بوزاوقلو مصطفى پاشازاده يحيى افندى وحسين بك قولردن

كتاب التقريب لأصول فخر الإسلام البزدوي

٢١

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان
السلطان ابن السلطان الغازي محمود خان وفقه الله ... وجعل
لمن نظر وتأمل وعلم واستكمل ... الله تعالى ... عليه
حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف
الحرمين الشريفين غفر لهما

الحمد لله الذى كمل الوجود باضافة الحكم من ايات كلامه المجيد الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه تنزيل من حكيم حميد هدى بمحكم اوامره ونواهيه الى محاسن الدين السديد وانقذ بنصوص زواجره
عن الضلال وما يفضى اليه من العذاب الشديد ثم خص حنفيات الطائفة المجتهدين بان جعلهم تاملين للمشكل
عالمين واختص سرادقات عزته بظهورها وبل التشابه من غيران يشاركه احد من الراسخين زين
نظام نظمه بالحقيقة والمجاز والصريح والكنايات وبين مجمل مراده ومفسره من معانيه بالاقتضاء والدلالة
والاشارة والعبارات والصلوة والسلام الاتمان الاكملان الاطيبان على سيدنا محمد صاحب الايات
الزاهرات افضل من اوتى الحكمة وفصل الخطاب والمعجزات الباهرات وعلى آله واصحابه المكرمين
بكرامة حجته لا جماع البرية عن الاجماع على الضلالات الموفين بالاجر والثواب عن الخطاء والصواب
فى الاعتبارات صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ومتابعيه وسلامه ازكى التحيات اما بعد
فان العبد الضعيف النحيف الحنف المحتاج الى رحمة ربه الغنى محمد بن محمود بن احمد المدعو بالاكمل الحنفى
يسر الله امنيته وسهل عليه منيته يقول لما من الله على وجعلنى من حملة كتابه العظيم وجبلنى على متابعة
سنن نبيه الكريم وعصمنى من مخالفة اهل السنة والجماعة وحملنى على اعتقاد ان القياس حجة الى قيام
الساعة صرفت العنان والعناية فى طلب التحقيق بالحضرة قدسه الذى هو معدن التوفيق وترددت
الى مجالس محاورة العلماء ازمنة وتزودت من لطايف مناظراتهم اوبة فاخذت اقتنص الشوارد
فى موارده‍م واقتبس الزوايد من فوايدهم ولم ازل فى تحلية افكارى بدرر انتثرت من افلاذهم على
القراطيس ولم اال فى تحلية اسوارى غير عزر اسفرت عند الصباح فى افق التدريس فالفت
الانوار فى شرح المنار بما وصل ذهنى من عبارتهم اليه ومما وفقنى الله له ووقفنى عليه من
مباحثات شريفة واشارات لطيفة وبيانات ظريفة وكنت فى تضاعيف ذلك راتعا فى رياض
تصانيف ذوى التدقيق جامعا لما انتشر منهم فى التحرير والتقرير من ازاهير التلفيق من ذلك كتاب
الامام والقرم الهمام ملك كواكب الحقائق وفلك كواكب بحر الدقائق ناشر ارديه المنقول والمعقول
عامر ابنية الفروع والاصول محرر المعانى مقرر المبانى قدوة الانام الامام فخر الاسلام تغمده الله
برحمته واسكنه اعلى غرف جنته كتاب تاه على الطلبة المستفيدين مرامه واستعصى على العلماء المحققين
زمامه لعيطس بانف شامخ من الانقياد ويستعطف جامح من الاستعصاء فما نغلقت الفاظه
وخفيت رموزه ولحاظه واشتمل من الاصول على اسرار ليس لها من دون الله كاشف والشتمل
فى الفروع بانوار اقمار ليس لها فى شرع الله كاسف حكاه حدثنى شيخى الامام العلامة عمدة العلماء
المحققين اسوة الفضلاء المدققين حجة الاسلام والمسلمين وارث الانبياء والمرسلين علم الهدى
استاد الدنيا شمس الحق والملة والدين الاصفهانى الذى لو يضىء الشمس شمسا مثله انه حضر يوما
عند الامام المحقق والحبر المدقق مولانا قطب الدين الشيرازى رحمهما الله رحمة واسعة وكان اخبر

يوم من حياته وكان موت العالم كان يوم مماته فاخرج كراريس من تحت المخدة نحو خمسين كراسا
معدة وقال كتبت فى اصول الفقه لفخر الاسلام الحنفى ابو الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى تعبت
عليه زمانا كثيرا ولم ابعده عن نظرى الا يسيرا وجمعت عليه ما فى هذه الكراريس من الفوايد ولم اقدر
على حل ما فيه من المعاقد فخذها لعل الله يفتح عليك شرحه وتعلق دونه ابوابه بقفله وجرحه فاشتغلت به سنين سرا وجهرا ولم ازل فى تامله ليلا ونهارا وعرضت اقيسته على قوانين
اهل النظر وتعرضت لمقدماته بانواع التفتيش والفكر فلم اجد ما يحتاج لتمامه الا الانتاج من الاشكال
الشكل الثانى مع اتفاق مقدمتيه فى الكيف وذلك وما اشبهه مما يجوزه اهل الجدل بلا ضعف ولا
... تهيا شرحه وتقيض لى طرحه فانظر الى هذين الحبرين الذين لم يسمح بمثلهما الاذكار ما دار الفلك الدوار
كيف اخبرا عن منوه الطلبة من هذا الكتاب وكبوه الطلبة فى حلبته من الاستصعاب وانا قد
كنت عاكفا مدة مديدة فى مساجد مبانيه واقفا على ابواب زواياه ومكامنه مشتغلا فيه على اشياخى
الذين لهم عثور على الجوهر فى معادنه متذاكرا مع اصحابى الفرسان الذين لهم عبور على ميادينه وكنت
احتاج احيانا الى ان اكتب ما يحل غوامضه ويكشف عن الموضوع الاصلى عوارضه فطال ذلك التعليق وتكررت
المسئلة الذى يجادلنى المحققان المتنافيان ضاع مانا ولية المشايخ فى الاقداح وما حصلنى
نقد العكر من ورود سهم من القداح وسماع ما قيل من صنف فقد استهدف والاكل والدم بالاسلام
وجزاء سنمار حتى بنى الخورنق للنعمان والطعن من كل متقشف فضاع فضرت كما قيل يقدم رجلا
ويؤخر اخرى عن اقدام التاليف واحجام حذرا مما قيل فى التصنيف حتى دبطتنى البواعث بتخييل
محاسن الافادة والاسماع وتثبطنى الروابط عن احيائه الترك والامتناع فشرعت عاملا لله متوكلا
على الله مستعينا بالله فى تحرير ما احاوله وتقرير ما اتناوله من تاليف شرح مختصر لا يحل بجادة وحط
فى ايسر مدة الحادة يظهر خفاياه ويكشف خباياه يبين ضمايره ويعين سرايره وتصديت لتقييد
اوابده والحاق شواهده وتزويد فوايده ولم ازد على تقريرها فى الكتاب مخافة السامة للاسهاب
ولم اورد من الاعتراضات الا ما احتاج منها الى الجواب الايرادات الكلية والسؤالات العليلة والعبارات
التى فيها الفايدة قليلة الا ما شذ وندر او ما هو من لسان القلم ابتدر وسميته التقرير لاصول فخر
الاسلام وسالت الله ان ينفع به كما نفع باصله طلبة الاسلام اسناد الكتاب حدثنى شيخى الامام
قدوة الانام مفخر الامام حافظ علوم الاسلام مرشد الطالبين كشاف المشكلات حلال المعضلات
الشيخ قوام الدين محمد بن محمد بن احمد البخارى نور الله قبره واسمعنى قراءة عليه فى مدة سنين اولهما
من السابع من شوال سنة ثلث واربعين وسبع مائة بجامع الماردينى بظاهر القاهرة المحروسة
وهو رواه عن شيخه قال حدثنى به شيخى علامة الورى مالك ازمة الفتوى مصنف اخر ... علاء
الملة والدين عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه بقراتى عليه فى المدرسة
المحرمية ببخارى قال حدثنى به شيخى وعمى الامام المحقق والقرم المدقق قطب المجتهدين محمد بن محمد
الناصرى المايمرغى قدس الله روحه ونور ضريحه قال حدثنى استاد الدنيا مظهر كلمة الله العليا
شمس الائمة محمد بن عبد الستار الكردرى نور الله بالرحمة والرضوان من اول الكتاب الى نهاية ...

اسباب الشرايع ومنه الى احذ الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمود بن محمود بن عبد الكريم
الكردري المعروف بخواهر زاده راويا عن خاله هذا قال حدثني به شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين محمد بن عبد
الجليل الوشداني رحمه الله قال حدثني به مفتي الثقلين امام الحافظين نجم الملة والدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي
عن الشيخ الامام المحقق والحبر المدقق المزين للالقاب مصنف هذا الكتاب رحمه الله وصنيعه اني ايها الرفيق
الشفيق التمس من نقاء سيرتك وصفاء سريرتك اذا نظرت فيه بذهنك الثاقب وفكرك الصائب
وخاطرك اليقظان وانتباهك العجيب الشان ان يكون نظرك ذاك نظر الكمال والرحمة لا نظر العقوق والسخط
والجفا فان ذلك الكتاب بظاهره انيق لكنه كما نبهت على تحرير عميق واني لا ادعي جميع ما اراد الشيخ مما فيه ولا
احاطة بجميع ما اورد عليه من مخالفيه بذكرت ما علمت ان لو لم يكن تشبيها وتقدفاقه تعالى وما اوتيتم من العلم
الا قليلا فما كان منه صوابا فلله الحمد على ذلك وما كان غيره فنعوذ بالله من بيانكت منا جاه اللهم
يا واسع الرحمة والجود ويا مفيض الوجود على كل موجود يا معين الضعفاء ويا معز الاذلاء يا مجري القلم يا واهب
العلم النضر ابكار والفيض شعار كل لا ينقص فيض العطاء وكلما يزداد بالخير سخا ولا نحمل لمعقدنا
الذي نحن به امدا بل هب لنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا ديباجة الكتاب قال رحمه الله
الحمد لله خالق النسم الى ومشرع الشرايع قوله ابتدى الشيخ رحمه الله بالكتاب العزيز بذكر الحمد في اول تصنيفه
على ذريعته شكرا لما من الله تعالى عليه بجعله ممن فهم الشرايع فصار مصنفا في علمها والحمد هو الوصف
بالجميل على جهة التفضيل فقولنا هو الوصف يشمل الحمد وغيره وقولنا بالجميل يخرج الوصف بالقبيح
وقولنا على جهة التفضيل يخرج الوصف بالجميل على جهة الاستهزاء وليس في هذا المفهوم ما يعده بالنعمة
فهو مقول في مقابلة النعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته ويقاربه المدح
ويدل على ذلك الاشتقاق وعلى هذا ابنى من قال لا تمدحن امرأ حتى تجربه ولا تذمنه من غير تجريب
فان الذم نقابله الحمد واما الشكر فنقابله فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح قال
افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا ونقابله الكفران قال صاحب الكشاف في التعريف
فيه كالتعريف في ارسلها العراك وهو تعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد من ان الحمد
ما هو والعراك ما هو من بين اجناس سواها فقال والاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم منهم وهذا
كما ترى فيه رد على من قال انه لكونه للجنس مذهب اهل السنة والجماعة واشارة الى انه معلوم التصور لكل احد
ودسيسة الاعتزال عنه الاستغراق فانه عندهم الحامد المتعلقة بافعال العباد كالعبها فلم يستحق
الحمد مستغرقا والمسألة معروفة وقال والله اصله الاله قال سيبويه الالف انه كالطينة ونظيره الناس
اصله الاناس قال الا ان المنايا يطلعن على الاناس الامنينا فحذفت الهمزة وعوضت منها حرف التعريف
ولهذا الايل في النداء يا الله بالقطع كما يقال يا اله والاله من اسماء الاجناس كالرجل والفرس اسم يقع
على المعبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا والبيت على الكعبة
وفيه بحث فان المراد من اسم الجنس اما ان يكون ما يطلق على افراد متفقة الحقيقة كالرجل والفرس كما يدل
عليه ظاهر كلامه واما ان يكون ما علق على شيء وعلى ما اشبهه اعم من ان يكون الافراد متفقة الحقيقة او لا
ولا سبيل اليهما جميعا اما الاول فلانه معنى متنازه عن ساير الحقايق لم يشاركه شيء فيها تعالى عن

عن ذلك علوا كبيرا واما الثاني فلانتفاء المشابهة لقوله تعالى ليس كمثله شيء ولعل الحق في ذلك انه كان مشتركا
لفظيا وقال واما الله فبقطع الهمزة مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره وهو الصحيح قال الله تعالى هل
تعلم له سميا لكن الاختصاص المذكور في كلامه يحتمل وجهين احدهما ان يكون ذلك بغلبة الغلبة وليس بظاهر
لانه ذكره بكلمة الفصل مع هنا عما تقدم من الغلبة والثاني ان يكون بوضع علمي وهو حق وعليه اشكالان
الاول ان الغلبة انما تعتبر اذا لم يكن صفة وهو ممنوع والثاني ما اورده بعض المتعنتين ان المفهوم منه
لا يخلو اما ان يكون كليا او جزئيا ولا سبيل اليهما اما الاول فلان العلم لا يكون موضوعا له لان العلم
ما وضع لشيء بعينه غير متناول ما اشبهه واما الثاني فلانه لا بد من دخوله تحت كلي فيكون مركبا والتركيب
على الله تعالى محال واجيب عن الاول بانه يوصف ولا يوصف به فدل انه ليس بصفة قال صاحب
الكشاف صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت جارية على غير
اسم موصوف بها وهذا محال وفيه نظر لانه يجوز ان يكون هذا بناء على ان عندهم لا يجوز ان يكون لله تعالى
صفات واسماء لا نعرفها تفصيلا وقوله صلى الله عليه وسلم في دعائه المعروف اسالك بكل اسم هو لك
سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك
يرده وعلى هذا لا يجوز ان يكون هذه اللفظة صفة والموصوف بالصفات كلها اسم مستاثر في علم
الغيب عنده تعالى وتقدس فلم يكن الجواب صحيحا الا اذا ثبت ان كل تركيب تقييدي لا بد فيه من موصوف
مذكورا او مقدر معلوم للمخاطب باسمه وذلك بعيد وعن الثاني بانه علم باعتبار ما صدق عليه والخالق
اسم فاعل من خلق والخلق والتكوين والاختراع والاحداث واحد وهو ايجاد شيء مسبوق بالعدم ومعناه
انه حصل شيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن والنسمة النفس والانسان والنسم جمعه والرزاق اسم
فاعل من رزق والقسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ من الخير قيل ان الشيخ راعى براعة الاستهلال
فان غرضه من هذا الكتاب اصول الفقه والفقه على ما فسره الامام ابو حنيفة رحمه الله معرفة النفس
ما لها وما عليها فاحتاج الى بيان النفس فقال خالق النسم واول ما لها هو ما يقوم مطيتها به وهو الرزق
اي الغذاء فقال رازق القسم ولما احتاج الى بيان ما عليها قال مبدع البدايع والابداع هو ان يكون
من الشيء وجود لشيء متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان فانه اعلى مرتبة من التكوين والاحداث
ولعله اراد بها صفات الواجب تعالى وتقدس فان اول ما يجب على النفس معرفة خالقه وذلك
لا يكون الا بمعرفة الصفات ثم معرفة الشرايع التي كلفت بها من جهة خالقه والامتثال بما امر والانتهاء
عما نهى المقصود من خلقها فقال وشارع الشرايع قال رحمه الله دينا رضيا الى دار السلام اول انقلاب
دينا يمكن ان يكون على الحال ويمكن ان يفهم الشارع معنى الجاعل والمصير فيكون منصوبا على انه مفعول
ثان والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات كذا قيل وفيه مباحث
الاول ان الدين مقول على الاديان بالاشتراك المعنوي او اللفظي وفيه خفاء فان الاول ان يكون مفهومه
على الاديان مطلق والثاني على الاديان بان الحقيقة اما على الاول فهو معمول عليها بالاشتراك اللفظي لانه
قد سمي غير دين الحق دينا قال ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين وقال لكم
دينكم ولي دين ودينهم مخالف لدين الحق لقوله تعالى ما لم يأذن به الله وما لم يأذن به الله مخالف لدين الحق

بينهم

بالمزودة واما على الثانى فهو مقول عليها بالاشتراك المعنوى لانه معنى واحد فى ضمن الجزئيات المختلفة الكمية والكيفية
ولا يبعد ان يكون الشئ الواحد مقولا على الافراد بالاشتراك اللفظى وعلى بعض افراد تلك الافراد بالاشتراك المعنوى
المبحث الثانى انه مقول عليها بالتشكيك او التواطؤ لا جايز ان تكون متواطئا لقوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم وما كان متواطئا لا يكون كذلك ولاستلزام ذلك عدم جواز النسخ بالاشد او الاضعف واللازم باطل
بالاجماع والملزوم مثله بيان الملازمة ان ما كان متواطئا لا يقبل الشدة والضعف ولا الاولوية والاقدمية
والواقع خلافه فان بعض الاديان اشد تكليفا من بعض كيفية وكمية وان بعضها اولى بالتقديم واقدم زمانا
او رتبة فاذن لا يكون مقولا عليها بالتواطؤ المبحث الثالث فى حل الفاظ تعريفه وبيان القيود اما قوله
وضع فالمراد به التخصيص وهو كالجنس يشتمل التخصيصات الالهية وغيرها وقوله الهى احتراز عن سائر الاوضاع
الصناعية وغيرها مما كان مشرعا للكفار والنافقين بشياطينهم وقوله سائق احتراز عن الاوضاع الالهية
الغير السائقة كتخصيصات الله تعالى انبات الاراضى والاشجار فى بعض الاماكن بالاحايين المعينة له وقوله لذوى
العقول يمكن ان يكون احترازا عن التخصيصات للعقول المجردة فانها عقول لا ذووها عند من يقول به اذ لا
لما كلفوا ابدا انها اديان لم الا ان يصطلح عليه احد والاصوب ان يجعل احترازا سائق لذوى العقول قيدا واحدا احترازا
عما ذكرنا وعن افعال الحيوانات المختصة بالاحياة والاحاطة لئلا يكون تفسيرا بما لا يكون المصنف قايلا به ظاهرا
وقوله باختيارهم يمكن ان يكون اشارة الى انه تعالى اعطاهم الله تعالى الاختيار فى الاتيان بالمشروعات
وتركها ليكون عبادة او عصيانا يثاب عليها او يعاقب به ويمكن ان يكون احترازا عن الاوضاع الالهية
السابقة وقوله المحمود يمكن ان يكون صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كما هو المذهب
الصحيح ويمكن ان يكون احترازا عن الكفر فانه وضع الهى عند من يقول بخلق افعال العباد وارادة غير
الحسن سائق لذوى العقول باختيارهم ولكن باختيار مذموم وقوله الى الخير متعلق بسائق فان الوضع
الالهى السائق لذوى العقول باختيارهم المحمود لا يكون الا الى الخير وهو ما وعدهم الله من الكرامات
على الامتثال بالاوامر والاجتناب عن النواهى وقوله بالذات يمكن ان يكون متعلقا بسائق ويكون
معناه ان ذلك الوضع الالهى بذاته سائق لانه ما وضع الا كذلك ويمكن ان يكون متعلقا بالخير
ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير والخير حصول الشئ لما من شانه
ان يكون حاصلا له اى ما يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبارى فان ذلك الشئ الحاصل
المناسب من حيث انه براءة من القوة للشئ الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير والرضى قيل بمعنى
من رضى بمعنى مفعول دينا رضيا اى مرضيا لله عز وجل عباده الصالحين لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام
دينا والنور قيل فى بعض الشروح انه كيفية عارضة من الشمس والقمر والنار على ظاهر الاجسام تعرضها
تصير المرئيات منكشفة متجلية ولهذا قيل فى تفسيره هو الظاهر فى نفسه المظهر لغيره والحق ان النار
من الاضواء والاضواء قيل هى اجسام شفافة تنفصل عن المضئ لانها متحركة بدليل انحدارها
عن الكوكب وانعكاسها وكل متحرك جسم ورد بمنع حركتها قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نم ذلك بل هو
محدث فى قابله المقابل له فلكونها لما نحدوث من شئ عال او شئ فى مكان مقابل يسبق الى الوهم انه منحدر
ومنعكس فالحق انها كيفيات فمنها ما هو ضوء اول وهو الحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ لذاته كضوء وجه

لا بالاختيار لى الوضعيات السابقة عن من يقول بنسبة الى عالم بانها صحيح

الارض

٤

الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذى صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل
على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى هذا النوع نورا وعلى هذا فقول الشيخ رحمه الله من الضوء الاول
الذى يسمى ضياء الى الضوء الثانى الذى يسمى ضياء الى الضوء الثانى الذى يسمى نورا لعله باعتبار انه لما جعل
دينا رضيا متعلقا بالشرايع التى هى الفروع لا بالبدايع التى هى الاصول صار فيه جهة فرعية فناسب ان
يطلق عليه ما هو الثانى والكلام مشتمل على تشبيه المعقول بالمحسوس بوجه حسى لانه لما كان البدعة وكل ما هو
جهل كالجبل صاحبها كمن يمشى فى الظلمة فلا يهتدى للطريق ولا يامن ان ينال مكروها شبهت بالظلمة فلزم ان يشبه
الشريعة وكل ما هو علم وهداية بالنور وشاع هذا حتى يحمل انه ما له بياض واشراق قال صلى الله عليه وسلم
اتيتكم بالحنيفية البيضاء وقيل انه بطريق الاستعارة التخييلية وفيه نظر لكون طرفى التشبيه مذكورين والذكر
الشرف قال الله تعالى ص والقرآن ذى الذكر اى ذى الشرف قاله المفسرون والانام الخلق اسم جمع لا واحد له من
لفظه والمطية المركب وسماها مطية لانها وسيلة الى دار السلامة وسميت الجنة دار السلام لسلامتها فيها من الفنا
او لان السلام من اسماء الله تعالى قال رحمه الله احمده على الوسع والامكان الى واصحابهم اجمعين اقول
لما وصف الله تعالى بالاوصاف المذكورة صار باعثا له على الحمد ثانيا فقال احمده ولما نظر الى عظم نواله
وعرف ان القدرة البشرية لا تفى بواجب حمده كما هو مستحقه قال على الوسع والامكان قيل الامكان اعم
من الوسع لان نسف الجبال ممكن وان لم يكن فى وسع الانسان البشر والرضوان هو الرضى وقرنه
طلبه بالاستعانة على طريقة قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين ثم ذكر التشهد دينى لانه من سنن
الخطب واصلى عليه اى ادعو له بالوسيلة والزلفى والفضيلة لان الصلوة من المؤمن الدعاء وتقدم
الال والاصحاب على الانبياء والال من جهة النسب ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال هم اولاد
على وعقيل وجعفر والعباس ومن جهة الدين كل مؤمن تقى كذا اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
سئل عن الال قال رحمه الله العلم نوعان الى والاحكام اقول اللام فى العلم اما ان يكون للعهد والمراد به
العلم الذى كانت العلماء يعدونه علما وهو العلم الشرعى او العلم الذى اشتغلوا فيه نقلا وتعليما واما ان يكون
للاستغراق العرفى كقولهم جمع الامير الصاغة اى صاغة مصره واطراف مملكته وعلى هذا يندفع ما قيل ان الخبر
احص من المبتدا وهو غير جائز وحقيقته غنية عن التعريف وقد رسمه الشيخ ابو منصور انه صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت به وعلم التوحيد والصفات المراد به علم الكلام والتوحيد
هو الوصف بالوحدانية لان توحيد الواحد الحقيقى من كل وجه تحصيل الحاصل وصفات الله تعالى
قديمات قايمات بذاته تعالى وتقدس وهى لا هو ولا غيره على ما عرف فى موضعه والمراد بعلم الشرايع العلم
بالفروع المشروعات سببا كان او علة او شرطا او حكما وهو الاثر الثابت بالشئ كالحل والحرمة والجواز والفساد
فالشرايع وان كانت تعمها ولكن افرد الاحكام لكونها المقصودة من البواقى وقد يلوح هذا الكلام الى
ما ذكرنا فى اول الخطبة ان المراد بالبدايع صفات الله تعالى قال رحمه الله والاصل فى النوع الاول الى اول
وعامة اصحابهم اقول اعلم ان الاصل فى النوع الاول اى علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب يعنى
محكمه وبالسنة يعنى المتواترة منها لان الطالبة فيها قطعية فلا بد من كون الدليل قطعيا ومحكم الكتاب و
السنة المتواترة كذلك فان قيل هذا انما يستقيم اذا كان المستدل مقرا بالرسالة وحقية الكتاب

حيد

وأما غيره من الفلاسفة ومنكري الرسالة فالأصل فيه بالنسبة إليهم العقل الصرف فالجواب عنه أما بأن كلام الشيخ
مع المقرين بالرسالة وحجية الكتاب ولهذا ضم إلى ذلك مجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق أهل السنة والجماعة
الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون فإن بذلك أشار إلى ما يجب نفيه عن أهل القبلة مثل
ما قالت المعتزلة في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أنه مشروط بالتوبة ومثل ما قالت الروافض إن المراد
من قوله إنما الخمر والميسر والأنصاب أبو بكر وعمر وعثمان وغير ذلك مما مالت إليهم نفوسهم الخبيثة واستلذته
من غير إعانة الشرع ومن غير أن يكون ذهب إليه أحد من الصحابة والتابعين وأما بأن الحاجة بالعقل كانت
قبل تقرر الشرائع وظهور الأدلة الشرعية وأما بعده فلم يبق للجدال في الاحتجاج مدخل ولا إلى الحجج العقلية الصرفة
انقلاب بل نفي الإسلام أو السيف الإسلام يعلو ولا يعلى والمراد من مشايخنا العلماء الذين اشتغل الشيخ عليهم
عليهم كالإمام الطواويسي وشمس الأئمة الحلواني وغيرهم من الأصحاب والعامة إلا أن بعض أصحاب أبي حنيفة كبشر ابن
أبي غياث المريسي كان موسوما بالبدعة قال رحمه الله وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب الفقه إلى قوله
بالأصلح أول من صنف أبو حنيفة رحمه الله في التوحيد والصفات كتاب الفقه الأكبر وسماه أكبر لأن شرف العلم
بحسب شرف المعلوم ولا معلوم أكبر من صفاته وذاته تعالى وذكر فيه إثبات الصفات لم يزل ولا يزال بصفاته
وأسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها أو شك فيها فهو كافر وذكر فيه أيضا
إثبات الحشر والنشر فقال يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى
وذكر فيه أيضا أن أفعال العباد كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وكلها بمشيئة الله وعلمه وقضائه وقدره
والطاعات منها بمحبته ورضاه والمعاصي بدونهما وأما مسألة الاستطاعة ورد القول بالأصلح وكليهما
تفصيل يعطى قال رحمه الله صنف كتاب العالم والمتعلم إلى قوله وقد يوجد هذا القول عن محمد أولا وصنف أبو حنيفة
كتاب العالم والمتعلم وقال فيه إن المؤمن لا يكون لله عدوا وإن ركب جميع الذنوب بعد أن لا يدع التوحيد
لأنه حين يركب الذنب فالله أحب إليه من ذلك وصنف كتاب الرسالة وهو كتاب بعثه إلى عثمان البتي من
أصحابه وقال فيه لا يكفر أحد بالذنب ولا يخرجه به من الإيمان ويترحم له أي يقال له رحمه الله وكان أبو حنيفة
رحمه الله إماما صادقا في علم الأصول أي عالما به على التحقيق لا كما ظنه بعض جهلة المبتدعة أن أبا حنيفة
قال ذلك لا عن علم وبصيرة لأنه كان مشتغلا بتخريج المسائل الفقهية لا في أصول الدين وقد نبه الشيخ بما يعلم بالنافعة
قال الإمام ظهير الدين المرغيناني في مناقب أبي حنيفة عن يحيى بن شيبان عن أبي حنيفة أنه قال كنت رجلا أعطيت
جدلا في الكلام فمضى دهر أتردد فيه وبه أخاصم وبه أناضل وكان أكثر أصحاب الخصومات بالبصرة وكنت
نازعت طبقا من الخوارج والمعتزلة والروافض وأهل الأهواء وكنت في تمام بحمد الله وكنت أعد الكلام أفضل
العلوم فراجعت في نفسي وقلت إن المتقدمين من أصحاب النبي عليه السلام والتابعين وأتباعهم لم يخوضوا فيه
فتركت الخوض فيه اقتداء بهم وقد صح عن أبي يوسف أنه قال ناظرت أبا حنيفة في مسألة خلق القرآن
ستة أشهر فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن يعني الصفة القائمة بذاته تعالى فهو كافر وأما ما هو
المكتوب في المصاحف فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة أنه مخلوق وقد صح هذا القول يعني المتفق عليه بين أبي
حنيفة وأبي يوسف عن محمد رحمهم الله قال شمس الأئمة الكردري وصل إلينا هذا القول منهم بطريق الآحاد
والمشهور منهم لا يكفروا أهل قبلتكم قال ودلت المسائل المتفرقة المنقولة عن أسلافنا سائر الأهواء أولا قبلوا أهل الأهواء الرافضة

٥

تفرقوا إلى ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم يفرق كل فرقة إلى اثني عشر
فرقة فصار واثنين وسبعين فرقة وقد دلت مسائل أصحابنا في كتبهم على أنهم لم يميلوا إلى شيء من مذاهبهم فمنها
ما قالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري فصلى كل واحد منهم إلى جهة فمن علم حال إمامه فسدت صلاته
لأن إمامه مخطئ في زعمه فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما قالت المعتزلة لما صح القول بفساد الصلاة كما لو
صلوا كذلك في جوف الكعبة قيل إنما حكموا بفساد الصلاة لأن كل مجتهد مصيب في حق نفسه لا في حق غيره حتى
لم يجز العمل لغيره باجتهاده بخلاف الصلاة في الكعبة فإن كل جهة حق بالنسبة إلى جميع الناس وأجيب بأنه
إذا كان اجتهاده في حق نفسه حقا لا بد أن يعتقد المقتدي الجهة التي سلكها الإمام حقا وههنا اعتقده مخطئا مطلقا ولو كان
الأمر على ما قالوا لما أوجب فساد الصلاة كالمتوضئ يقتدي بالمتيمم حيث يصح صلاته عند أبي حنيفة وأبي
يوسف وإن كان جواز الأداء بالتيمم ثابتا في حق الإمام المتيمم دون المقتدي لأنه لم يعتقده مأمورا على الطهارة وفيه
نظر لأن ثبوت جواز الأداء في حق الإمام المتيمم دون المقتدي مناف لجواز الاقتداء به ومنها ما قالوا في اليمين
حلف أنه لم يأت غدا إن استطعت فكذا فإنه يقع على سلامة الأسباب والآلات للعرف فإن قال عنيت به استطاعة
القضاء صدق ديانة فدل أنهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف قول المعتزلة وفيه نظر لأن المسألة
تدل على أن استطاعة القضاء ثابتة أما أنها تكون مع الفعل فلا ومنها أنهم قالوا بجواز إمامة الفاسق مع الكراهة
وفيه رد لمذهب الخوارج فإنهم قالوا يكفر من ارتكب معصية وإمامة الكافر لا تجوز وقالوا ينفذ قضاء القاضي بشهادة
الفساق نفذ لأنهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب
الروافض ومنها أنهم اتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم إني أسألك بمقعد العز من عرشك واختلفوا في
جواز الدعاء بمقعد العز فجوزه أبو يوسف ولم يجوزه أبو حنيفة ومحمد ذكره في كراهية الجامع الصغير وفيه رد لمذهب
المشبهة ومنها أنهم قالوا إذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد وأجري عليه الحد لا يحصل التطهير به بغير توبة إليه أشير
في سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فإن عندهم لا يضر مع الإيمان ذنب ثم إن الشيخ رحمه الله نفى عنهم مذهب
الاعتزال أولا ثم نفى مذهب جميع أهل الأهواء لأن المعتزلة أكثرهم خلافا في المسائل والدلائل ويدعون أن أصحابنا
كانوا على مذهبهم لا غير فنفى ذلك أولا للاهتمام قال رحمه الله وأنهم قالوا بحقية رؤية الله إلى قوله بعد أداء قوله
اختار بعض الشارحين كسر الهمزة على أنه كلام مستأنف لا فتحها عطفا على أنهم لم يميلوا لأنه لم يوجد في المسائل ما يدل
على كيفية ومنشأ هذا التوهم أن المسائل لا تطلق إلا على الفقهية وذكر فيه أيضا أن إعادة الروح إلى البدن في القبر
حق وضغطة القبر حق وعذابه حق لكل كافر ولبعض المسلمين وذكر فيه أيضا أن الجنة والنار مخلوقتان
لا تفنيان ولا أهلهما إلا ما قال أبو حنيفة رحمه الله لجهم بن صفوان الترمذي رأس الجبرية اخرج عني يا كافر لأنه
يرى فناءهما مع أهلهما اشتماله لغلوه في هواه وقالوا الحنفية سائر أحكام الآخرة من البعث بعد الموت وقراءة
الكتب ووزن الأعمال والصراط والشفاعة مثل ما نطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وأن الله يبعث
من في القبور وقوله وأما من أوتي كتابه بيمينه فأولئك يقرؤون كتابهم والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم إن الصراط جسر ممدود وقوله شفاعتي لأهل الكبائر
وروي أنه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين جديدين فقال إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة أما أحدهما فإنه كان
لا يستنزه البول والآخر يمشي بالنميمة قال وهذا أي النوع الأول هو علم التوحيد وما يتعلق به فصل يطول تعداده
ادوال والتم

الثاني علم الفروع الى قوله كان فقيها قال ذكر القسم موضع النوع فانه قال في صدر الكلام العلم نوعان وقال الاصل في النوع
الاول اشارة الى ان المراد بالنوع ليس ما اصطلح عليه بعض بانه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو لان
القسم اعم منه ولا دلالة للعام على الخاص حتى يحمل مجازا على ما يعرف ان شاء الله تعالى ولو جاز لا منع عن ذلك مانع وسمي
هذا القسم فرعا فقال علم الفروع باعتبار الغالب فانه جعله ثلثة اقسام اى اجزاء ولا شك في فرعية العمل بالنسبة الى العلم
ولا في فرعية علم المشروع اى علم الاحكام كالحل والحرمة والصحة والفساد وغير ذلك بالنسبة الى الاول لان المستنبط هي
منها او باعتبار الجميع فان كون الادلة حجة يتوقف على صدق المبلغ وهو الرسول ومعرفة ذلك انما هو بالنوع الاول
ولا نعني بالفرعية الا كون الشئ بحيث يبنى على غيره والضمير في قوله وهو الفقه يحتمل ان يرجع الى المضاف اليه وذكره
باعتبار الخبر ويحتمل ان يرجع الى المضاف وكذلك الواضع اسم ان والضمير في قوله بعينه راجع الى المشروع اى النظر
الى ذاته لا الى امر خارج عنه وهو انما للاحتراز عن الاسباب والشروط فانها شرعت بالنظر الى غيرها اى الاحكام
واما للاحتراز عن القسم الثاني وهو اتقان المعرفة به اى بالمشروع فان المقصود منه استنباط الاحكام منها
قوله وهو راجع الى الايقان لان المعرفة اذا اعيد ت معرفة كان الثاني غير الاول اى اتقان المعرفة بالمشروع
وهو معرفة النصوص مع معانيها اللغوية والشرعية لان الفقه من الفهم هو ما يفهم من العبارة وهو اعم ان يكون
لغويا او شرعيا فلا يتوهم الجمع بين الحقيقة والمجاز او عموم المشترك وكما يفهم من قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
انه كناية عن الحدث لغة وهو خروج النجاسة من بدن الانسان الحي ليعلم من ذلك الحكم في الخارج من غير السبيلين
شرعا وضبط الاصول بفروعها ليعلم ماذا يترتب عليها من الاحكام الوضعية كما اذا تيقن ان اليقين لا يزول
بالشك ضبط ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث يجوز ان يصلي بتلك الطهارة فان قيل هل داعى الشيخ اصطلاحا
من تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات حيث قال علم المشروع في الاول واتقان المعرفة بالثاني اجيب بانه
يمكن ان يكون مراده من كلامه على ذلك الوجه ذلك ويكون معناه الفقه عبارة عن العلم بكليات الاحكام
المشروعة وعن معرفة كل حكم جزئي باصله المستنبط هو منه وعن العمل بذلك الجزئي ويمكن ان لا يكون فان
قيل فما وجه جعل العمل قسما من الفقه وانه مخالف له لان الفقه في كلامه مشتمل على العلم والعمل مخالف
للعمل هذا وحقيقة اجيب بانه ما جعل قسما من المطلق بل انما جعله قسما من الفروع وزعم انه كلي لاجزائه له امور
ثلاثة فهو يستدل على ذلك وجه القسم الى العلم فهو تقسيم الكل الى اجزائه عم الى قوله فاذا تمت هذه الوجوه كان
فقيها لا تقسيم الكلي الى جزئياته فان قيل اللام في قوله حتى لا يصير نفس العلم مقصودا الخ اما ان يكون للعهد والمعهود
علم الفروع او النوع الاول او الجنس ولا سبيل الى شئ من ذلك اما الاول فلان العمل من اجزائه ولا يستقيم على الاخر
واما الثاني فلا نتفاء الترتيب لانه في بيان انه جزء من الثاني ولا تعلق له بالنوع الاول واما الثالث فلا نتفاء
الترتيب لانه في بيان انه جزء من الثاني ولا نا نمنع ان لا يكون جنس العلم مقصودا فان معرفة الواجب وصفاته
وقدمه مثلا معقودة في علم الكلام اجيب باختيار الاول واطلاق العلم على اغلب اجزائه بطريق المجاز فان قيل
الفقه لا يخ اما ان يكون مفهوما حقيقيا او اعتباريا والثاني باطل لانها احكام حقيقية شرعية مع ادلتها المخصوصة والعمل
الموجود في الخارج وعلى الاول فلا يكون قوله حتى لا يصير نفس العلم مقصودا في محزه لانه اذا كان العمل جزء منه
لا يكون للقصد وعدمه مدخل اجيب بانه ليس المراد جعل العمل جزء منه على الحقيقة وانما هو تنبيه لقاصد العلم
ان المنتفي في العمل لم يتم له هذا النوع من العلم وهو الفقه والله اعلم وقد دل على هذا المعنى الى قوله من وجه

دون وجه اقول استدل الشيخ على ما قرر ان الفقه هو الوجوه الثلثة بان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة والحكمة
هو العلم والعمل اما ان الاولى فقوله تعالى يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
واما الثانية فلا يحتاج الى بيان وقوله وقد فسر ابن عباس ينبغي ان يكون جواب سوال مقدر تقريره ان
شاء الله تعالى ذكر الحكمة في قرانه وليس في ذلك ما يشعر بان المراد بها علم الشريعة وتقرير الجواب قد فسر ابن
عباس رضي الله عنهما الحكمة في القران بعلم الحلال والحرام وعلم الحلال والحرام هو الشريعة فثبت ان الشريعة
سميت حكمة والحكمة في اللغة هو العلم والعمل وقوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة اى بالفقه والشريعة ان كان
من تفسير ابن عباس فهو تاكيد للاول بزيادة تصريح والا فهو ايضا مبني على تفسيره فان قيل استدل بعد هذا بقول
الصحابي انه لا يكون حجة فكيف استدل به ها هنا بقول ابن عباس رضي الله عنهما فالجواب من وجهين احدهما ان التفسير مراد
به غير الراى وهو ما يكون موقوفا على النبي صلى الله عليه وسلم وذلك حجة لا محالة والثاني انا قول الصحابي انه لا يكون
حجة على الغير في الاحكام الشرعية فاما في اثبات ما يرجع الى ما يتعلق باللغة فكلام الله ليس بحجة والضمير في قوله
دليل عليه راجع الى المعنى في قوله وقد دل على هذا المعنى وقوله وهو العلم بصفة الاتقان والعمل به تعليله
واستدل على ذلك بقوله ومن ارسلت فيها قوما ذا الحجا ظنا فقيها بذوات الابلام والضمير في فيها للكوفة
وكلمة في لسان موضع الارسال كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين والقوم الغير البعير الكريم الذي
لا يحمل عليه ولا يحفظ للفحلة والاقحام هو الاحجال بعنف والطب هو المراد الماهر بالضراب والابلام بالفتح
جمع بلمة وهي شدة رغبة الناقة للفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الرغبة
ووجهه انه وصف القرم اولا بالاقحام وهو عبارة عن العمل وثانيا بالطب وهو عبارة عن العلم ثم اطلق
عليه اسم الفقيه فعلم ان الفقه عبارة عن العلم والعمل قيل فيه نظر لجواز ان يكون المراد بالطب العلم بالفعل
وبالفقه العلم المخصوص وهو العلم بذوات الابلام واجيب بانه انما يجوز ذلك ان لو كان قوله بذوات الابلام
متعلق بفقيها وهو ممنوع فانه متعلق بقوله ذا الحجا والناظر فيه ولئن سلمنا ذلك ولكن سوق الكلام
للمدح في العلم والعمل بل العمل هو المقصود في ذلك فيخرج هذه الجملة اى المعاني الثلثة المذكورة كان فقيها
مطلق اى كامل الفقه والا فهو فقيه من وجه دون وجه وفيه شبهة العدم قال وقد ندب الله تعالى
في قوله ليتفقهوا في الدين اقول الندب الدعاء قيل يحتمل هذا ان يكون ابتداء كلام في فضيلة الفقه ويحتمل ان يكون
تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم مع العمل والفرقة الجماعة الكثيرة والطائفة تقع على الواحد فصاعدا كما حكي
وذكر في المطلع انها فرقة يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة يعني والله اعلم لما لم يمكن نفر الكافة
لعدم تعلق المصلحة به اصلا نفر من كل فرقة جماعة كثيرة جماعة قليلة ليتكلفوا الفقاهة ويتحملوا المشقة
في تحصيلها وليجعلوا غرضهم في الفقه انذار قومهم وارشادهم ووجه الاستدلال ان الله تعالى وصف
الفقه بالانذار وهو الدعوة بالعلم والعمل به على سبيل التخويف وان يكون ذلك اذا كان عاملا بعلمه وان غيره
ممقوت قال الله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقال اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وعلى هذا الاستدلال بالحديث فانه اثبت الخيرية بالفقه ومع عدم العمل ممقوتون لا خير فيهم والحكم لا يخص
يؤيده انه صلى الله عليه وسلم سئل عن شر الخلق فقال اللهم اغفر حتى كرر فقال هم علماء السوء يقال فقه الرجل
بالضم اذا صار الفقه طبيعة له وفقه الرجل بالكسر اذا فهم وكلاهما مرويان في نسخة الكتاب اى البزدوي قال

رحمه الله واصحابنا هم السابقون الى قوله سقطيل الاصل اقول اصحاب مذهبنا ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله
لهم خصوص السبق في الفقه لتقدمهم بتخريج المسايل وتصحيح الاجوبة وترتيب الفروع على الاصول ولهم الرتبة العليا
والدرجة القصوى في معرفة الشريعة والعليا والقصوى تانيث الاعلى والاقصى والقياس في فعلى اذا كانت
الاسم واوا قلبها ياء وهي قصوى كحي القود على الاصل وقد جاء القصيا وهو قليل والربانى المتاله العارف بالله
وقيل الشديد التمسك بدين الله وطاعته وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للمبالغة كاللحياني والنوراني
والقدوة ما يجب الاقتداء بهم به والمراد انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين في اخذ الاحكام من الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على ترتيب الحجج ويسلكون منهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالفون به طريقتهم
قيل قوله وهم اصحاب الحديث لدفع طعن الخصم فيهم انهم كانوا يضعون الاحكام بآرائهم فان وافق الحديث
رايهم قبلوه والا ردوه فدفعهم بقوله وهم اصحاب الحديث والمعاني اي الجامعون بين المنقول والمعقول
اما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الراي وفيه نظر لان قوله والراي اسم للفقه الذي ذكرنا اباه
لان الخصم لا يريد بقوله اصحاب الراي اصحاب الفقه المذكور لكونه مدحا لا اصحاب لا طاعنين فيهم بل
هو كلام مبتدا على طريق المدح للجمع بين المعقول والمنقول اما المعقول فبتسليمهم اياه لنا واما المنقول الى الحديث
ثم اولى به من غيرهم فانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة
وراوا العمل به اولى من العمل بالقياس وقالوا من رد المرسل فقد رد كثيرا من السنة فانهم جمعوا المراسيل فبلغت
دفاتر قريبا من خمسين كراسا وعملوا بالفرع اي بالقياس بمعنى الاصل اي الحديث وشرط صحة القياس ان لا يكون
معطلا له روى عن يحيى بن آدم انه قال في الحديث ناسخ ومنسوخ كما في القران وكان النعمان جمع حديث اهل بلده
كله فنظر الى اخر ما قبض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يأخذ به وكان فقيها وعن نصر بن محمد قال ما رايت رجلا
اكثر اخذا للآثار من ابي حنيفة وعن يحيى بن نصير قال سمعت ابا حنيفة قال عندي صناديق من الحديث
ما اخرجت الا اليسير منها فال هو وقد مواز وانه المجهود الا قوله حسبنا الله ونعم الوكيل اقول هذا الكلام
من تتمة ما تقدم والمراد من المجهول هو الذي اشتهر بالرواية للحديث ولم يعرف الا بحديث او حديثين ونعيم قول
الصحابي على القياس سيجي بيانه ان شاء الله ومعنى قوله لا يستقيم الحديث الا بالراي اي بالمعاني فيه هو انه
لا يقدر المجتهد على استخراج المعاني الشرعية ما لم يكن عنده قوة ادراك تعقل المعقول المعنى المبنا عليه والالحاق
به من غيره لا اقتصاره عليه وقوله ولا يستقيم الراي الا بالحديث لان بعض الاحكام ثابت به فيتعدى الحكم
الى غير موضع النص لا يستقيم الا بمعرفة الراي وشرايطه وايضا لا بد من ادراك المعنى الشرعي المنصوص عليه
وقد يكون فيه نوع خفا يحوج الى تامل واستعمال راي فما لم يكن معه ذلك يضل في فتواه كمن سيل ممن اشتغل
بظاهر الحديث عن صبيين ترضعا من لبن شاة هل يثبت الحرمة بينهما قال نعم عملا بقوله صلعم كل صبيين اجتمعا
على ثدي واحد حرم احدهما على الاخر وكالذي لم يصل اليه حديث القهقهة وسيل عن نقض الوضوء بها ومن اشتغل
بظاهر الحديث اي اكتفى واستغنى عن بحث المعاني وكذا اي اعرض عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر
الحديث وسموا ظاهريا ولما ذكر اصحابنا هم العلماء والربانيون بجمعهم بين المنقول والمعقول وهو في صدد تعليم
طريقهم والارشاد اليها جمع هذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على شرط الايجاز
والاختصار وقد عرفت ان الكلام قد يكون مطنبا بالنسبة الى كلام موجزا بالنسبة الى اخر وقد صنف الشيخ في اصول

الفقه كتابا اطول من هذا فبسط الكلام فوعد ان هذا التصنيف يكون اوجز منه وتوفيق الله عبده ان يجعل
افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه ويرضى
تفويض الامر والانابة الرجوع اليه في جميع الاحوال وتقديم الظرفين لقصد التخصيص كما عرفت في موضعه
قال رح اعلم ان اصول الشرع الى قوله الثلثة اقول اعلم ان علماونا لم يلتفتوا الى قواعد اهل المعقول من
تقديم المباحث المتوقف عليه وانما ذكروا معاني فقهية وقواعد شرعية يبتنى عليها الاحكام الشرعية
ولهذا لم يذكروا شيئا من تعريف هذا العلم وموضوعه صريحا وغرضه وشرعوا في بيان الادلة الشرعية
المستنبط الاحكام الشرعية فقالوا اعلم ان اصول الشرع ثلثة ولا شك ان كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه
سابقا على معرفته منها فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره والشرع هو الاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين اي اظهر وبين
وهو اما ان يكون بمعنى الفاعل او المفعول او اسم لهذا الدين كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وذكر
بعض الشارحين في سبب العدول عن الفقه الى الشرع انه افاد التعميم لانه لو قال اصوله او الفقه افادت
الاضافة التخصيص فقد يتوهم اختصاص الادلة باصول الفقه وهي يستند بها في علم الكلام ايضا وفيه بحث
من اوجه الاول لمنع تلك الافادة مع عدم قوله والاصل في النوع الاول كذا ولين سلم فلا نم الافادة مطلقا
بل من جهة المعاني الاعتبرية بدلالة اللادة وهو غير مشترك بالضرورة فلم يصل التخصيص الثاني على ذلك التقرير
لزم الزيادة على طلب الحاجة وهو غير لازم الثالث انا لم نلزم ذلك ان لو كان المراد المفهوم الاضافي وهو ممنوع
الرابع ان قوله والاصل الرابع القياس لانه اما ان يكون اصلا باعتبار المذكور على الوجه المذكور او يكون اصلا رابعا
باعتبار الفقه لا سبيل الى الاول لان القياس ليس بحجة في النوع الاول ولا الى الثاني لانه غير مذكور فلا بد من النسبة
على انه اصل رابع باعتبار الفقه والا اختل المعنى المقصود من التعميم لان المذكور لما كان الشرع لتوهم انه اصل
باعتباره وليس بمستقيم فنظر الى انه جعل الشرع بمعنى الفقه يحتمل التعميم المقصود والصواب هو ان يقال لو قال اصول
الفقه ثلثة لا يخلو اما ان يراد به المفهوم الاضافي او العلمي ولا سبيل اليهما جميعا اما الى الاول فلان الفقه عنده
عبارة عن علم المشروع بنفسه والعمل به والعمل به والاعمال على ما مر والكتاب والسنة والاجماع بل هو علم لا يتعلق
المعرفة بالمشروع وهي معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها الذي يدل معناه الحقوقي علم القواعد
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية لجواز ان يكون المراد من النصوص الادلة
ومن الاصول القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام ومن الفروع الاحكام الشرعية الفرعية وانما
قلنا انها ليست ادلة الى القسم الثاني لانه عبارة عن معرفة النصوص والنصوص لا تدل على معرفة نفسها واذا عرف
هذا صح ان يكون مراد الشيخ من الشرع المشروع ولا شك في دلالة الادلة عليه فبدا قدم الكتاب لانه حجة من
كل وجه ثم اعقبه السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما وافرد القياس بالذكر لانه فرع
من وجه بالنسبة الى الاصول الثلثة واصل باعتبار نسبة الحكم الثابت اليه وليس هذا بصحيح لان السنة والاجماع
ايضا كذلك والاصوب ان يقال انما افرده بالذكر لان جهة الاصالة فيه ضعيفة فان المشروع سنا ولا احكام
والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل له فيما سوى الاحكام فانضم هذا الى جهة فرعيته المذكورة وضعف
كونه اصلا فافرده بالذكر واحترز بقوله المستنبط من هذه الاصول الثلثة عن القياس العقلي واشار انه الحكم
والاستنباط استخراج الماء من منبع العين وفي العدول عن لفظ الاستخراج اليه تنبيه على الكلفة وتحريض للمجتهد

على بذل مجهوده مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة بالخارج من غير السبيلين لكونه خارجا نجسا من بدن الانسان فالخارج من السبيلين ومثال الاستنباط من السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المذكورة في قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة الحديث ومثال الاستنباط من الاجماع سقوط منافع المغصوب بعلة انها غير محرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور وقيل في حصر الاصول على الاربع ان ما هو حجة في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان الرسول فهو السنة وان كان غيره فان اعتبرت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس قال رحمه الله اما الكتاب الى قوله بلا شبهة اقول قيل القران مصدر كالغفران وهو بمعنى المفروق فيتناول كل ما هو مفروق وقوله المنزل يخرج غيره وقوله على رسول الله يعني محمدا صلى الله عليه وسلم وفي بعض النسخ على الرسول وفي بعضها على رسولنا وهو واضح يخرج الكتب السماوية غيره وقوله المكتوب في المصاحف يخرج الاحاديث وقوله المنقول عنه نقلا متواترا يخرج قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو قوله فاقطعوا ايمانهما وقراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات وقوله بلا شبهة نفي لقول الجصاص وهو ان المشهور وان كان فيه شبهة فهو قسم من اقسام التواتر وفيه نظر من اوجه الاول ان قوله المنقول عنه نقلا متواترا زايد لان القراءات المشهورة كقراءة ابن مسعود وابي خرجنا بقوله المصاحف لان قراءة كل منهما مكتوب في مصحفه لا في المصاحف الثاني انه استعمل المجاز في التعريف لجعل القران بمعنى المفروق وذلك غير شايع الثالث ان المنزل على الرسول اذا كان لاخراج غيره من الكتب لا يكون كافيا لان الكتب السماوية منزلة على الرسول اذا كان لاخراج غيره اذ المراد بها الجنس وليست بالحدود والرابع انه غير منعكس لان الكتب المذكورة لها كتب ولم تصدق التعريف عليها الخامس انه تعريف دوري لان معرفة القران موقوفة على معرفة المصحف ومعرفة المصحف موقوفة على معرفة القران لان المصحف ما كتب فيه القران فيكون دورا السادس انه غير مطرد لان التسمية ليست من القران لعدم جواز الصلوة بها وعدم حرمة قراءتها على الحايض والجنب وعدم اكفار منكرها مع صدق التعريف عليها والجواب عن الاول ان الاخراج بقراءتهما بقوله المصاحف قوله لان قراءة كل منهما مكتوب في مصحفه قلنا لم بل كل من كتب مصحفها كتب كذلك ولين سلم لكن الالف واللام اذا دخلت الجمع ولم يكن معهودا ينصرف الى الجنس وههنا كذلك وعن الثاني بانه تعريف رسمي واستعمال الالفاظ المجازية فيه جايز وعن الثالث على تقدير ان يكون النسخة على رسولنا ظاهر وعلى النسختين الباقيتين يحمل اللام بدلا عن المضاف اليه على تقدير اللام وبالعناية على بان المراد بالكتاب هو المعهود بالحجية في حقنا لانه المعهود معلوم والمعلوم لا يعرف لا نقال هو معلوم بوجه فيجوز ان يعرف بوجه آخر لان التعريف رسمي وهو لا يفيد سوى التمييز عما عداه وذلك القدر معلوم من العهد لان القدر معلوم من حيث الحجية وهو مسبوق بعلوم متنبه على قصد التمييز وعن الخامس بمنع الدور فانه ذكر في الصحاح اصحفت الشيء اي جمعت فيه الصحف فكان المصحف لغة جمع الصحايف لشيء لا جمع صحايف القران فقط وذكر في المغرب انه جمعته مجمع الصحف فعلى هذا لا يتوقف معرفته على معرفة القران بل هو معلوم عندهم قبل نزول القران فسموه مصحفا لانه كان متفرقا في صحايف او لانه سم مجموعه بين الدفتين ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى فيه قال صاحب الكشاف اني رايت دفترا من صاحب الصحيح البخاري ملقوبا عليه المصحف الاول فتعريف القران به لا يكون دورا ومع

رسول الله عم محمد للغلبة عليه في عرفنا والرابع بان بعض لا ينافي المراد هو

وعن السادس بان الصحيح من المذهب انها من القران وانها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور قال ابن عباس رضي الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتدا اخرى حتى نزل عليه جبريل ببسم الله الرحمن الرحيم ولذلك نقلت الينا بين دفتي المصاحف بطريق التواتر ولكن ليست متواترا انها من السورة واما عدم جواز الصلوة بها فعلى رواية التمرتاشي ممنوع فانه ذكر ان المصلي لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى عدمها وهو الصحيح عدم الجواز لشبهة كونها انها تامة واما عدم حرمة قراءتها على الحايض والجنب فلقصد التيمن والذكر كقراءة الفاتحة كذلك واما عدم اكفار منكرها فلانه زعم انها انزلت للتبرك كما في صدور الكتب والصواب ان يقال المختار انه تعريف للكتاب المعهود حتى يندفع الاعتراض الرابع ولا امتناع في تعريف المعهود لفظا وقد عرف الشيخ الكتاب بالحجة في حقنا باسمه وهو القران فقال الكتاب الذي هو حجة هو القران لكن لم يحصل فيه حصا باعتبار اخر من حيث انه يطلق على الكلام النفسي بالاشتراك او المجاز ازاله بقوله المنزل الى اخره ويؤيد هذا قول الشيخ وهو النظم والمعنى دون وهو اسم للنظم والمعنى فانه جعل القران بمعنى المفروق في مطلع التعريف ليكون جنسا كان الواجب ان يقول وهو اسم للنظم والمعنى ولو ذلك جعل القران اسما علما للكتاب لم يحتج الى اقحام الاسم قال رحمه الله وهو النظم والمعنى الى قوله ان شاء الله تعالى اقول قال بعض الشارحين انما اختير النظم على اللفظ ههنا وذكر في تعريف الخاص والعام اللفظ لان اللفظ معناه الرمي يقال لفظت الرحى الدقيق فاحترز عن ذلك تادبا وتعظيما لعبارات القران وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لانه تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القران فلم يجب فيه التادب قال صاحب الصحايف ولقايل ان يقول النظم ايضا يفهم منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب عنه الاحتراز ايضا لان الله تعالى نفى ان يكون شعرا ولان النظم نسبة بين الحروف والنسبة التي بين الحروف لا تطلق على مجموعها ثم الاولى ان يقال عبارة القران قال صاحب الكشف اراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها ثم اجاب عن كلام صاحب الصحايف بان حقيقة النظم جمع اللآلي في السلك ثم استعمل في نظم الشعر لا فتقاره الى حسن ترتيب لتحصيل الوزن يقال نظمت اللؤلؤ اي جمعته في السلك ومنه نظمت الشعر كذا في الصحاح واذا كان كذلك كان استعمال النظم في هذا المحل اولى من استعمال العبارة ويتضمن تشبيه الفاظ القران باللآلي التي هي انفس الجواهر وفيه نظر لان الشيخ يعرض لذلك رد الى من زعم ان مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان المعنى المجرد قران حيث جوز القراءة بالفارسية في الصلوة بغير عذر مع كون القراءة فرضا فيها فرد ذلك بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله واراد به نفي ما يقابله واجاب عن شبهة الزاعم بقوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة قال الوافي تعليلا لذلك كان مبنى النظم على التوسع لكونه غير مقصود بدليل ان القران نزل اولا بلغة قريش فلما تعسر على ساير العرب نزل التخفيف بسوال النبي عم وسقط وجوب رعاية اللغة اصلا واليه اشار بقوله عليه السلام انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف فلما جاز للعربي مع كمال قدرته على لغة نفسه ان يقرا بلغة غيره من العرب فلغير العربي مع عجزه اولى وهذه المسيلة مشكلة ذكر الشيخ في مبسوطه ان نوح بن ابي مريم روى رجوع ابي حنيفة عنها قال وهو الصحيح لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا لانه وصفه بالعربي المنزل وفيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت لا يفيد قوله لانه وصفه بالعربي المنزل لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين قال الله وانه لتنزيل

رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين
اولم يكن لهم آية ان تعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقراه عليهم ما كانوا به مؤمنين
والضماير كلها راجعة الى التنزيل يعني المنزل وهو الظاهر من نظم القرآن لان غيره لا تعقيد لفظي وهو مخل
للفصاحة على ما عرف في موضعه على ان تاويل بعض لا يلزم غيره في دفع ما هو الظاهر وقوله بلسان عربي مبين
ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعليقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا تجوز القراءة بالفارسية والنظر
الى قوله لفي زبر الاولين تجوز واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين
على حالة الصلوة لان حالة الصلوة حالة المناجاة والاشتغال بالنظم حاصل يذهب بالرقة ويحمل الاول على
تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة فان قيل ابو حنيفة في جواز النظم غير لازم يلزم احد الامرين بطلان
تعريف القرآن او جواز الصلوة بلا قرآن من غير عذر لان النظم الذي هو ليس بعربي لا يخلو اما ان يكون قرآنا او لا
يكون فان كان الاول بطل التعريف لانه ليس مكتوبا في المصحف ولا منقولا عن الرسول عم وان كان الثاني
لزم جواز الصلوة بلا قرآن ويمكن ان يجاب عن كل واحد من الشقين اما على الاول فبانا نختار ان يكون
قرآنا قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لا يضر ابا حنيفة لوجود القرآن في زمن النبي صم ولم ينسخ نظمه واما
على الثاني فبانا نختار ان لا يكون قرآنا قوله لزم جواز الصلوة بلا قرآن قلنا تجوز الصلوة لاشتماله على
معنى القرآن لطريق الرحمة والتوهيب والترحم لا التفسير الحاقة بالمنصوص عليه بالدلالة فان وجوب القراءة
باعتبار التذكير والتقريب الترغيب والترهيب والترحم مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فيلحق به وقوله خاصة
بعد ان فيما سواه من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية النظار
قوله مع عدم هذا الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه ان تعالى القرآن هو ما نزل به الروح الامين على
محمد صم وجعل المعنى يعني ان ابا حنيفة جعل المعنى عند العذر ركنا لازما كالتصديق في الايمان فانه ركن
اصلي والاقرار ركن زائد على ما يعرف في موضعه اي في باب الحسن الذي جاء به او في باب معرفة اقسام الاسباب
والعلل من هذا الكتاب او في اصول الكلام وانما اعاد قوله والنظم ركنا يحتمل السقوط لحصته نوع من الوجه
التشبه بينهما وبين التصديق والاقرار وهو ان اظهار التفاوت بينهما حال القدرة كما لتفاوت بين التصديق
والاقرار حالة الاضطرار فسقط كما قيل ان يشبه النظم بالاقرار غير مستقيم لان الاقرار لا يسقط الا حالة العذر
والنظم عنده ساقط في غيرها ايضا فان وجه التشبيه مجرد التفاوت بين الامرين فيهما جميعا قال صاحب البديع
وقولهم النظم ركن زائد غير محصل مع الدخول في الماهية واعلم ان الحقايق الشرعية لها اسام موضوعة باعتبار
ترتيب الاحكام عليها فما كان منها مركبا من امور لا يحتمل شيء منها ان يسقط فهي اركانه مطلقا وما كان مركبا
من امور في حالة ويتحقق مع اقل منها في اخرى مع انتفاء التفاوت والذي قبل السقوط سمي ركنا زائدا اما انه
ركن فلقيام ذلك الشيء به في حالة بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاؤه واما انه زائد فلقيامه بدونه في حالة اخرى
بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفاءه فتسميته ركنا باعتبار قيامه به وزائدا باعتبار ما بينهما من التنافي انما هي بحسب
واصلا الوصفين في التناقض فان كل واحد منهما مسح وهي لا باعتبار واحد للتنافي بينهما انما هي باعتبار حالين
اذ ذاك بل مسح عند جعل عوضا عن غسل بعد جعل عوضه مسحا وهذا لانها ماهية اعتبارية فيجوز ان
يعتبرها الشارع تارة باركان واخرى باقل منها فان قيل فلم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زائدا في الوضوء

فالجواب ان الزايد هو ما اذا سقط الكل بدل والمسح بدل الغسل فليس بزايد قال ره وانما نعرف احكام الشرع
الى قوله احكام الشرع اقول اما صدر الكلام بكلمة انما لان من الناس من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن على مذهب
ابي حنيفة كما تقدم فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط فرد ذلك بطريق التاكيد بقوله وانما نعرف
معرفة اقسامها لان معرفة الاحكام التي تثبت بالكتاب يتوقف على معرفة التاكيد الكتاب والكتاب يقسم الى
النظم والمعنى فيتوقف معرفة الاحكام على اقسامها والظاهر ان المراد من الحكم هاهنا ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة والجواز والفساد وغير ذلك مما يثبت وهو اطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق لكن
لما شاع فيما بينهم صار منقولا اصطلاحيا فصار حقيقة اصطلاحية ويمكن ان يكون المراد من الحكم ما قالوا انه خطاب
الشرع بعاية شرعية مختصة به فقوله خطاب كالجنس وباضافته الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وبقوله بغاية شرعية
خرج الخطاب الذي لا يعرف فائدته عقلية وصحبتها للاخبار عن المعقولات والمحسوسات والغاية هي ما يكون الشيء
به احسن حالا وقوله مختصة به اي بالخطاب معناه ان لا يفهم تلك الغاية الا من الخطاب فيكون للخطاب المذكور اشارة
لا احترازا فانه يفهم منه الغاية فيكون مختصا به فيخرج عنه مثل قوله تعالى غلبت الروم فانه خطاب الشرع بغاية شرعية لكنه
غير مختص به لطوان انه يعلم من خارجه وعلى هذا فينحصر الاحكام باعتبار تنوع الغاية فانه ذات الخطاب واحد
قيل كان الواجب ان يقول معرفة احكام الشرع وما يتعلق بها لكن لما ذكر الاحكام وهي دالة على العلل والاسباب
والشروط بالالتزام اقتصر عليه تعويلا على فهم الاولياء وقيد الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع
احترازا عما لا يتعلق به الاحكام من القصص والامثال وغيرهما فانه لا يكون مما نحن بصدده وقيل هذا التقييد
غير مفيد لان الاقسام الاربعة التي يذكر موجودة في الجميع فذكر الاقسام في الاعم اعم فائدة واجيب بان التقييد لبيان
ان الحاجة الى هذا القدر لا الى الجميع والغرض من القسم بيان اقسام القدر المحتاج اليه قيل فيه نظر لانه عين النزاع
والجواب ان الشيخ قيد الاقسام بما يرجع الى معرفة الاحكام لا الى نفس الاحكام والاقسام على تقدير وجودها في جميع
الكتاب فطريق معرفة الاحكام لا تزيد على الاربعة اما بالاستقراء او بالحصر العقلي كما نذكره وغرض الشيخ بيان ما يحتاج
اليه الاصولي في استنباط الاحكام فصار بحثه عن الاقسام مفيد الجهة فيفيد فالقيد لبيان الواقع لا للاحتراز
قال ره القسم الاول في وجوه النظم الحقه الوضوا اول قيل وجه الشيء طريقه تعالى ما وجهه الامراء طريقهم وكيفية
عنها سباذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله عين الجهة اي الاعتبارات اي في اعتبارات النظم صيغة ولغة
والبيان اظهار المراد وقوله وجوه بيانه في باب الجسيان يشبه ان يكون عطف تفسير لقوله استعمال ذلك النظم
والوقوف هو الاطلاع والوسع والامكان مترادفان او يكون الوسع بمعنى الجهد والطاقة اشارة الى ان المجتهد
يخطئ ويصيب وهو في خفاء مرادة مصيب والا صار ان يقصد من امكن الخفي ويكون اشارة الى ما ذهب اليه
اهل السنة والجماعة من ان العلم بعد النظر الصحيح يفيض عادة بطريق الاحكام لا الوجوب كما ذهب اليه الفلاسفة
لا بطريق التوليد كما ذهب اليه المعتزلة وقوله واصابة التوفيق كالوتيل لذلك واعلم ان الشارحين رحمهم الله
جعلوا هذه الاقسام بعضها للنظم وبعضها للمعنى وبعضهم جعل الكل للنظم والمعنى على معنى ان بعضها للنظم وبعضها
للمعنى وتحيروا في ذكر وتاملوا ولم يتدبروا الاخير وانا اذكر في ذلك ما يسره الله تعالى علي ولا بد في ذلك من
تقديم مقدمتين احدهما ان دلالة الالفاظ ليست بذاتية للدلالة على المتضادين ولتساوي المهويات بالنسبة
اليها فلابد من مخصص وهو الواضع المستلزم للوضع والموضوع له والثانية ان لارادة المتكلم مدخلا في الافادة

بان اللفظ الواحد يقع في الكلام تارة تاكيدا واخرى تاسيسا وطورا توطئة وآخر مقصودا بالذات ومرة حقيقة
واخرى مجازا وليس في ذلك الا بارادة المتكلم فاذا عرف ذلك فنقول المتكلم بخطابه قصد تفهيم ما اراد من كلامه
والمخاطب مبتلى بادراك ما اضمر لخطابه لاجله والغرض ان ذات اللفظ لا يدل على كل مراده وذلك وما رجع الى الوضع
والواضع هو ما يعين من المعنى بتعيين اللفظ بازائه فما زاد على ذلك من الاعتبارات فبواسطة ارادة المتكلم فاذا
حاول المخاطب فهم المراد من كلام المتكلم فلا بد من التحقق عن عوارض اللفظ التي تدل على جهات الدلالة وهو عبارة عن
الاستدلال وهو القسم الرابع وقد جعلوا ذلك من اقسام النظم والمعنى باعتبار معرفة الاحكام لانها معقودة عليه
ثم نظروا الى ما يرجع الى الواضع والوضع وهو ما يدل عليه النظم صيغة ولغة وهو القسم الاول ونظروا الى ما يرجع الى المتكلم
من كونه مقصودا بالذات بحسب درجات قوة الدلالة او توطئة وهو باعتبار جهات البيان بذلك النظم وهو القسم
الثاني ونظروا الى ذلك من حيث استعماله في الموضوع له وغيره وهو باعتبار جهات الاستعمال لذلك النظم وهو
القسم الثالث ولنضرب لذلك مثلا للتوضيح خطاب اقيموا الصلوة لو ورد ثم من هو ممتثل للطاعة واجب العمل وذلك
موقوف على فهم المراد به وهو لا يحصل الا بالنظر في الجهات الدالة عليه وهو الاستدلال والنظر في جهة دلالته على المعنى
اللغوي وجوه النظم والنظر في ان اللفظ مستعمل فيما هو الموضوع له او في غيره وجوه الاستعمال والنظر في انه
اراده ارادة طلبية مقصودة وجوه البيان وهذا المقدار لا بد للفهم منه وان امكن استخراج عوارض اللفظ اكثر
من ذلك فتبين ان انحصار الاقسام في الاربعة فيما يرجع الى معرفة الاحكام استقرائي وان الاقسام كلها راجعة
الى النظم والمعنى لا بطريق التوزيع ثم ان لكل جهة من هذه الجهات يعرض عوارض من اجلها يقبل اللفظ تقسيمات
اخر على ما نذكره ثم من الناس من قال ان لكل كلمة معنى لغويا وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغيا
وهو ما يفهم من جهة هيئة حركاته وسكناته وترتيب حروفه فالاول مثل ما يفهم من ضرب من استعمال الآلة في ذي
في محل قابل له وهو لا يختلف بحال من الاحوال والثاني ما يفهم ذلك مع كونه في الزمان الماضي ويختلف باختلاف تلك
الهيئة حتى لو نزع عليه من حروف المضارع يتغير معناه الى الحال والاستقبال وكذا في الاسم فان رجلا مثلا يدل
بمادته على ذكر من بني ادم جاوز حد الصغر وبهيئته على التنكير والوحدة فاذا ثني او جمع تغير ذلك وكذلك رجال
نفهم منه الاول بمادته والعموم والتنكير بهيئته وفي المشترك نفهم من حروف القرء الحيض ومن هيئته الوحدة وقيل بما يتردد
اذ المقصود في القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شيء آخر كالحقيقة والمجاز والاستدلال فان الغرض فيها
ما يفهم منه مع النظر الى استعمال المتكلم او استدلال السامع وحينئذ ما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة
او وضعا لا فرق بينهما فيما نحن فيه وفيه نظر فان صيغة مخالفة لصيغة النفي مثلا في قوله لا يصلي ولا يصلي
واحدهما وهو النهي يقتضي المشروعية والآخر لا يقتضيها فكلاهما من الصيغة واللغة وفرق لما كان كذلك قال
اما القسم الاول فلانه لم والمادة هي الاول قد ذكرنا ان اللفظ يعرض له عوارض من اجلها يقبل تقسيمات فان اللفظ
من حيث ان الواضع عينه لشيء يعرض له ان تعيينه اما ان يكون لامر واحد او اكثر والاول هو المسمى بالخاص في اصطلاح
اهل العلم والثاني اما ان يعين على وجه يكون كله مرادا او لا يكون كذلك لغرض والاول هو المسمى بالعام عندهم
والثاني ان لم يكن بعض افراده متعينا في بادي النظر فيكون بحيث لو حمل بعضه مرادا بطريق الاحتمال
هو قليل انه هو المسمى بالمشترك وبعد ذلك بالمأول وهي تقسيمات مناسبة يذكرها الشيخ في فصل الخاص والعام وفي القسم
الثاني في اربعة اوجه الى قوله والمتشابه اقول اللفظ يعرض له بالنظر الى ارادة المتكلم المعنى منه جلاء وخفاء وكلاهما

متفاوتان

متفاوتان فكل درجة من ذلك تسمى باسم ضبطا للاعتبارات في استخراج الاحكام من النصوص على وجه الايقان فقد
دلالة اللفظ على ما اريد به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للمتكلم مع كونه قابلا للتاويل يسمى ذلك اللفظ نصا
وان لم يصل الى ذلك بل كان نعطيه او نحوه لذلك سمي ظاهرا والاول ان ازداد حتى يصل الى انه لا يبقى قابلا للنسخ
فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث يقبل التاويل فهو المفسر وكذلك الخفاء اما ان يكون الخفاء بسبب غير الواضع
الواضع بان يوجد لفظ مستعمل في معنى ولفظ اخر مستعمل فيه ايضا ولم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة
الى اخذ الكفن فانه مستعمل فيه قالت عائشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد استعمل فيه ايضا
لفظ النباش ولم يعلم الترادف فيسمى ذلك خفيا واما ان يكون لغير ذلك فان كان ذلك لدليل يعرف به عن ظاهره
فهو المشكل وان كان عدم دليل على احد المعاني فهو مع امكان الاستفسار من المتكلم ولحوق بيانه يسمى المجمل وبدونه
يسمى المتشابه والمراد من المقابل بمقابلة الاضداد بما سنذكره ان شاء الله تعالى قيل اقسام المقابل لا يخلو اما ان يكون
خارجة عن قسم البيان او داخلة فيه وان كان الثاني لزم ان يعد اقسام البيان ثمانية وان كان الاول
لزم ان يعد اقسام النظم والمعنى خمسة واجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان
الاقسام الاربعة في البيان فيكون اقسام المقابل تبعا فلم يذكرها منفردا وفيه نظر لان القول بالتبعية تمنا في القول
بالدخول وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يعد اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم اللفظ والمعنى باعتبار معرفة
احكام الشرع اربعة وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال
والاجمال وهو بهذا الاعتبار يدخل في الاقسام الاربعة وحاصله انها قبل البيان ليست من الاقسام المتعلقة
بمعرفة الاحكام فلم يقل خمسة وبعده منها فذكرها في ذيلها منفردة في حد التنبيه لما اشرنا اليه من انها تقسيمات
مستندة الى اعتبارات عارضة دل الاستقراء على اعتبارها في استخراج الاحكام على سبيل الايقان والقسم
الثالث الى قوله وما يتصل به اقول جهة استعمال اللفظ فيما وضع له او في غيره يعرض لها اعتبار آخر بحسب كثرته
فان كثرة استعمال اللفظ في شيء يورث الوضوح في الافادة فان حصل الوضوح حينئذ لكل واحد منهما بحسبه
فهو الصريح والا فهو الكناية وعلى هذا في الجميع هذا القسم اعني الصريح والكناية فرع للحقيقة والمجاز من
في الاعتبار عنهما والقسم الرابع وهو ما يتعلق بادراك المخاطب يعرض له جهات اربع باعتبار دلالة اللفظ مطابقة
وتضمنا والتزاما فان الاول يسمى عبارة عندهم والثاني اشارة والثالث دلالة او اقتضاء لكن باعتبار فرق
بينهما وهذه جملة ذكرها الشيخ في مجمله وسنبين تفصيلها قيل قسم الله كتابه العزيز الى قسمين بقوله هو الذي انزل
عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فيكون هذه التقسيمات مخالفة للكتاب
والجواب ان مذهب علمائنا مذهب الصحابة والتابعين في تفويض امر المتشابه الى الله تعالى وان الراسخين لا حظ
لهم في معرفة تاويله والمحكم لا يحتاج الى بيان ولا شك ان من اقسام الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان
كالصلوة والزكوة والربا وغير ذلك من الحج وسائر المجملات فصار قسما آخر خارجا عنهما جميعا فاتسع دعوى
الحصر وصح وضع الاسامي باعتبار ما عن لهم من الاعتبارات قال رحمه الله وبعد معرفة هذه الاقسام
بفصله اقول اراد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الاقسام كمعرفة الخصوص والعموم الخاص من قولهم
ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا والعام ماخوذ من قولهم مطر عام الاسماء الاربعة وعلى هذا سائر الاقسام
واراد بترتيب الاقسام ان يعرف المتشارك الراجح والمرجوح فيقدم الراجح على المرجوح وبمعانيها المعاني اللغوية والشرعية

وجواب عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز قد مر في شرح الديباجة واراد بالاحكام الاثار الثابتة بها من ثبوت
الحكم قطعا وظنا ووجوب التوقف وغير ذلك كما ستعرفه مفصلا وهذه الاحوال المذكورة انما هي باعتبار عوارض
تلحق الاقسام السابقة وذلك لان معرفة النصوص اما ان يكون من جهة ما دخل في المفهوم اولا والاول اما ان يكون
مقصودا بالذات او وسيلة اليه والثاني معرفة الاشتقاق لاستخراج المعاني بحسب معنى حسبته وفضله والاول
معرفة المعاني اللغوية او الشرعية او العرفية والثاني اما ان يكون باعتبار ذاته او ما هو خارج عنه فالاول قوة
في دلالة الدلايل من حيث كونه مبنيا للفرض والوجوب او غيره راجحا عند المقابلة او مرجوحا والثاني الاحكام
الثابتة بحسب تلك الفروع فيشمل الاقسام العشرين لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها محتاج
الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في اربعة يحصل منها ثمانون ولكنها ليست ثابتة
في الخارج بل اعتبارات عقلية كما مر قيل في قول الشيخ تسامح لانه انما يكون قسما ان لو كان مورد القسمة مشتركا
والاوزم باطل اذ لا يحكم على ماخذ الاشتقاق بانه خاص او عام او غير ذلك لكن لما كان معرفة الاقسام متوقفة
عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام على الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام لا يكون الا متقابلة
وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون لفظ واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بالعبارة النص
قوله واصل الشرع هو الكتاب والسنة انما عدهما مختصا الذكر في الاصالة مع ما تقدم من ان الاصول اربعة
لان هذه الاقسام لا توجد الا فيهما ثم قال لا يجوز لاحد ان يقتصر في هذا الاصل يعني الكتاب ثم يتكلم في هذين الاصلين
لان الكلام في بيان الكتاب لا السنة وقوله معتبرا ومستعينا وراجعا لحوالة عن التقدير المنصوب في تلوحه وقاله
اما الخاص فكل لفظ الى قوله وبقطع الشركة او دليل لفظ كل منهما غير واقعة موقعها لانها وضعت للافراد
والموضع للتعريف والتعريف للحقيقة واجيب بان في ذكره فائدة وذلك لان كلمة لفظ صارت عامة لاتصافها بما هو
هو وضع فسقط جميع الافراد التي تتصف بهذه الصفة والاسقاط قد يكون على سبيل الاجمال كما في كلمة الجمع او يكون
على وجه الانفراد كما في كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الاسقاط الاجمالي ولزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ
التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد اعني كل لفظ منها بل اللفظ الواحد يكون جزء الخاص فدفع هذا
الوهم بذكرها ورد بان هذا فرع على جواز وقوعه في هذا الحد وبان ما ذكرتم من اتصاف النكرة بالصفة العامة
وافادتها عموم الافراد يقتضي بطلان التعريف بدون كلمة كل ايضا فلا يكون مسوغا لذكرها فان المبطل الشيء لا يصحح
مبطلا اخر له بل الجواب ان يقال هذا التعريف ليس لبيان الجنس وانما هو لامتياز عما عداه والشيء اذا كان له افراد
ويراد تعريفه تعريفا رسميا مع بيان انها ذات افراد كحد الانسان بكلمة كل دلالة على ذلك كذا قال شيخنا
العلامة شمس الدين الاصفهاني واللفظ كالجنس يشمل الموقوف وغيره كالمهملات وقوله وضع لمعنى خرج ما لم يكن
كذلك وقوله واحد خرج المشترك لانه وضع لاكثر منه وقيل خرج به المطلق لانه متعرض للذات فقط دون الوحدة
والكثرة من الصفات وفيه نظر لان المطلق اذا خرج به وليس بعام ولا مشترك ولا ما اول لزم ان يكون وجوه النظم
اكثر من اربعة والحق ان المطلق خاص عند الشيخ كما سنذكره وقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى
واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ منفردا ولا معنى له واحد مع قطع النظر عن ان يكون له
افراد في الخارج اولا وفيه نظر لانه يفضي الى العموم العرفي وفيه كلام على ما سيجيء والاولى ان يقال ان العام ايضا
خرج بقوله واحد وقوله على الانفراد لمعرفة الواحد عما هو اولى واقدم له اعني الواحد الحقيقي الذي لا يوجد في الا
خصوص

11

خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله بمعنى واحد والواحد الحقيقي اولى واقدم من غيره لم يساوله التعريف خصوص
العين فذكره لبيان ان المراد به مطلق الواحد وفسره الشارحون بما ذكرنا اولا والجمع قوله وانقطاع الشركة
قيل تأكيد للانفراد وشان اللازمة لا من سمة الحد وسيما انه تعريف لان الانفراد بالنظر الى ذاته وقطع الشركة
بالنظر الى الغير والظاهر انه تفسير الانفراد بحرف العطف كما سبق سيجي نظيره في كلامه في مواضع ويشير الى ان
الانفراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة في الواقع حتى يكون التعريف شاملا ولا كلام
وما قيل لو قيل المراد بالوضع الوضع الاول كان احسن لان الحقيقة والمجاز داخلين ليس بشيء لما مر ان هذه
الاعتبارات متباينات فلا يمنع ان يكون اللفظ خاصا في معنى وهو حقيقة فيه قوله وكل اسم قيل انما ذكر الاسم دون
اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد بالمسمى لا يكون الا اسما بخلاف الاسم الاول لان الاول عام يكون
بحصل بالافعال والحروف فعلى هذا يكون التعريف الثاني لخصوص العين وافراده بالذكر ثانيا افراد الاول ميلا
من قوله نوع فان من كان يعرف الله ومليكته ويكون المعنى من قوله بمعنى ويسمى في التعريفين واحد وهو ما يدرك علم
اللفظ وقيل الاول لتعريف الاعراض والثاني لتعريف الجواهر والغرض من تعريف كل قسم على حدة الاشارة الى
ان الخصوص يجري في المعاني والتسميات وعلى هذا يكون التسمي في التعريف الثاني غير المعنى في الاول فان المراد
بالاول ما هو كالعلم والجهل والحق اذ احدهما كان كافيا في افادة الغرض ولكن ذكرا تحرزا عن وسعة في العبارة
قال نوع فان اراد به خصوص الجنس فقوله سائر اللغة والمعنى اولا اعلم ان الخاص لا يخلو اما ان يكون له معنى واحد
حقيقة اولا فالاول الخصوص العيني والثاني اما ان يكون مشتملا على كثير متفق وتبين في احكام الشرع اولا
فالاول الخصوص الجنسي كالانسان مثلا فانه يشتمل على الرجل والمرأة وحكم الشرع بينهما متفاوت حتى لو اشترى
عبدا وظهر امة لم ينعقد البيع والثاني الخصوص النوعي كرجل وامرأة لا يقال هذا غير صحيح لان الرجل ايضا
مشتمل على كثير متفق وتبين في الحكم كالمعتوه والمجنون والعاقل لانا نقول كلامنا بالنسبة الى من له اهلية
معتبرة وما ذكرتم من العوارض فان قلت فان الواجب ان تقدم الخصوص العيني لانه هو الواحد الحقيقي اجيب بانه
انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدم وضعا ليناسب قوله فهذا اسان اللغة اي ما ذكرنا
من معنى وحد الاشتقاق والتعريفين بيان الخاص لغة واصطلاحا واما بيان حكمه وترتيبه فسيجي ان شاء الله تعالى
قال والعام اسم العام يعم تنوله باسم الخاص اي قول العام تعالى موضوع لدلالته على الكثرة وهو كل لفظ يسطم جمعا
من الاسماء لفظا او معنى والابحاث المذكورة في كلمة كل ان هي هنا والجواب الجواب وقوله لفظ الجنس وفيه اشارة
الى ان العموم من اوصاف اللفظ دون المعنى والمراد به الموضوع وذكره الخاص اعني ذكره هنا وقوله
سطم اي يستوعب احترازا عن المشترك لانه لا يستعمل العين بل الحقيقة على السواء وعن التثنية وان لها اليستحلفه
تعالى تدل على مثل ساير المتتابعات الاعداد في الخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخنا وراء
العموم ليس بشرط خلافا للعراقيين وعامة اصحاب الشافعي قيل انما فسر الشيخ هنا الاسماء بالمسميات لان
الاسم والمسمى واحد عندنا احترازا عن التسميات فان الاسم قد يطلق على التسمية قال الله تعالى ولله
الاسماء الحسنى والظاهر انه احترازا عن المعاني فان الاسم كما يدل على الشخص يدل على المعنى وفيه احتمال
ان اللفظ الواحد لا يسطم جمعا من المعاني كما سيجي وفيه نظر لما مر على الاول فلانه لا وجود للفظ يسطم جمعا من التسميات
لان التسمية مصدر سمى وهو فعل قايم بالمسمى ولم يوضع لذلك لفظ ينتظمها ولو كان فلا مانع عن عمومه واما على الثاني

وهو قوله فالاظهر فلان المراد بالمعنى ان كان ما يفهم من الاسم فلا فرق بين المسمى والمعنى وان كان المراد به ما يكون مدلول
والجهل فان تفسيره بالمسميات ما حاصله ايضا الصدق الحسي على ما يفهم منه نحو المسمى العلم ومسمى الجهل لا يفهم منهما ولعل
تفسيره بالمسميات لمعنيين احدهما ان العام مثل زيد ومن مثله لو اسقط جمعا من الاسماء كزيد بن زيد وزيد مثلا وكل
اسم منها حاصل حال عدم لزم كون الشيء شاملا لاضداده وهو قبيح والثاني ان من وما مثل يشملان جميع المسميات
باي اسم كان من حيث انها افراد فيها كثرة لا من حيث ان كل واحد مسمى باسم خاص وذلك ظاهر فلو لم يفسر
بالمسميات لزم المحال ولم يصدق التعريف على القسم الثاني ولفظ معنى في قوله ومعنى قولنا من الاسماء يعني
من المسميات زائدة لعلها وقعت سهوا من الكتاب قبل التعريف ليس بجامع لان النكرة المنفية والنكرة اذا اتصفت
بصفة عام عامة كما سيجيء ولم يشملها التعريف اذ هي ليست بلفظ ينتظم جمعا بالوضع بل عمومها عارض واجيب
بان البيان لتعريف العام حقيقة وعموم النكرة المذكورة مجازي فانه اريد بها غيرها وضعت له وهو العموم
بقرينة النفي والصفة العامة ولئن سلمنا ان عمومها صحيح فلا يقدح في صحة الحد لان الحد لبيان العام
صيغة لغرضهم مورد والقسمة للمطلق العموم وعمومها ليس بالصيغة وفيه نظر لان ما دخل في اقسام النظم هو مطلق
العام والتعريف لاجله فان اللام فيه للعهد وايضا التعريف انما يكون للكل لا للجزئيات والصواب ان يقال
ما المراد بقولكم النكرة غير موضوعة للجمع من المسميات انها غير موضوعة مفردة او مركبة مع حرف النفي والصفة
العامة لا ولا يتم لكن لا يلزم خروجها من التعريف والثاني ممنوع فانا نختار ان المركبات موضوعة قوله
ومعنى قولنا لفظا ومعنى هو تفسير الانتظام انما ذكره لئلا يتوهم ان التعريف مشتمل على ما يا فيه من كلمة او
فان التعريف قد تم بعد قوله جمعا من الاسماء لكن الانتظام على نوعين لفظي ومعنوي فبين ان المراد
به كلا نوعيه فليس فيه مجاز بذكر الانتظام وارادة بعض معناه وقوله كلمة عمية اي طويلة فانها اذا طالت
كثرت اجزاؤها والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العموم فاول درجاتها البنوة ثم الابوة ثم الاخوة
ثم العمومة فانها تنتهي ويتوسع وليست بعدها قرابة اخرى اذ سائر القرابات فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت الحرمة
الى العمومة ولم يتعد الى فروعها ولم يتعرض الخؤولة لان الاصل في القرابة الاباء اذ النسب الى الاباء وهو كالشيء اي العام
المعنوي كالشيء وكان ايراده لدفع قول القاضي فانه يجعله لفظيا ولدفع بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم يجعلونه
مشتركا لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق واختار الشيخ ان يكون عاما معنويا لانه يتناول كل موجود باعتبار
معنى واحد وهو الوجود وان كان كل موجود باسمه الخاص وقوله عندنا قيل يتعلق بقوله اسم عام وقوله
شيء ولا يتناول الحد ومنع الاول بكونه لدفع الاشتراك وفي الثاني لبيان المذهب قال وقد ذكر الجصاص العام
الى قوله فالصحيح انه سهو اي نقل الشيخ تعريف الجصاص لبعيد ان المعاني لا عموم ويدفع ما دل على ذلك في كلام
الجصاص بانه قال العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني بحمل او هو نظاهره لتقييد دال المعاني ونسبه الى التسمو
اي واحد صاحب التلويح وغيره فقال لان المعاني لا يتعدد الا عند اصلا وانما تتغاير وعند اختلافهما وتغايرهما لا يسعها
لفظ واحد والمعاني لا يسعها لفظ واحد اما الاول فلان المعنى هو الصورة العقلية وما يحصل في العاقل من صورة
شيء فهو الحاصل منها في غيره فان ما يحصل من صورة الانسان في عاقل عند تعقله هو الحاصل منها لغيره عنده الفرق
واما الثانية فظاهرة فانه تعدد اصلا في المعاني كالانسانية والفرسية مثلا لا يمكن ان يكون لها لفظ واحد يسعهما
كما في الاسماء فان كل واحد منها اسم زيد وزيد معنى زيدون ورجل ورجلا ورجل معنى رجال بل ان دل عليها يكون

بطريق الاضمار وذلك يسمى مشتركا وقد ذكر الجصاص بعد ذكر العام ان المشترك لا عموم له فثبت انه سهو والسهو
ما ينتبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ لا ينتبه صاحبه او ينتبه بعد اتعاب او ما ول وتاويله ان المعنى او المعاني
لا تتعدد محله سمي معاني بمجاز الاجتماع محاله فيكون من حيث اطلاق الحال على المحل وكن كان الواجب ان يقول والمعاني
لان المراد بها في محالها وهي المسميات التي قد فرغت الاسماء بها فيكون الاسماء والمعاني عبارتين عن معنى واحد
وكلمة او لاحد الشيئين حينئذ فيصير قوله جمعا من الاسماء او المعاني جمعا من الاسماء او الاسماء وذلك فاسد
فثبت انه سهو هذا توجيه كلام الشيخ وهذا الكلام في غاية الصحة والسداد لكن اشتبه على كثير من الناس
فانهم ذهبوا الى ابداء فارق بين الشيئين والحاصل في جواز عموم الاول دون الثاني مع ان كل واحد منهما يتناول
افرادا باعتبار معنى هو الوجود في الاول وشرا له صانه في الثاني ولا علينا ان يوضح ذلك وان كان فيما ذكرنا
كفاية للعاقل وذلك ان ترتيب احكام الشرع انما هو على الاشياء الموجودة في الخارج فما ليس بموجود منها
فيه لا يترتب عليه حكم الشرع لعكس النقيض والعام لا بد له من كثرة وهي انما يكون بالافراد وان كانت
خارجية وهي بحيث اذا اطلق عليها اللفظ كانت مراده كافراد الرجلين والشيء فهو العام عندهم حقيقة وان
كانت ذهنية ولا تحقق له في الخارج من حيث هي الا في ضمن الجهاد اذا اطلق اللفظ عليها لم يكن مراده بل داخلة
في الارادة فليست بعامة عندهم حقيقة كالانسانية والخصب فان عند الاطلاق على الانسانية زيد وحصب
شيء معين لم يكن المعنى المخصوص مرادا بل داخلا في الارادة واعتبار ذلك عاما مبطل للاستدلال بالعمومات في بعض
العمومات لان الاستدلال بها انما هو لما اداخل فيه فان ذلك بطريق الاشارة فلم يعتبر فان قيل ما اعتبر
من الافراد يكون العموم من اوصاف المعنى وهم صرحوا بخلافه فالجواب ان صاحب البديع من اصحابنا ذهب
الى ذلك وجعل اطلاق العموم على اللفظ بطريق الوصف وفيه بحث لان الغرض استدلال العموم فيما يحكى فيه
من نظم الكتاب يجعلوه اصلا لتوقف المعنى عليه وان كان في الواقع مسبلة اليه فاطلاق العموم على المعنى ليس
بمناسب له وصاع العموم وهذا لان العموم باعتبار ارادة المتكلم المعاني والالفاظ وسيلة لبيان مراده واما
بالنسبة الى السامع فهو باعتبار الالفاظ لان ارادة المتكلم امر باطن لا يدرك الا بالالفاظ وهو ظاهر وكلمات
وقع لي في الاعتبار مشرح المنار في الفرق بين قولهم العام المعنوي وقولهم المعنى لا عموم له ان المراد من قولهم العام
المعنوي هو الكلي الطبيعي ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلي بعد كونه كليا ولا احد واحد وهو ان احكام الشرع
انما تترتب على الامور الموجودة والكلي من حيث هو كلي لا تحقق له في الخارج فلا يكون معتبرا بخلاف الكلي الطبيعي
فانه موجود في ضمن الاشخاص والذي وقع ههنا اولى لكونه اقرب الى القواعد واوفق للاصطلاح قال
وانما المشترك الى قوله ماخوذ من الاشتراك اقول المراد بالمشترك هو المشترك فيه لان المفهومات مشتركة
والصيغة مشترك فيها كذا قيل وفيه نظر لجواز ان يجعل مفهوما اصطلاحيا ومنع اسماء المشترك فيه كالقاضي
والحث كل وما يتعلق به قد مر فلا حاجة الى الاعادة قوله لفظ كالجنس وقوله الوضع لكونه مفهوما ما يتوقف
معنى من المعنى الحاصل في الخليقة كما تفضل الجنس غير المحدود والمراد من المعاني معنيين فصاعدا ليلا يخرجه الفرق والجود
وغيرهما وقيد المعاني بالاختلاف ليخرج العام وقوله او اسما معطوف على قوله معنى فيعود به كلى لفظ يحتمل
اسما من الاسماء على اختلاف المعاني بحال كونها محلا لمعانيها وقوله على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة حال
من المعاني والاسماء جميعا وللاحوال شروط فقيد بها احترازا عن المعاني او اسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت

الا واحد من المعاني او الاسماء وقوله مرادا تميز والضمير في به راجع الى اللفظ وانما اورد القسم الثاني وان كان
الاول كافيا في الاحتراز عنه لما قال العلامة شمس الدين الكردي لو ان لفظ العين انا كان موضوعا بازاء لفظ الشمس
والينبوع وغيرهما فهو نظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهوماتها فهو نظير اشتراك المعاني فالمحدود
المشترك لكليهما صحيح وعلى هذا يكون كلمة او داخلة في المحدود لا في الحد فلا يفسد التعريف وبهذا الان الفصل مساو للحد
واقسام هذا النسائي وبين اقسام الاخر وقيل المراد باشتراك المعاني اشتراك الصفات كالبائن يحتمل الاشتراك فيه
البينونة والبيان والبين وهو في الحقيقة راجع الى الاول وقيل المراد بالمعاني المعاني الذهنية كالعلم والجهل وبين
الاسماء المسميات اي الاعيان الخارجية كالموتى والقرء وفيه نظر فان العلم والجهل ليسا الا افرادا لو قدرتهما باعتبار
المعاني الى الرجوع الى الاول وقيل في هذا التعريف نظر من وجهين احدهما ان معاني المشترك كلها موضوعة له فان قولنا
عين الباصرة وعين الشمس والميزان وعين الماء والدينار والجاسوس والديدبان باعتبار كونها موضوعا لها اللفظ
لا من محتملاته والثاني ان التعريف منقوض بالخاص مثلا لاسد مثلا فانه لفظ محتمل لمعنى من المعاني المختلفة وهو الرجل
الشجاع مع انه لا يسمى مشتركا ويمكن ان يجاب عنه بان نعتبر كلا من كل لفظا وضع لمعان مختلفة احتراز الا انفراد بواحد
من الجملة وبه يندفع الاشكال لان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الخاص ليس بموضوع للمعاني المختلفة وتحقيق
هذا ان المشترك انما يتصف بوصف العموم في ما دام منتسبا الى الوصفين ومعناه اذ ذاك انه لا يتجاوز ومعلوم
غير مجموع بينهما كالقرء مثلا فان معناه مشترك ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما ويحتمل تخصيصه بواحد منهما
بنصب دليل يدل على ذلك صريحا مثل ان يقال القرء بمعنى الحيض واستعمالها كما في قوله القرء لا بمعنى الطهر فحينئذ يتغير ما ولا
ويكون دلالته على الحيض بالتعيين كان الوضع عينه بازائه بنفسه وهذا معنى قوله احتمل معنى من المعاني وانما فصل
قوله ومثل الموتى والقرء عما قبله لان ما قبله مشترك بين الامور الغير المتضادة كلا وفي ذلك واقتصر الشيخ
بالمثالين عن بيان دليل جواز وقوع المشترك وهو ان وقوعه في القران لان لفظ القرء واقع في القران والوقوع
دليل الجواز واحتج بان فايدته وقوعه مع ان التكليف بغير المعلوم ممتنع لما بينها في المتشابه لان الخلاف في الحث به
ليستلزم الجواز في المشترك لكونه غير قابل للادراك في دار التكليف على المذهب الصحيح وما جاز في غير القابل فلانه
يجوز في القابل اولى وقوله من الاسماء متعلق بما ذكر من الامثلة والاسم ولا عموم لهذا اللفظ الى قوله للمشترك عموم
اول اصطلح العلماء في عموم المشترك فذهب علماؤنا وجماعة من محققي الشافعية وجماعة من المعتزلة كابي هاشم
وابي عبد الله البصري الى نفيه وذهب الشافعي والقاضي ابو بكر وجماعة من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد
الى الى جوازه بشرط ان يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد بدعليه فانه يمتنع الجمع بينهما
وفصل ابو الحسين والغزالي فقالا لا يصح ان يراد باللفظ الواحد معنيين بوضع جديد لانه يصح الملاقاة عليه لغة وحده
او مجازا وعلى هذا النحو من الخلاف اختلفوا في الجمع بين الحقيقة والمجاز اوسوا كانا اثباتا كما اذا قيل للمرأة اعتدى
بالقرء الاقراء او نفيا كما اذا قيل لا تعتدى بالاقراء ودعا عمم في طرف النفي سوا كان نفيا او وجها لبعضهم قال
بنفيه في طرف الاثبات فان شمس الائمة قال في المبسوط وشرح الجامع الكبير في النفي واستدل بقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم والنهي دافع على العقد والوطي والحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان نقيضا للاثبات
الجمع بين المعنيين فالنفي لذلك والا فلا ولا نسلم ان النكاح مشترك بل هو حقيقة في الوطي مجاز في العقد ولا يلزم
ما لو حلف لا يكلم موالي فلان فانه يتناول الاعلى والاسفل وهو تعميم للمشترك لان ذلك ليس لوقوعه في النفي لان

الكامل على اليمين بعضه وهو غير مختلف فيصير بذلك المعنى كالشيء يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد
كذا في اصول شمس الائمة وفيه نظر لانه يفضي الى جواز ارادتهما فيما يصح الجمع بينهما ولسنا نقول به الا اذا جعل
بمعنى ملازمه ان حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين الى مجاز تعميمها وهو ان يكون المولى من تعلق به عتق
وهذا المعنى يعم ما يتناول الاعلى والاسفل ثم ان الشافعي رحمه الله ذهب الى انه اذا صح الجمع بينهما وتجرد عن القرينة
الصارفة الى احد المعنيين وجب حمله على المعنيين وليس كذلك عندنا كما مر ومن المعتزلة على الجواز ثم صحة
الجمع بينهما ان يتناول اللفظ الذي له معنيان اذا ورد منسوبا اليه فاما ان يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين
او لا مع الاول يصح الجمع بقوله العين مثمرا او اريد بالعين الجارية والذهب وفي الثاني ان كان قابلا للتوزيع
بالنسبة الى المعنيين وكذلك كما في قوله ان الله وملائكته يصلون على ما نذكر وان لم يكن مثل ان يقال العين في هذا
الخبر ويراد بالعين قرص الشمس والذهب فلا يصح الجمع استدل الشافعي رحمه الله على الجواز بالوقوع في قوله ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة فانه
اسند الى ضمير الله والملائكة ولا يمكن ان يكون الرحمة وحدها مرادة لامتناع اسنادها الى الملائكة والاستغفار
كذلك لامتناع اسناده الى الله تعالى واعمالهما باطل وارادة غيرهما كذلك لان الاصل عدمه فثبت كونهما مرادين
ويتوزع المنسوب اليه اعني الضمير في يصلون على الله والملائكة فالنسبة الى الله ينسب اليه الصلوة بمعنى الرحمة وبالنسبة
الى الملائكة بمعنى الاستغفار وفي قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ووجه الاستدلال به انه اسند السجود الى هؤلاء المذكورين
والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع والاهمال باطل ووضع الجبهة باطل بالنسبة الى الشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر منتف والخضوع وحده كذلك لئلا يضيع تخصيص كثير من الناس لان المراد هو الخضوع
القهري وهو شامل لجميع المخلوقات وارادة غيرهما باطلة لان الاصل عدمه ولانه خلاف الظاهر فتعين ان يكون
المراد وضع الجبهة والخضوع فيكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه ولنا ان الاصل في اطلاق اللفظ على
المعنى ان يكون جاريا على وفق الوضع واطلاق اللفظ المشترك على معنييه ليس بجار على وفق الوضع واطلاق
اللفظ المشترك على معنييه ليس بجار على وفق الوضع فلا يكون اصلا اما الاول فلان الغرض من الوضع الا افهام واطلاق
على خلاف ذلك مخل للافهام واما الثانية فلان الواضع لم يضع المشترك للمعنيين دفعة واحدة فاذا ما قرر المشترك
في استعماله فيهما يكون مخلا وما كان على خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة في حمل المشترك على معنييه
لانه اذا تجرد عن القرينة وكان الجمع بينهما صحيحا فقد دعت الضرورة الى الحمل عليهما لئلا يؤدي الى الترجيح
بلا مرجح او الاهمال لانا نقول الضرورة انما تتحقق ان لو كان الفهم المفصل لازما وليس كذلك فيكون الكلام
مقصودا ولا حاجة الى الحمل ولنا ايضا ان مجوزي المشترك اطبقوا في جواب من قال ان فايدة المشترك لا تعداد
الافهام لسريان البيان لظهوره دليلا يدل على تعيين البعض ونيل الثواب بالاجتهاد في التامل ويدل على الاجمال مع
واذا كان في معنييه فما يد تحمل فايدة اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالي والعقول بالعموم ينافي ذلك فانه
فايدة لم يبق فايدة هذا خلف ونقول لا الاية فالجواب عن الاية الاولى انها لما لم يرد بها واحد منهما بل اريد
به الاعتناء باظهار الشرف الذي هو القدر المشترك بينهما فلم يلزم ان يكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه بل
يكون مستعملا بطريق التواطؤ ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اي ان الله يصلي وملائكته يصلون بدلالة ما بعده وعوض

بان دليلكم وان دل على جواز ان يراد بقوله يصلون الرحمة والاستغفار لكنه عندنا ما ينفيه وهو استلزام ارادتهما
اسناد المجموع الى الله وكذا الملائكة وهو باطل واجيب عن جوابنا الاول بان اطلاق الصلوة على الاعتناء باظهار الشرف
مجاز لعدم وضع الصلوة له شرعا وعرفا ولغة وهو خلاف الاصل وعن الثاني بان الاصل عدم الحذف وعن المعارضة
بانا لا نم لزوم كون المجموع مسندا الى كل من الله والملائكة بل يوزع لان المسند اليه ضمير متعدد كما مر والجواب عن الاول
انا لا نم عدم وضع الصلوة للاعتناء باظهار الشرف عرفا ولئن سلم فلا نم ان المجاز على خلاف الاصل عند وجود القرينة
وهي موجودة فانه عدم صحة اسناد المذكور الى كل واحد من المسند دليل عليه فان لم يثبت كونه دليلا فلا اقل من ان يكون صالحا
وبه سقط الاستدلال وعن الثاني بان الحذف خلاف الاصل بلا دليل وقد بينا وجه دلالته وعن جواب المعارضة
بان هذا الضمير مبتدا معنى وتوزيعه على الاحاد المختلفة الحقائق ممتنع والجواب عن الاية الثانية ان المراد بالسجود
الخضوع المشترك بين الجميع فيكون استعماله بطريق التواطؤ ولان حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكانه قيل يسجد
له من في السموات ويسجد له من في الارض ويسجد له كثير من الناس ولم يكن استعمال اللفظ المشترك في معنييه
دفعة واحدة ولان كثيرا مرفوع بفعل مضمر دل عليه الفعل المظهر واورد على الاول بانه لو كان المراد هو الخضوع
فقط لزم التكرار وان يكون لتخصيص كثير من الناس فائدة واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان قوله ومن في الارض شامل للناس فذكر كثير من الناس يكون تكرارا والسجود بمعنى الخضوع لا يكون
مختصا بكثير من الناس بل هو شامل للكل فتخصيصه ضائع واما انتفاء اللازم فظاهر وعلى الثاني بانا لا نم ان حرف
العطف بمثابة تكرار العامل ولئن سلم فهو بمثابته بعينه وعلى الثالث بانه خلاف الاصل والجواب عن الاول اما
انتفاء اللازم فان قيل هذا التكرار ليس بمستنكر كما في قوله تعالى قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل
وميكائيل وعلى هذا لا يكون ذكر كثير من الناس ضائعا فانه يحتمل ان يكون الخضوع بالنسبة اليهم الخضوع الاختياري
فتخصيصهم في الاول باعتبار الخضوع القهري وتخصيصهم بالذكر باعتبار الخضوع الاختياري وعن الثاني بان حرف العطف
لو لم يكن بمثابة تكرار العامل لجاز في قول الرجل لمعتدته وزينب طالق ان لا يقع بوقوع طلاق زينب واللازم باطل بالاتفاق
والملازمة ظاهرة قوله ولئن سلم انه بمثابته فهو بمثابته بعينه باطل لانه لا يمكن ذلك في مثل قوله جاءني زيد وعمرو لان
الوصف القائم بمجيء لا يمكن ان يكون بعينه قائما بمجيء اخر وعن الثالث كما مر والى هذا تعارف المجمل الى قوله سنبين
ان شاء الله تعالى اما المشترك فيفارق المجمل لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل في معنى الكلام لغة فالمشترك
ليس بمجمل اما الاولى فلان المشترك لفظ يحتمل معنى من المعاني المختلفة على وجه يكون مرادا وما لا يحتمل الادراك
لا يكون مرادا واما الثانية فلانه لا مدخل للادراك اللغوي في المعنى الذي يكون ثبوته شرعيا او فيما انسد باب الترجيح
فيه لغة قيل انما تعرض الشيخ لذلك لان بعض من صنف في هذا الفن جعل المشترك من انواع المجمل فنفاه بقوله وهذا
تعارف المجمل وفرق بينهما بوجهين احدهما ان قسما من المشترك لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهو من اقسام المجمل
دون ما يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل الا انه ذكر المجمل الفا ان ليس بينهما فرق والثاني ان المشترك مما يمكن الوقوف
على المراد منه بالتأمل فان لم يمكن لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يجوز ان يكون اللفظ الواحد مجملا
ومشتركا وعلى الثاني لا وكلام الشيخ يشير الى الوجه الثاني لا الاول بناء ولذا فارق مغاير والوجه الاول اوجه لدخول
هذا القسم في الحد ولعدم تمكن هذا القسم من المشترك الا بمكن الحد فانما هذا اقوى مما ذكروه في هذا الموضع وفيه نظر لان
دخول القسم الثاني في حد المشترك لا يستلزم صحة الوجه الاول لان دخوله فيه انما هو باعتبار كونه غير [illegible] باعتبار كونه مجملا فان

الاول

الاول باعتبار الدلالة اللغوية والنظر في اللفظ من هذا الوجه من وجوه النظم والثاني باعتبار معنى زائد على ذلك وهو
انسداد باب الترجيح لغة فالمشترك هو المجرد عن ذلك الزائد والمجمل هو الشيء مع انضمام الزائد اليه لا يمكن ان يكون
هو الشيء وحده وهذا نظيره ما اذا اوصى رجل لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه ومات قبل البيان ان الوصية
باطلة لان المولى مشترك بين الاعلى والاسفل وعمومه ممتنع ولا مرجح في الترجيح كذلك الامام [illegible] انه قصد مجازاة الاعلى
وشكر نعمته او اتمام نعمته على الاسفل وفات البيان منه بموته فقطع النظر عن تحصيل الموصى وبالنسبة اليه مشترك
ومعه بالنسبة الى السامع مجمل واحد مما عين اللاحق بالضرورة واما المجمل الذي يكون بمعنى زائد شرعا كالصلوة والزكوة
فانهما اسمان للدعاء والزيادة لغة وليسا مرادين شرعا بل المراد امور قد تشتمل على الدعاء والزيادة حاصة لم تعرف
له المجيب وهو وارد ايضا لدخوله تحت حد المشترك لان قوله كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة على وجه لا يثبت
الا واحد من الكل مراد به صادق على الصلوة والزكوة مثلا قبل البيان فيكون مشتركا فصار المجمل بقسميه مشتركا
وهو الذي ذهب اليه المخالف فالحق ما ذكرنا وهو مراد الشيخ قال واما المؤول فيرجع الى قوله وهذا باطل قوله
المؤول لغة اسم مفعول من التأويل وهو مأخوذ اي مشتق من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته
لانك لما تأملت في موضع اللفظ [illegible] فاخذت سياقه وصرفت اللفظ الى بعض المعاني خاصة فصار ذلك عاقبة
الاحتمال بواسطة الراي اي التأمل في ماخذ اشتقاقه قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اي عاقبته وقيل
التأويل لغة الترجيح وفي الاصطلاح اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن دون سائر احتمالات اللفظ
واما المؤول في الاصطلاح فهو الذي ذكره الشيخ بقوله ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي قيل فقيد
بقوله من المشترك وبغالب الراي فيما غير لازم فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة
كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا ايضا كذا في الميزان والتقويم واصول ابي اليسر وغيرها وكذلك الظاهر والنص اذا حمل
على بعض محتملاته يسمى مؤولا بلا خلاف فتخصيص المؤول بالمشترك المعنوي وهو ما فيه خفاء واحتمال الا [illegible]
المعاني فيه وتقييده بغالب الراي على الظن فيدخل في الحد جميع اقسام المؤول ويكون تقديره كل ما لو ترجح فيه
بغالب الظن وقال بعضهم الاولى ان يحمل قوله من المشترك ابدا لاعتباره بما فيه خفاء او احتمال الا ان الاسم ليس
فان الظاهر والنص يحتملان التأويل وليس فيهما خفاء وكذا في الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المشترك
الذي سبق ذكره هو المراد لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى قال صاحب الكشف
وفي الحسيمات تبين لي سر هذا الكلام ويمكن ان يقال ان المؤول المصطلح ليس الا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الراي الا ان المشترك اللغوي ولا المجمل والاعتراض بالخفي والمشكل والمجمل غير وارد لان البيان ان كان قاطعا
يسمى مفسرا بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مؤولا وذلك بوجوه اما اولا فلان سياق المجمل اذا كان غير
قاطع فالحكم بعده مضاف الى النص وهو قطعي فيكون مفسرا وعلى هذا كانوا من المحققين كذا في غيره واما ثانيا
فلان البيان يخرجه عن حيز الخفاء بالضرورة فان كان قاطعا فهو مفسر وان كان غيره لحقه ان يكون نصا لان كلا
منهما من اقسام البيان والتأويل [illegible] من البيان واما الاول فلا مدخل له في هذا القسم لانه من وجوه النظم
واما ثالثا فلان قولهم الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته بنصوصها ولا المحدد اما ان يراد بذلك البعض ما ساق
له المتكلم كلامه اولا فان لم يكن فهي يبقى المقصود [illegible] وان كان فلا نم انه بالنسبة اليهما [illegible] واظهر ان المؤول
المصطلح ما عرفه الشيخ لا غير وان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال عن بعض وجوهها بيان قطعي او ظني ليس بمؤول المصطلح

ولم ينقل عن الشيخ خلافه واصطلاح غيره لا يلزمه فان قيل فما وجه قولهم النص يحتمل التاويل فالجواب ذلك قول من يتكلم
في توزيع الاقسام بدليل الحصر وقد عرفت انه استقرائي كما مر وما وقع منه في عبارة الشيخ مراده التاويل اللغوي وبيني
الكلام فيه وانما عد المأول من اقسام النظم مع ان المراد يثبت بالراي لما ذكرنا ان المشترك بعد نصب دليل على تخصيص
احد المعاني يصير كان الواضع عينه بازائه بنفسه فجعل هذا مغنيا عن التطويلات الغير المفيدة المذكورة في الشروح
قوله وليس هذا كالمجمل لبيان الفرق بين التاويل والتفسير فان المجمل الذي عرف بعض وجوهه ببيان المجمل صار مفسرا
مكشوفا لان المتكلم اعلم بمراده مما يعقل به من غيره واما المشترك الذي عرف بعض وجوهه فما كان بالراي فقد كان يكون
ذلك البعض مراد المتكلم وعلى هذا يبتني الفرق بين التاويل والتفسير قال ابو منصور الماتريدي التفسير هو القطع
بان المراد فان قام دليل مقطوع به على المراد فهو تفسير صحيح وان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به على المراد فهو تفسير
بالراي فهو حرام لانه شهادة على الله بما لا ياذن من ان يكون كذبا فاما التاويل فسائغ فاتبة الاحتمال بالراي دون
القطع وهذا اختيار الشيخ على ما يشير اليه كلامه وهو معنى قولهم التفسير للصحابة والتاويل للعلماء فان الصحابة رضي
شهدوا احوال التنزيل وسمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يقولون بالعلم وغيرهم بالراي وتركيب س ف ر كيفما كانت
دائر مع معنى الكشف كما اشار اليه ومنه السفر لانه يسفر عن اخلاق الرجال والسفير لانه يكشف عن مراد اثنين
وسفر البيت اي كنسه ومنه السرقة ضد التفسير والتفسير اي الكشف والاظهار وهذا الخط ذكرنا في معنى التفسير
من القطع معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار اي من اجتهد واول كلام
تعالى وقضى بتاويله على ان ما اوله اليه هو مراد الله تعالى اتخذ النار من لا الا انه في نفسه صاحب وحي وفي هذا
الحديث ابطال قول المعتزلة ان كل مجتهد مصيب لانه يستلزم ان يصير التاسس بالاجتهاد تفسيرا او قطعا على صحيح مراد
وذلك انما يكون بدليل مقطوع وما ثبت بالاجتهاد ليس كذلك ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ نظر فانه قال المجمل
اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع مثل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا
اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا وهو منقوض بالمجمل الذي عرف بعض وجوهه بخبر الواحد فانه
لا يسمى ذلك مفسرا بل انما يسمى ماولا وايضا لما عرف مع انه عرف بيان المجمل وقوله لانه عرف بدليل قاطع غير مفيد لانه
من المدعى والجواب ان المجمل الذي عرف بعض وجوهه بخبر الواحد الظاهر انه كان ليس يكون من الكتاب [illegible] لانه
بيان المجمل وكلام الشيخ في ذلك سالما انه بيان المجمل بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لكن
لا غ انه لا يسمى مفسرا لان الحكم بعد البيان مضاف الى المجمل وهو قاطع سلمناه لكن بعد البيان مضافا الى البيان لكن
لا غ انه غير قاطع لانه انما يكون غير قاطع اذا كان تعين وابدائه واما عند انضمامه الى القاطع فممنوع قال واما القسم
الثاني فقوله كالظاهر في الاصل اقول اعلم ان الاقسام المذكورة منها ما يتعلق بالمفردات كالتي تقدمت من الاقسام
الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالذي نحن فيه ولهذا قال الاسم للكلام وهو كالجنس يشمل الحد وعقيبه نصا
والمفسر المحكم وخفيا مع اضداده فاذا ظهر المراد له السامع يعني الظهور اللغوي فمعنى لا يلزم تعريف الشيء بما هو مثله
في المعرفة والجهالة جزء الثاني واذا قال بصيغته جزء الاول يعني لا يلزم ومعناه ان يعرف معناه اللغوي للسامع الذي
هو من اهل اللسان بمجرد سماع الصيغة من غير تامل وذلك كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فانه ظاهر في الاطلاق
وكقوله تعالى واحل الله البيع فانه ظاهر في الاطلاق قال واما النص فما ازداد وضوحا بمعنى [illegible] في صيغته اقول اراد
ان النص شيء ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم بان يسوق الكلام له ولقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع

لشموله

لشموله المفسر لانه يصدق عليه انه ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم كما في تخصيص العام مثلا والجواب ان المفسر
ما يكون الوضوح فيه على وجه لا يبقى احتمال التاويل والنص ليس كذلك وحقيقة ان تعريف الاعم لا ينتقض بالاخص فانا لو قلنا
الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة غير صحيح لصدقه على الانسان لان الانسان هو كذلك مع كونه ناطقا ولقائل
ان يقول لو صح هذا التعريف لزم المحال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المفهوم من اللفظ بالصيغة مع
انضمام ارادة المتكلم لما ساق له اليه كقولك جاءني زيد فانه ظاهر باعتبار ما فهم من الصيغة ونص باعتبار انه دل على ما عني
من المتكلم وهو ما اراده وساقه له من ثبوت النسبة بين الشيئين وح يلزم زيادة الشيء على نفسه وهو محال
ويلزم منه انتفاء التباين في الاقسام والجواب ان الاصل فيهما ثابت باعتبارين فمتى اعتبر جهة الصيغة حكم بكونه ظاهرا
ومتى اعتبر ارادة المتكلم حكم بكونه نصا وح لا يلزم زيادة الشيء على نفسه بل على شيء هو غيره بالاعتبار والزيادة انما هي
بذلك الاعتبار ومن هذا ابتداء التداخل ايضا واعلم ان الشارحين ذكروا ان قصد المتكلم شرط في النص
وعدمه في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت زيدا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء
القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا قيل هذا الكلام حسن
لكنه مخالف لعامة كتب الاصول فان شمس الائمة وصدر الاسلام وابا القاسم السمرقندي وغيرهم ذكروا في كتبهم ان الظاهر
ما يعرف منه المراد بمجرد غير تامل [illegible] مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم واحل الله البيع وحرم الربوا وما
توقفوا في ما كان مسوقا او غير مسوق فثبت ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ولهذا لم يذكر احد من الاصوليين
في حده هذا القيد ولو كان مشروطا اليه لما غفل عنه الكل عادة ولئن ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما
ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا
تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى كسائر العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية فان العدد لم
يفهم بدون ان مثنى وثلث ورباع نص [illegible] ما قال شمس الائمة في اصوله واما النص فما يزداد وضوحا بقرينة
تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي ابو زيد
وابو اليسر وغيرهما في اصول الامصار الا ان النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران
صفة اخرى بصفة الظاهر كقوله واحل الله البيع الاية نص في التفرقة حيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة
دعوى المماثلة ومعنى قوله بمعنى من المتكلم ان المعنى الذي ازداد به وضوح النص على الظاهر هو غرض المتكلم الذي يفهم
بقرينة ولكن ليس في اللفظ ما يدل عليه وضعا وهذا معنى قول الشيخ لا في نفس الصيغة الى هذا اللفظ وفيه بحث
فان قول الشيخ بمعنى من المتكلم اعم من ان يكون قرينة لفظية نطقية او سوق كلام او غيره فلا تعيد بالقرينة لا دليل
وايضا يلزم ان لا يكون قولنا جاءني القوم حين قصد به الاخبار نصا والحال لو كان زيادة وضوحه بانضمام
قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل بل هو في حيز المجاز لتعيين المراد حينئذ واللازم باطل
فالملزوم مثله والحق ان المراد سوق الكلام لاجله بدليل تكرره في كلامه قوله ماخوذ من قولهم نصصت
الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وقوله سمي مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على غيره
من المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع ان موضع اشتقاق النص زيادة ظهور في معناه لغة ومثاله قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي ما حل لكم فان منهن ما هي حرام كاللاتي في آية التحريم ومعناه والله
اعلم فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين او ثلثا ثلثا او اربعا اربعا فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة

ما يستطيبه المرء لان ادنى درجات الامر الاباحة فيما في اختيار ولفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لكن
انه رق وكونها حرة سابق في ذلك الا انه ابيح ضرورة بقاء النسل فكان الاطلاق ازالة للحرمة التي هي عارض العبد كلم
عن الكينونة وفيه نظر لان مذهب الشيخ ان الاصل في الاشياء الاباحة في زمان الفترة كما سيجيء في بيان العدد
لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسيق له فان قيل المطلق للناكح من الجمع
هو ما يكون بين نسوى او ثلث او اربع فما معنى التكرير في مثنى وثلث ورباع فالجواب ان الخطاب لما تناول
الجمع وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد المطلق له كما تقول للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف
درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة ولو افردت لم يكن له معنى ولهذا عطف بالواو دون او اذ لو قيل اقتسموا
درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة كان معناه افعلوا احد انواع هذه القسمة بان يكون الكل مقسوما على عدد واحد
وليس لهم ان يعطوا البعض درهمين ولغيره اكثر وكذا فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم ان مساغ ان ياخذ كل من
الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لا ان يكون للكل الاتفاق على عدد واحد متماثل ونحن اختيار اي عدد كان
ومثله اي مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم قوله واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في التحليل والتحريم نص في
الفصل بين البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجل الفصل بينهما فانهم ادعوا التسوية بينهما بقولهم انما البيع مثل الربوا
على طريق المبالغة بجعل الربوا مشبها به في الحل فرد الله تسويتهم بقوله واحل الله البيع وحرم الربوا فازداد وهو
معنى في المتكلم لا في نفس الصيغة قال وحكم الاول ثبوت ما انتظمه الى قوله واجمع اقوال اصحابنا في حكم
الظاهر فذهب العراقيون منهم الكرخي والجصاص ومال اليه الشيخ ابو زيد ومن تابعه وعامة المتأخرين الى وجوب
العمل بما ظهر منه قطعا ويقينا خاصا كان او عاما وقال عامة مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدي حكمه وجوب
العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب حقيقة ما اراد الله وهذا بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض يوجب
العلم عندهم وعند الاولين يوجبه ولكنا كل حقيقة تحتمل المجاز لا ينافي القطع مع الاحتمال وان كان بعيد الاحتمال
فلا يثبت به الحكم الا بخبر الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة للاحتمال البعيد الذي لا يدل عليه قرينة لانه ناشئ عن ارادة
المتكلم وهو امر باطن لا تكليف به وفيه نظر سياتي بيانه في باب احكام العام ان شاء الله وحكم النص حكم الظاهر
لانه مع زيادة ارادة المتكلم وهذا ضروري وكذا الظاهر مستلزم للنص لان الظاهر لما كان مجردا عن السوق الاصلي
فلا بد للكلام من معنى مراد سيق الكلام لاجله تحاشيا عن وصمة الهذر واللاعب لكن لا دلالة له على تعيين
معين بخلاف النص فانه يدل عليه ذكرا وطبعا او نحوه من الظاهر قال واما المفسر الا انه يحتمل النسخ او لا
المفسر هو ما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل وهو يكون ببيان التفسير وبيان التقرير لان
ما به ازداد النص وضوحا اما ان يكون بحسب معنى خفي فيه او في غيره والاول بيان التفسير بان يكون اللفظ
محتملا فيلحق به بيان قاطع يخرجه عن ذلك ويسد به باب التاويل ويكون قطعيا فقوله بيان قاطع احتراز
عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة فمن الاول لا يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة والثاني لا بيان فيه احتمال وان كان
قطعي الثبوت وقد عرفت جوابه فيما مر والثاني بيان التأكيد بان كان نصا عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص كما
ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم والتحاق البيان
به يقطع ذلك الاحتمال مثال الاول ما مر من قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا والصلوة والزكوة وغير ذلك ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة فان الملائكة جمع عام

محتمل

محتمل للتخصيص فانسد باب التخصيص بذكر الكل بحمل الفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا قيل قوله جمع عام
مستدرك لان كل جمع عام فلا حاجة الى توصيفه بذلك واجيب بانا لا نسلم ان كل جمع عام فانه قد يسلب العموم من الجمع اذا اريد
بعض العهد على ما سيجيء وهذا فاسد لان الجمع المعرف باللام اذا لم يكن للعهد يراد به الجنس والمطلوب هو الجمعية لا العموم كالهم
ومهما توكيد بكل واجمعين يدل على ان الاستغراق مراد فانه اذا اريد به الجنس ينصرف الى الادنى لتعينه واحتمل الكل
بدليله ولكن اطلاق الجمع على هذا يكون نظرا الى لفظه وحكم المفسر الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تأويل فيحتمل
على النسخ لكونه دون المحكم لاحتماله النسخ قال رحمه الله فاذا ازداد قوة الى قوله بكل شيء عليم اي المحكم ماخوذ من
احكام البناء يقال بناء محكم اي مامون الانتقاض واحكمت الصنعة اي امنت نقضها وتبديلها وقيل ماخوذ من
قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه عن العثار والمفسر اذا ازداد قوة واحكم المراد
به اي امن عن احتمال النسخ والتبديل يسمى محكما والنسخ والتبديل مترادفان ههنا وعلى هذا التقرير يكون احكم ضمن
معنى امن وهو ظاهر كلام الشيخ وقد يكون الجار والمجرور متعلقا بمحذوف وهو اما او ممتنعا والاول اظهر والضمير
في به يعود الى فاعل ازداد وهو المفسر وتقدير كلامه اذا ازداد المفسر قوة واحكم الذي اريد بالمفسر عن احتمال
النسخ والتبديل متعلق بالمراد وقيل متعلق بازداد وليس بصحيح ثم امتناع المحكم عن النسخ لذاته ويسمى محكما لعينه كالايات
الدالة على وجود الصانع وصفاته القديمة وحدوث العالم واما ان يكون بانقطاع الوحي ووفاة النبي عم ويسمى
محكما لغيره فالقرآن المجيد كله محكم بالمعنى الثاني قال واما الاربعة التي في مقابلتها فقوله قال الظاهر اي الخفي ما
اشتبه معناه من حيث اللغة وخفي مراده اي الحكم الشرعي بعارض لا يكون من الصيغة بل من غيرها كآية السرقة
فان معنى السارق لغة اخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو مشتبه في حق الطرار والنباش وكذلك الحكم الشرعي
وهو وجوب القطع خفي في حقهما لعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم آخر فان اللفظين ليس الخفي
في اسمهما بل الخفاء فيما يعارضهما وهو تغاير المعاني هذا ما قالوا وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك فان ليثا والاسد اسمان متغايران يدل
ولا تغاير في المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والنباش كذلك والجواب ان ذلك يستلزم الترادف وهو على
خلاف الاصل سلمنا لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاشتقاق وليث واسد لا تغاير بينهما بخلاف السارق
والنباش ورد بقوله صلى الله عليه وسلم سارق امواتنا كسارق احيائنا رواه ... والجواب ان كلامنا
في الاستعمال الحقيقي ولا نم ذلك فيما ذكره قوله لا ينال الا بالطلب تاكيد وقوله ماخوذ من كذا بيان ماخذ الاسم
قوله وذلك اشارة الى العارض اي العارض الذي صار النص بسببه خفيا مثل اسم النباش والطرار فان قيل
ذكر شمس الائمة تعارض في الصيغة وذكر الشيخ بعارض غير الصيغة فكيف التوفيق منهما احسن ... احدهما ان
مراد شمس الائمة ان الخفاء بالصيغة معارض لان يكون اصلها خفيا فلا فرق بينهما اذا والثاني ان المراد بالصيغة
في كلام الشيخ نظم الاية يعني قوله تعالى والسارق والسارقة الاية وفي كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش
والاول اقرب فانه هل يحمل لقوله غير الصيغة تاثير في ثبوت المقابلة بين الظاهر والخفي ام لا واجيب بان الشيخ
ذكره تحصيلا لها فان الظاهر لما كان ظهوره من حيث الصيغة كان ضده الخفي الذي كان خفاؤه من غير الصيغة
وفيه نظر نظهر وجهه اعلم ان الشيخ ذكر مسائل التقابل التي هي اعم من التضاد وذكر بعد هذا ان الخفي ضد الظاهر
كما سيجيء فيكون المراد من التقابل التضاد وهو على نوعين حقيقي ومشهوري والاول هو ان يكون بين امرين وجوديين

الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر تعاقبا على الموضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وبهما يكون مقتضى كل
منهما مغايرا لمقتضى الآخر كالسواد والبياض فان مقتضى احدهما قبض البصر ومقتضى الثاني تفريقه والثاني ان يكون
بينهما تعاقب على الموضوع ولا يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والحمرة واذا عرفت هذا فالظهور والخفاء صفتان وجوديتان
اذ لم يدخل في مفهومهما سلب يتعاقبان على موضوع واحد اذ لا يمكن ان يكون الكلام من حيث هو كذلك خفيا وبينهما
غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا سواء كان الظهور والخفاء من الصيغة ومن غيرها وكما تذكر غير الصيغة
حكم على الغالب ونظرا الى الاصل فان الوضع من وضع الالفاظ الافهام وجعل الصيغة خفية في نفسها مخالفة
فيكون ذلك على الباب نادرا من غير الصيغة وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال ولنا قد اجتمعا فان السارق
ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش وعن هذا اعرض بعض وجعل التقابل بينهما تقابل المتضايفين والامر في
مفهوم يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى ماهية اخرى يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة فانه
ماهية كل منهما انما تعقل بالقياس الى الاخرى والتضايف حقيقي ومشهوري فالحقيقي هو نفس تلك النسبة كالابوة مثلا
والمشهوري هو الموضوع مع تلك النسبة فالظهور والخفاء متضايفان حقيقيان والظاهر والخفي مشهوريان فان
الظهور صفة لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا العكس ويكون فيه دفع الصنعة ايضا اذ لو كان شرطا لكان في الحكم
كذلك فيكون شرط المشكل ان يكون الاشكال فيه بمعنى من غير الكلام لا النص لما زاد وضوحا على الظاهر بمعنى في
المتكلم ولم يشترط ذلك وفيه بحث لان المراد بالتضايف اما التضاد او غيره فان كان الاول فلا تعادي بين
السؤال المذكور لا يجدي شيئا وان كان الثاني فليس بصحيح لان التقابل عند المتكلمين منحصر في التضاد والتناقض وهما
ليسا بمتضايفين لانهما وجوديان نكما على ان الشيخ قد صرح بالضدية فيما سياتي والجواب انا نختار الاول ولا نسلم عدم
الجدوى فان التضايف وان كان تضادا عند الاصطلاح نوع منه او صنف او فرد وقد يكون له خصوصية
ببعض الاشياء كجواز اجتماعهما على موضوع واحد فيما نحن فيه واطلاق الجنس على الانواع او النوع على الاصناف
او الصنف على الافراد جائز واطلاق الشيخ الضد على هذا النوع من التضاد لا يكون منافيا لتوزيع التضايف به
ثم المشكل الى قوله على الاول اقول عطف المشكل وهو الداخل في اشكاله اي امثاله بكلمة ثم على الخفي اشارة الى ان
مرتبته في الخفاء فوق مرتبته قال القاضي ابو زيد المشكل هو الذي اشتبه على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة
المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل ملحق بالمجمل وكثير من العلماء
لا الفرق بينهما والمراد من الاشكال الامثال والاشباه يقال اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم
اذا دخل في الحرم واشتى اذا دخل في الشتاء وهذا المشكل فوق الاول يعني الخفي لان ثمة بالطلب يحتاج الى
تأمل بعد الطلب للتميز عن اشكاله وهو كرجل غريب وطنه فاختلط باشكاله من الناس فان طالبه يحتاج اولا
الى الطلب اينه ثم تامل في كيفية تميزه عن غيره ممن ضم على كيفية وجهته في الموضع الذي هو فيه وهو على ضربين لغموض
في المعنى او لاستعارة بديعة اما الاول فكما قال الامام شمس الائمة الكردري في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف
شهر ان ليلة القدر يوجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلثة وثمانين مرة فعند التامل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا قال الف شهر ولم يقل خير من اربعة اشهر
وثلث ثمانين سنة لانها يوجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه اما انها يوجد في كل شهر فلا

قوله

قوله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن عشر مرات ومن هذا القسم قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا
حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع انه بمعنى من اين او بمعنى كيف لوروده فيهما كما في قوله تعالى انى لك هذا
وقوله تعالى انى يكون لي غلام فبعد التامل والطلب ظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث واما الثاني فكقوله تعالى قوارير
من فضة وما كان من الفضة لا يسمى قارورة فبعد التامل علم انها في الصفاء من الزجاج ولا من الفضة بل يكون صفاء
الزجاج وبياض الفضة فاشتمل على الفضة والزجاجة وقوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فانما استعمال
الصب انما يكون في المايعات لا في السياط ولكن بعد التامل فاستفيد الدوام منه والايلام من السوط فحاصل
عذاب الله مولم دائما قال ثم المجمل وهو ما ازدحمت الى قوله المختصر اي المراد من ازدحام المعاني توارد المعاني على اللفظ
من غير رجحان لاحدها وهو قد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كما في الربوا والصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار
غرابة اللفظ كما في الهلوع وقد يكون باعتبار الوضع كما في المشترك المسدود باب ترجيحه على قول من يجعله من اقسام
المجمل فقوله ان دخلت فيه المعاني مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالاستفسار كما قال القاضي ابو زيد وشمس الائمة وغيرهما والامر في ذلك سهل لما عرف ان التعريف
لفظي فانه ذكره يكون لسان لبعض اسباب ذلك الاشتباه اللغوي ثم المجمل اذا لحقه البيان فلا يخلو اما ان يكون
قطعيا اولا فان كان الاول يصير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان كان الثاني يصير المجمل مشكلا فيحتاج الى
الاستفسار الى الطلب والتامل وذلك كبيان النبي عليه السلام الربوا في الحديث في الاشياء الستة قال عمر رضي الله عنه قبض رسول
الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين لنا ابواب الربوا فقوله بل بالرجوع الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم بالطلب
ثم التامل اشارة الى القسم الثاني وبيان انه يصير مشكلا بعد البيان ان الربوا اسم جنس محلى باللام فيحتمل استغراق جميع
الانواع والنبي صلى الله عليه وسلم نص في الاشياء الستة من غير حصر فيها بالاجماع فبقي فيما وراءها غير معلوم كما كان
قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا فيه الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان سمي مشكلا فيه ثم اختلفوا
في معنى هذا الطلب فقيل هو الطلب والتامل في الفعل لدرك المراد كما مر وقيل هو طلب المعنى اولا والتامل
في صلاحيته للتعدية والاول اقرب لان الطلب والتامل في المعنى وصلاحيته للتعدية اختصاص بالمجمل اذ قد يكون
في النص والمفسر قوله وكذلك الصلوة والزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبي صلى الله
عليه وسلم بفعله والزكوة هي النماء لغة غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم هذا على الوجه
الاول واما على الوجه الثاني فان الصلوة في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم فيطلب
المعنى الذي جعلت الصلوة لاجله اهو التواضع والخشوع او الاركان الموجودة ثم يتامل انه يتعدى الى صلوة الجنازة
ام لا واما الزكوة فهي النماء لغة غير مراد وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة في الذهب شيء فيطلب المعنى الذي وجبت
الزكوة اهو ملك نصاب من الذهب او مشغول به ثم يتامل في تعديته ثم المجمل ماخوذ من الجمل وهو كرجل اغترب
عن وطنه بوجه انقطع بذلك الوجه اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر على ما عرف من الحوالة بالمقابلة
كحبل البعير قال فاذا صار المراد الى قوله واخر متشابهات اقول قد تقدم ان الخفي يحتاج الى معرفة المراد به الى الطلب
فاذا ازداد الخفاء حتى اذا احتيج الى التامل بعد الطلب صار مشكلا ولكن طريق دركه ثابت فاذا ازداد حتى احتيج
الى الاستفسار صار مجملا لكن طريق دركه متوهم اي موجود فاذا ازداد حتى لم يبق رجاء معرفة المراد قبل الاحياء
اي قبل يوم القيمة صار متشابها ولا طريق لدركه الا التسليم واعتقاد الحقية حمدا وحينئذ هو ماخوذ من الاشتباه

وهو معنى قوله وأخر متشابهات قال وعندنا ان لاحظ للراسخين الى قوله الا الله واجيب اولا اعلم ان ما ذكره الشيخ
ههنا من ان المراد بالمتشابه قبل الاصابة غير مرجو وليس له موجب سوى التسليم واعتقاد الحقية هو مذهب معظم
السلف من الصحابة والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار المصنف وذكر
اكثر المتأخرين الى ان الراسخ هو الذي حقق العلم وعمل به كما اشار اليه الشيخ في اول الكتاب وقد ورد عن النبي
صلى الله عليه وسلم ما يوضح في ذلك وهو قوله عم الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف
بطنه وفرجه يعلم تاويل المتشابه وهو مذهب عامة المعتزلة ولما كان مختار الشيخ مذهب الائمة الذين احتج منهم النقيب
وطرق التاويل جعله كالمستثنيات التي لا يحتاج فيها الى اقامة دليل فلم يتعرض لها واشتغل بجواب شبهة تردد منهم كما ذكره
وكون لا علينا ان نذكر همنا ما ذكره العلماء بطريق الاختصار للتوضيح احتج المتأخرون بقوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله والراسخون في العلم ووجه الاحتجاج ان الوقف على قوله والراسخون في العلم واجيب لا يلزم الخطاب
بما لا يفهم وتكذيب الصحابي واقدام المفسرين على ما لا يجوز لهم في كلام الله ... واللوازم بكونها باطلة والملزوم
كذلك اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الراسخين اذا لم يعلموا تاويل المتشابه ففيهم يكون اكثر
جهلا به ولزم الخطاب بغير المفهوم وان ابن عباس رضي الله عنهما قال لا اعلم القرآن الا بعد العيسلين والحياب
والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك وقال الراسخون يعلم تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وان المفسرين المؤمنين
الى يومنا هذا يفسرون كل آية ولم يردهم وقفوا عن شيء والصحابة اشتهر عندهم تفسير الحروف المقطعة في اوائل
السور ومجاهد اوقف على قوله والراسخون في العلم ولو لم يكن للراسخ حظ لم يتهيأ لهم ذلك واجيب المتقدمون
ومن اقتضى الترعم ايضا بالآية ووجهه ان الوقوف على قوله الا الله واجب وذلك يفيد الحصر وبيان وجوبه
بقراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله وعطف المرفوع على المجرور لا يصح وقراءة ابي وابن عباس في رواية [المطلوب للاداة ثم]
طاوس ويقول الراسخون وبالسنة وهي ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عم تلا هذه الآية وقال اذا
رايتم الذين يتبعون المتشابه فاولئك هم الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر مطلقا وبالاثر وهو ما روي
ايضا عنها رضي الله عنها ان النبي عم لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عم فمن قال انا افسر الجميع
فقد تكلف فيه بما لم يتكلف به رسول الله عم وبالمعقول وهو ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان حمله على الظاهر ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا ولان العلم المستند
الى الله لوجب كونه جازما لا يمكن اسناده الى الراسخين والعلم المستند اليهم في التاويل اما يكون ظنا وهو قسيم
الاول فلا دلالة للدليل لخذ فلا يسع قال واهل الايمان في الله الى قوله تعالى المحكم فلما راى الشيخ ان ما ذكره
المتأخرون من المعقولات معارض بان ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما معارض بما روي من قراءته وقراءة ابي
وما روي عن المفسرين وغيرهم فهو معارض بما روينا من قراءة ابن مسعود ورواية عائشة ولان قولهم لزم الخطاب
بما لا يفهم شبهة تعرض لجوابه وقال اهل الايمان على طبقتين وحاصله انا لا نم بطلان اللازم وسنده ان اهل الايمان
على طبقتين اي منزلتين قسم منهم من هو مامور بالمبالغة في الطلب بكونه لم يتم له ما هو محتاج اليه من معرفة
اصول دينه وفروعه على التحقيق فهو مبتلى بضرب من الجهل محتاج الى التأمل بادراك الادلة واستنباط الاحكام منها
فانزل ما سوى المتشابه ابتلاء له ليتفكر في ذلك الى ان يكمل ما يحتاج اليه في دينه ودنياه ومن تعدى عن تلك
المرتبة وانتهى فيما يحتاج اليه وعقله محفوظ عن آفة الكمالات وطلب الزيادة فهو مامور بالوقف عن الطلب

عن الطلب بكونه مكرما بضرب من العلم اي ما يحتاج اليه في تكميل دينه ودنياه فانزل المتشابه للابتلاء في حقهم لمنعه عن
التفكر فيه معتقدا حقيته ويكون ذلك عبادة منه وهذا النوع من الابتلاء اعظم الوجهين بلوى اي ابتلاء لان
الاطاعة مع العجز عن ادراك ما وجب عليه ادخل في كونه عبادة مما عرف حكمته والعقل يقتضي الخطاب بما يعلم فلما خوطب
بما لا يعلم ووجب عليه اعتقاد حقيته كان اقوى في التذلل والخضوع ونقرب من هذا ما قيل ان الابتلاء بالوقف
بنوع من العبودة والابتلاء بالامعان في الطلب بنوع من العبادة والعبودة اقوى من العبادة لان العبودة
هي الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى به الرب والاول اسبق فكان افضل ولهذا قيل تسقط العبادة في الآخرة [خرج]
دون العبودة فان العبودة ان لا يرى متصرفا في الدارين في الحقيقة الا الله وهذا النوع اعم نفعا ايضا من الاول
يعني في الدين السلامة صاحبه عن الوقوع في الزيغ بسبب اتباع المتشابه وهو معنى قولهم مذهب السلف اسلم وكذا
جدوى يعني في الآخرة بكثرة الثواب فانه لما كان اعظم ابتلاء كان اشد صبرا فكان اعم جدوى لكن الخلف لما اضطروا
الى الجواب عن تمسك اهل الآراء الزائغة بالمتشابهات على مذاهبهم الباطلة اولوا المتشابهات احياء للدين الحق بدفع
شبه المبطلين وهذا معنى قولهم مذهب الخلف احكم وهذا اي المتشابه في مقابلة المحكم لانها نهاية جانب الخفاء كما ان المحكم نهاية
جانب الظهور والمثال المقطعات الى قوله فصاروا مخلطين ابوال اختار الشيخ ههنا كون المقطعات في اوائل السور
كما في قوله تعالى الم كهيعص حم عسق من المتشابهات وهو مذهب الاكثرين ومن الناس من قال انها من اسماء الائمة
ليتميز بعضها من بعض والسور الطيور والدواب ويحتمل ان تطلع الله عليها او يعرفها الرسول بتوقيف بعلم الملائكة
ومثال المتشابهات ايضا والقائم بقول فكذلك اثبات الرؤية وقوله تعالى فيما هو متشابه بلا خلاف وفيما في كونه متشابها
خلاف ومعنى كلامه ان اثبات رؤية الله في الآخرة باعتبار وصفه متشابه لا باعتبار اصله فان الدلائل النقلية
والعقلية يدل على نفس الرؤية فان قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة تدل على الرؤية بحيث ان صرف
اللفظ عن ذلك ساو يبذ نهب اليه اهل الضلال من حمل الى معنى النعمة واحدة الالاء وحمل الناظرة بمعنى المنتظر
خلاف الظاهر واما على كيفيته فذلك متشابه ومن هنا سقط اعتراض من قال المتشابه عندكم ليس له حكم الاعتقاد الحقية
فيه وانتم تستدلون به على حكم اثباته بالحكم وقد يكون متشابها في قولهم ان الآية تدل على ثبوت نفس الرؤية بلا نهاية
النظر فيها الى الوجوه والناظرة هي العيون دون الوجوه والجواب من وجهين احدهما انه ذكر الكل وارادة الجزء
كما في قوله تعالى ان جاءه البشير القاه على وجهه فارتد بصيرا وهو مجاز سائغ شائع والثاني انه انما ذكر ذلك
اشعارا بان كيفية النظر متشابهة واما المعقول فما اشار اليه الشيخ بقوله ولانه موجود بصفات الكمال وان يكون
مرئيا لنفسه وغيره من صفات الكمال فهو مرئي لنفسه وغيره اما الاولى فلان وجوده تعالى لم ينكر احد قط وكونه
موصوفا بصفات الكمال لا يعتبره مستكملا والاستكمال من امارات الحدوث وهو على التنزه محال واما الثانية
فلما ذكره بقوله والمؤمنون اهل كرامته بذلك اهل وبيانه ان كونه مرئيا للمؤمنين اكرام لهم والاكرام صفة كمال اذا
صادف المحل والمؤمنون اهل لذلك ومحل له والصفة المستلزمة لصفة الكمال كمال واذا كان مرئيا لغيره فهو
مرئي لنفسه اذ لا قائل بخلافه ثم بعض المعتزلة ذهبوا الى انه لا يرى نفسه ولا يراه غيره واشار اليه الشيخ
بقوله مرئيا لنفسه فقوله لكن اثبات الجهة ممتنع يمكن ان يكون استدراكا من قوله ومثاله اثبات رؤية الله بالابصار
عيانا في الآخرة ويكون تقديره اثبات رؤيته اي اصلها بنص القرآن ولكن وصفها متشابه فهي نظير المتشابه من حيث
الصفة ويمكن ان يكون جوابا لسؤال مقدر هو في الحصم معارض وهو ان يقال ما ذكرتم من المعقول وان دل على

مدعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان من شرط الرؤية في الشاهد ان يكون المرئي في جهة من الرائي وان يكون مقابلا
له ولا يكون بينهما قرب مفرط ولا بعد كذلك وكل ذلك على الله محال فاجاب بان اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه
متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه واعلم ان هذا الاستدلال من الشكل الثاني مع اتفاق مقدمتيه
في الكيف وقد ذكرنا ما في ذلك في حاشية هذا الشرح فلا نعيده ثم جاز وصفات السمع في نكات العقول والمنقول
وكذلك اثبات اليد والوجه معلوم باصله فان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد فيوصف الله تعالى
بها الا انه تكونه على صفة الجارحة مستحيل فكانت كيفيتهما من المتشابه قال مشايخنا رحمهم الله ان في امثال ذلك
نتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة ولا ينفق هذا الاسم فلا يقال الله منوط الى فلان ننظر الرحمة
ولا يبدل بلفظ آخر من الفارسية وغيرها فلا يقال بالفارسية روى خداه ودست خداي وغير ذلك قوله ولا يكون
ابطال الاصل يعني لما ثبت ان ما ذكرنا من المتشابهات يجب الوصف لاجل الاصل معلوم لا مانع من الاطلاق والوصف
تابع لا يجوز ابطال الاصل للعجز عن ادراك الوصف فان زوال الوصف لا يستلزم زوال الاصل واما وقع ضلال المعتزلة
من هذه الجهة فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة ويمكن ان يكون معناه ردوا الاصول اي
الصفات ايضا قالوا ليس له علم ولا قدرة ولا غيرهما لجهلهم بكيفية ثبوتها اذ لم يكن عين الذات ولا غير الذات وهو
مستلزم الكثرة في الازل المنافية للتوحيد فصاروا معطلة اي قائلة بخلو الذات عن الصفة قال وتفسير القسم
الثالث الى قوله وجه منه سميت لها فاقول هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك
النظم فانه بحسب استعمال المتكلم يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية ولهذا لا يكون في ابتداء الوضع حقيقة
ولا مجازا فقوله لفظ اشارة الى انهما من عوارض الالفاظ دون المعاني وهو كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله اريد
به ما وضع له كالفصل يخرج المهمل والمجاز فلهذا التعريف للحقيقة جامع ومانع اورد عليه اشكالان الاول انه قال اريد به ما وضع له
ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ من ابتداء الوضع قبل الاستعمال حقيقة وليس كذلك والثاني ان اقسام
الحقيقة ثلث لغوية وشرعية وعرفية كالاسد للحيوان المفترس والصلوة لذات الاركان المعهودة والدابة لذات
الحافر فمتى اريد بالصلوة الدعاء وبالدابة الحمار مثلا صدق انه اريد به ما وضع له مع انه مجاز شرعي وعرفي ولو اراد
صاحب اللغة بالصلوة الاركان المعهودة صدق انه اريد ما وضع له مع انه مجاز لغوي فكان الحق ان يقول في اصطلاح
وقع به التخاطب والجواب عن الاول ان الاولى ان اللفظ في ابتداء وضعه قبل الاستعمال اريد به ما وضع له باخص
امر باعتبار ان يوضع له اللفظ ولو كان ذلك الاعتبار اعتبار انه وضع له لكان قبل الوضع لخصوصه لان لعدمه
بالوضع وهو محال وعن الثاني بان قوله ما وضع له يستلزم وامثالها المعهودة والحقيقة بالنسبة الى الواضع باستعمال
اللفظ فيما وضعه له لان الاشتراك في الاستعمال على ظاهر الامر وكل من تابع واضعا في الاستعمال فحكمه حكم ذلك
الواضع اذ لا فرق بينهما في ذلك فتكون الحقيقة بالنسبة اليه ايضا باستعمال اللفظ فيما وضع الواضع له الذي هو تابع
فيه فصاحب اللغة اذا استعمل الصلوة في الاركان المعهودة لم يصدق عليه انه استعمله فيما وضعه له وهو معنى قولهم
في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكلام الشيخ يستلزم ذلك لكن لو ذكره بطريق المطابقة لكان اولى لو وقع
في التعريف له فعلى هذا فالمراد من الوضع هو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسه مطلقة للسان وللحقيقة المذكورة
والحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشيء اذا ثبت ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين
اي وجبت وثبتت فيكون معناها الثابتة واما بمعنى المفعول من حققت الشيء اي اثبته فيكون معناها المثبتة

يعني في موضعها الاصلي والتاء بمعنى الاسمية وهو شبه التانيث لان النقل ثانيا كالتانيث ثانيا والتاء
تنقل له هو اسم لكل لفظ ولم يقل كل لفظ قال والمجاز اسم لما اريد به الى قوله مثال القيض من النقل اوالمجاز اسم
للفظ اريد به غير ما وضع له والسؤالات المذكورات على تعريف الحقيقة واردة على تعريف المجاز والجواب ان المذكوران
جواب لهما وقيل لا بد في هذا التعريف من قيد آخر وهو ان يقال لمناسبة بينهما حتى لا يرد عليه استعمال لفظ الارض في السماء
او بالعكس فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وليس بمجاز بل هو وضع جديد واجيب بان استعمال لفظ الارض
في السماء مجاز بسبب الظرفية كتسمية جعل اليوم صائما والليل قائما او بسبب التقابل ورد الاول بان ذلك وصف
وصف غير مشهور والثاني كذلك للتعلق ان شيئا من اقسام التقابل غير صادق فيهما والصواب فيه ان الارادة تستلزم
صحة الارادة بسابقة ولا نسلم صحة ارادة السماء من الارض او بالعكس واورد ايضا على التعريف المجاز بزيادة
مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف اذا كانت زائدة لم يكن مستعملا في شيء اصلا فلا يكون التعريف جامعا واجيب
بان الكاف اذا لم يكن له معنى لكان مستعملا في غير ما وضع له ورد بان الفقرين انه لم يستعمل في شيء اصلا والاستعمال
شرط المجاز والحق ان ذلك فيما يذكر لفظان ويراد بهما معنى الثاني فقط فيكون مستعملا في غير ما وضع له والمجاز مفعل
من جاز يجوز بمعنى فاعل لانه لما استعمل في غير موضعه فقد تعدى وهو متعد عن اصله ولا بد للحقيقة اي لا يتوقف
كون اللفظ حقيقة الا بالسماع من اهل الوضع ولا يسقط عن المسمى ابدا فلا يقال للهيكل المخصوص انه ليس باسد
وذهب طائفة الى ان السماع شرط في اطلاق اللفظ على كل فرد من حيثاته المجازي اذ لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة
على طويل غير انسان كالمنارة وغيرها لوجود العلاقة واللازم باطل فالملزوم مثله واحتج الجمهور بان اهل العربية
اذا وجد والعلاقة معتبرة بين الشيئين يطلقون اسم احدهما على الآخر وان لم يسمع من العرب استعماله فيه ولان اهل
اللغة اتفقوا على ان استعماله في غير ما وضع له مفتقر الى العلاقة معتبرة ولو كان ذلك سماعيا لما احتيج الى ذلك اذ يكفي عن
كونه منقولا عن اهل اللغة كما في الموضوعات والجواب عن شبهتهم ان عدم اطلاق النخلة على طويل غير انسان
من امارات المجاز لان عدم الاطراد بلا مانع يخص المجازية قلنا بلا مانع شرعي او لغوي احترازا عن مثل السخي
فانه للكريم ولا يطلق على الله والقارورة للزجاجة لكونها مقر المائع ولا يطرد في الكوز لان المانع من جهة الشرع
واللغة موجود في الاول والثاني قيل فيه نظر لان نفس عدم الاطراد يستلزم ما نفاه لتعين العقل اجتماعا ولا الشرع
والعرف بالغرض اذ التقدير عدم المانع من الشرع واللغة فتعين ان يكون ذلك سبق العلم بكون اللفظ مجازا
وهو مردود والجواب ان الطول ليس العلاقة بين النخلة والانسان الطويل بل العلاقة هي الرشاقة والاهتزاز
عند المشي وهو غير مشترك بين النخل وغير الانسان قوله وتعدى بمثاله اي يجعل المجاز متعديا بمثاله وهو
تعني بسط الى الحقيقة الى ما هو مخصوص من مشهور فيها اذا وجد ما هو نظير لتلك الحقيقة في ذلك الوصف احتذى به فاطلق
عليه اسم تلك الحقيقة يقال احتذى مثاله اي اقتدى به كذا في الصحاح ومثال المجاز من الحقيقة مثال الفرع من النص
يعني كما ان النص لا يعرف الا بالسماع ولكن يمكن ان يوقف على حكم النص من غير توقيف بسلوك طريقه وهو اثبات الحكم
في الفرع لاستخراج العلة الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع تعدى اليه كذلك الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسماع
ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم المشهور
فاذا وجد في محل آخر جاز ان يستعار اللفظ فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد قال واما الصريح
فظاهر الى قوله من كل شيء اقول الصريح فعيل بمعنى فاعل من صرح اذا ظهر وكانه خلوصه عن محتملاته في العرف

سمي به ومنه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح عبارة عما ظهر المراد به بيه
ظهورا تاما فخرج به ظهور المراد به بما يشمله وغيره كالظاهر والنص والمفسر وبقوله ظهورا بينا خرج الظاهر لان
ظهوره ليس بين لما فيه الاحتمال بل لابد من اعتبار قيد آخر وهو بالاستعمال او بالعرف ليخرج النص والمفسر فان
ظهورهما ليس بكثرة الاستعمال واجيب بانه معتبر ايضا لانه مورد القسمة عليه فلا يدخل فيه الا الحقائق العرفية
وعلى هذا يكون ما قيل ان هذا القيد غير محتاج اليه لان الظهور التام قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة
الاستعمال فيدخل فيه النص والمفسر دخول الحقائق العرفية ويكون الكل واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل
فيه الظاهر لان الشرط ان يكون بين الظهور وفيه مجرد الظهور ولهذا يوصف الاشارة بالظهور فيقال هذه
اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا يوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ولا استبعاد في تسمية
النص او المفسر بالصريح ضعيفا لان مورد القسمة توجب اشتراط الاستعمال فيه وذلك في النص والمفسر
من حيث هما كذلك لا يظهر بحسب اللغة لا الاستعمال ونظيره قول الرجل انت حر وانت طالق وبعت ونكحت
وهذا اللفظ يعني الصريح في كلام العرب موضوع لهذا المعنى اشارة الى انه ليس من الاسماء المغيرة كالصلوة
والزكوة والحج بل هو مقرر في موضوعه كالبيع والشراء والظاهر انه في هذا المعنى حقيقة لغوية هي المصطلح عليها
قال والكناية خلافه الى قوله فيما تكلم ان شاء الله اقول الكناية خلاف الصريح وهو لفظ استتر مراده بسبب
الاستعمال بان استتره المتكلم قاصدا الاستتار بكونه مقصودا لغرض صحيح وان كان معناه ظاهرا
في اللغة كما ان الانكشاف التام يحصل في الصريح باستعماله وان كان معناه خفيا في اللغة وعلى هذا التفسير يكون
ضميره في تعريفي الصريح والكناية راجعا الى الاستعمال حكما والالف واللام في المراد تقوم مقام الضمير في العود
الى ما قبله ومن لم يشترط الاستعمال في الصريح لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمشكل ونحوهما قيل انما تعرض
الشيخ للتفسير بقوله ما استتر المراد به بعد ما قال هو خلاف الصريح لان خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضده
فان كان مراده الاول يتوهم ان ما لم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا ان ثاني والنص
والخفي والمشكل وغيرها ان فقد قيد الاستعمال غير مفيد وتفسيره لا يفيد ذلك والصواب ان يقال قيد الاستعمال
شرط والتفسير لزيادة البيان ولقائل ان يقول تقييد الاستعمال يخرج الضمائر عن كونها كنايات لانها كنايات
بالوضع لا بالاستعمال والشيخ جعلها من الاسماء فيكون التعريف غير جامع والجواب انها اسماء وضعت ليستعملها الحاضر في
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان الا انها كنايات قبل الاستعمال ولكنه
خارجة عن التعريف فان قيل الكناية عند علماء الاصول هل هي الكناية عند علماء البيان او غيرها اجيب بان الظاهر
ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا فان ما هو كناية عند اهل البيان كناية عندهم فان صاحب المفتاح قال الكناية ترك
ذكر الشيء بذكر ما يلزمه لينتقل الذهن من المذكور الى المتروك وحذف المرجوع نادر لا حكم له فليس كل كناية عند اهل الاصول
كناية عند اهل البيان والكناية مأخوذة من قولهم كنيت ان كان لام الكلمة يا وهو المشهور فهي في الكناية اصلية
كما في الهداية والسقاية او من كنوت ان كانت واوا وهي لغة فيها غير مشهورة فهي منقلبة عن الواو على غير قياس
كهذا الاستشهاد لها بالنسب والعرو والمراة التي تحسب الافراد والرتب والاعراب لا الافصاح يقال اعرب لحجته اي
اي افصح من غير تقية عن احد والمصارحة المجاهرة يعني اني ربما اذكر غيرها واريد بها خوفا من عشيرتها واختفي
لمحبتي اياها وربما غلبني شكر المحبة فافصح لها من غير تقية واذكرها صريحا قيل في قوله حدث من كنيت تسامح لان المصدر

هو المأخوذ

هو المأخوذ منه على المذهب المنصور وفيه نظر لان مراد الشيخ ليس بيان الكناية التي هي المصدر وانما مقصوده
بيان الكناية المصطلح عليها وهي تكون من الاسماء كثيرا وليس ما ذكر فيه منظورا اليه بل كل منهما يجوز ان يكون
مشتقا منه وهذه اي الحقيقة والمجاز والصريح والكناية او مجموع الاقسام الاربعة جملة ما في تعيين اي تمام تفسير
في باب بيان الحكم ان شاء الله تعالى قال وتفسير القسم الرابع الى قوله ما سيق الكلام له اقول القسم الرابع لجنس التقسيم
قسم الاستدلال وهو في اللغة طلب الدليل وهو المرشد وفي الاصطلاح انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل
بالعكس وهو المراد هنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها وسميت الالفاظ الدالة على المعاني
عبارات لانها تفسير ما في الضمير الذي هو مستتر كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا والنص قد يطلق
على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا اعتبارا
للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص وهو المراد هنا دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك
في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص والمراد هنا من عبارة النص
عنه قال القاضي ابو زيد الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاقسام من قبيل
تنوع العموم وكمال الدلالة ونقص الشيء والاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والمراد بالعمل
عمل المجتهد كاستنباط وجوب الصلوة من قوله تعالى اقيموا الصلوة وحرمة الزنا من قوله ولا تقربوا الزنا الآية
وامثال ذلك فانه عمل بظاهر ما سيق الكلام له وهو الاستدلال بعبارة النص قال والاستدلال بالاشارة
الى قوله لطلبها اقول الاستدلال باشارة النص هو عمل المجتهد بما ثبت بنظمه اي بتركيبه لكنه ليس المقصود بالقصد
الاول ولا سيق له النص وهو الذي سمي في علم آخر بدلالة النص كان السامع لاقباله على ما سيق الكلام له غفل
عما في ضمنه فهو يشير اليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له ولهذا لم يقف عليه كل احد بدون تأمل فان كان
ذلك لوضوحه بادنى تأمل قيل لها اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة
فعلى له وليس بظاهر من كل وجه سميت بهذا الاسم ولهذا قال وسميناه اشارة وشبهها بالمحسوس تبيينا لها
والرجل اذا نظر الى شيء ادركه مع ذلك غيره بلحظ عينه كانه يشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه واللحظ النظر
بمؤخر العين واعلم ان فيما بين الظاهر واخواته من قسم الاستدلال غموضا لانهم قالوا الظاهر ما لا يكون سوق
الكلام له والنص ما سيق له الكلام وقالوا عبارة النص ما سيق له الكلام واشارته ما لم يسق وهم متفقون
على ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص وهذا تناقض وكان الواجب ان يقال الاستدلال بالنص
استدلال بعبارة النص لكونهما مسوقا لهما الكلام والمخلص ان المراد بالسوق المنفي في الظاهر هو السوق الاصلي
اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى الآية والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح من الآية ورؤية زيد من قولك
جاء القوم حين رأيت زيدا فيكون الظاهر كالنص فيما ان كان معناهما وكالعبارة ان كان موجودا ويكون مسوقا
لمعنى غير اصلي لكن العبارة كذلك وح لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي و
وعلى هذا يكون في النص مسوقان للمعنى الاصلي وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح بناء على ما علم
من ارادة المتكلم لما عرض في الافادة ثم النسبة بين العبارة واخواتها اما بين العبارة والاشارة فعموم وخصوص
مطلق لان كل اشارة لا بد لها من نظم ولا ينعكس كليا واما الدلالة والاقتضاء فبينهما عموم وخصوص من وجه ولذا بين

الدلالة والاشارة واما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لا يحصلان الا بالمنطوق دال ونظيره قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية الى قوله بالنظم بعينه اقول نظيرها ساق بالاشارة زوال الملك المهاجرين عما خلفوا بمكة وذلك لان قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سيق لاستحقاق من وقع عليه اسم الفقراء لانه وهم ذوو القربى واليتامى والمساكين لا ما قبل ذلك لان الله تعالى عن على الاطلاق ورسوله عم اخذ قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كسهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة لقوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له والذي له الملك ويعد عنه سمي ابن السبيل لقيام الملك وبهذه الاشارة ظاهرة لا يحتاج الى مزيد بيان بل وثبت بها ان استيلاء الكفار على اموال المسلمين موجب لتملكهم والى الشافعي رحمه الله ذلك ما ولا نا بينا السبيل لانهم لما توطنوا بالمدينة وانقطعت اطماعهم بالكلية عن اموالهم لم يبق السبيل سبيل فيه طامعو الوصول الى ماله فسماه فقرا لهوا واستدل على ما ذهب اليه بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ووجه الاستدلال ان الله تعالى نفى السبيل وليس المراد به السبيل الحسي بالاجماع فيرجع الى السبيل الشرعي والتملك بالقهر اقوى جهات السبيل فيكون منفيا واما السنة فما روي ان عيينة بن حصين اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم واسر امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت الغزاة فوضعت يدي على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقصدت عليه العضباء فالتبس ماها رحسها لا نذر فيما لا يملكه ابن ادم ولنا ان على الآية بوجوه الاول الاية تدل على نفي السبيل علينا لا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا والثاني ان المراد نفي السبيل في الآخرة كما قاله ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله والله يحكم بينهم يوم القيامة والثالث ان المراد به نفي الحجة كما قاله السدي واما عن الحديث فبانا لا نسلم ان عيينة ولئن سلم فهو معارض بما روي عن علي رضي الله عنه ان النبي يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعني التي ورثتها عن خديجة فقال صلى الله عليه وسلم وهل ترك لنا عقيل من دار وكان استولى عليها عقيل بعد هجرته صلى الله عليه وسلم وهو عقيل ابن الحارث لا ابن ابي طالب وتاويله للاشارة فاسد لان ما ذكر من انقطاع طمعهم عن اموالهم بالكلية ليس بوصف موجود في الفقراء فضلا عن ان يكون وصفا لازما مشهورا والترجمة بفتح الجيم التفسير وتاء الجن يفسر كلام الغير ترجمان بعير الثاء وضمها وقوله عز وجل وعلى المولود له رزقهن نظيران للاشارة وقد ذكر في حل تركيب الكتاب وجهان احدهما ان يكون قوله عز وجل معطوفا على نظيره فيكون فقد سيق الاستيناف والثاني ان يكون مبتدا فيكون سيق مرفوع المحل بالخبرية وعلى كل واحد من الوجهين يمكن ان يكون تقديره سيق قوله عز وجل وعلى المولود له رزقهن الآية لاثبات النفقة واشار بقوله وجل وعلى المولود له رزقهن الآية بقوله اي بقوله ذلك القول جعله تعالى مجازا وبقوله الله وعلى المولود له الى ان النسبة الى الآباء ويمكن ان يكون تقديره سيق قوله عز وجل وعلى المولود له رزقهن لاثبات النفقة واشار السابق بقوله وعلى المولود له او اشار قوله وعلى المولود له والباء زائدة وهذا احد الا لم يكن زيادة الباء سماعية وبيان الاشارة ان المولود هو الذي ولد له الولد وهو الوالد فاختار الاطناب مع حصول الفهم بدونه من الحكم لا يكون الاحكم وهي ان النسبة الى الاباء لان الضمير في رزقهن وكسوتهن اما ان يكون للمطلقات كما هو الظاهر من السياق قد السياق او للمنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة

دون الاجر فان كان الاول فما سيق له هو ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لاحتياجهن الى ما يقوم به ابدانهن اذ الولد يتغذى باللبن واللبن يحصل لهما من الغذاء ولاحتياجهن الى ستر البدن فكان من اهم الحوائج الضرورية وان كان الثاني فما سيق له ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج له في حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح وعلى التقديرين الكلام مسوق لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب وفي اختيار المولود له على الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء لان اللام للاختصاص ولا يختص الولد مختصا به من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاصه به بالنسبة وكان انه دل باشارته على ما ذكرنا وقد دل على صحته ما روي عن النبي عم انه قال انت ومالك لابيك ذكر في الكشاف ان رجلا شكى الى النبي عم اباه وانه ياخذ ماله فدعاه رسول الله عم فاذا هو شيخ كبير فساله عن ذلك فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني وكنت لا امنعه شيئا واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من حجر ولا مدر الا سمع هذا الا بكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك والحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده فان ظاهره وان دل على حقيقة الملك لكنه غير مراد بالاجماع فيثبت له حق التملك فيملكه عند الحاجة الاصلية بلا عوض ويرد عند عدمها وانه لا يقتل ولا في نفسه فلا يقاد فيما تلاف ولده في بعض الذكور باشارته ايد بهذا الحديث وهو دليل صحته لقوله عم ما وافق فاقبلوه وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا نظير آخر للاشارة وذلك لان النص سيق لبيان منة الوالدة على الولد لان الله تعالى امر الى الوالدين بقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا وبين السبب في جانبها بقوله حملته امه كرها وهو المشقة ثم زاد في البيان بقوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يعني مدة الحمل مع مشقات الرضاع وعبر عنه بالفطام لحوز التلبس به وانتهائه به وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لان مدتهما لما كانت ثلاثين شهرا وقد خرج مدة الرضاع بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وقال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وهو حولان وستة اشهر فحمل سبيلها وروي مثله عن عثمان وابن عباس رضي الله عنهم وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان المراد بالحمل الحمل بالبطن بل المراد الحمل باليد فان الطفل يحمل باليد في هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة مدة الحمل والفصال جميعا فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة كما ذهب اليه صاحب الهداية فيكون الآية حجة لابي حنيفة في اكثر مدة الرضاع ويحمل على هذا التقدير قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وقوله تعالى وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للتعارض واما ثانيا فلان على تقدير حمله على حمل البطن يلزم التكرار لذكره مرة بقوله حملته امه كرها واما ثالثا فلان الاشارة لا بد لها من لفظ وليس بموجود فيما ذكرتم بل هو من قبيل بيان الضرورة واما رابعا فلان الآية سيقت لبيان منة الوالدة ولا شدة انها تعتني بكثرة المشقة والعادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في بيان المنة ذكر الاكمل في جانب الفصال والجواب عن الاول ان الشيخ اورد الاشارة على مذهب ابي يوسف ومحمد وليس غرضه الا تخريج مثال وقد اتفق الجمهور على ان المراد بالحمل هو الحمل بالبطن وعن الثاني ان المراد بالحمل الاول مطلق الحمل وبالثاني ما يتعلق بمقداره وعن الثالث ان قوله تعالى ثلاثون يدل على افراده مطابقة والستة بعض ذلك فيكون ثابتا بالنظم مع انه لا منافاة بين الاشارة وبيان الضرورة فما فيكمن بيان الضرورة ايضا وعن الرابع بانها نزلت في ابي بكر وامه وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن والحسين وامهما

رضي الله عنهم وضعتها على تمام ستة اشهر كذا في شرح التاويلات فحينئذ لا يستقيم ذكر عينها لئلا يلزم الكذب لان هذه
المدة اقلها اذ الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ذلك فيكون مشتغلة بالحمل موجودة في حق كل مخاطب فكان اعتبارها
ملحقا بالمنة لا محالة لكونه مسبوقا به بخلاف الفصال لانه لا حد بجانب القلة بل لا يتيقن في نفس الوجود اذ يجوز
ان يعيش الانسان بدون الارضاع من امه وهذا القسم وهو الثابت بالنظم بعينه كما سنذكره ان شاء الله
تعالى قال واما الثابت بدلالة النص الى قوله يعمل بمعنى النص اقول الثابت بدلالة النص حكم ثبت بمعنى النص
الذي هو لغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ في بعض مصنفاته المراد منه المعنى الذي ادى
الكلام اليه كالايلام من الضرب فانه يفهم لغة لا شرعا لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النص فان ذلك من قبيل العبارة
فكان هناك مفهومان مفهوم بوصفه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التاديب في محل قابل
ومفهوم يؤدي اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وانما سمي لغويا فان كل من كان من اهل اللسان
يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان له معنى ظاهرا وهو الكلام الساخن بالملفوظ ومعنى مفهوما
بمعناه وهو الاذى وهو مفهوم منه لغة لانه قيل الا ان المفهوم القياسي نظري وما نحن فيه ضروري او غير ضروري
لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ فلذا استوى فيه الفقيه وغيره فكل من كان من اهل اللسان
يتفق من لفظ اف على جهة الاذى بدون الاجتهاد حتى ان السامع اذا كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة
لان العبرة للمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى فيحرم استعماله وان كان على جهة الاكرام لان ذلك في المعنى
الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا اما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كطهارة سور الهرة لما تعلقت بالطوف
بالنص كان سور الهرة الوحشية بخلاف لعدم قيام النص لعدم الطوف واذا عرف ان النهي عن التافيف باعتبار الاذى
ثبت حرمته على سائر ما فيه الاذى كالضرب والشتم وغيرهما بدون الاجتهاد قوله فمن حيث انه كان معنى اي ثابت
بالمعنى لا باللفظ سمي لفظا اي منصوصا عليه ومن حيث انه يثبت به اي بالنص لغة لا استنباطا سمي دلالة
اشارة الى وجه تسميته قياسا لانه لا يحتاج فيه الى استنباط بهذا الاسم وانه يعمل عمل النصوص اي ما يثبت به
بالنصوص من الحدود والكفارات كما سيجي بيانه قال الغزالي واختلفوا في تسمية هذا القسم قياسا ويبعد تسميته
قياسا لانه لا يحتاج فيه الى استنباط علة ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي قال
واما الثابت باقتضاء النص الى قوله بالنص اقول الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه
وما ذكره الشيخ ههنا يحتمل ان يكون تعريفا للمقتضى وهو الظاهر ويحتمل ان يكون تعريفا للحكم الثابت به وذلك
لان الثابت المذكور في الكتاب ان كان عبارة عن المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واما الثابت
في تقدم؟ واما المقتضى والضمير البارز في عليه راجع الى النص ويقرا بشرط تقدم بالاضافة والتنوين يكون عوضا
عن المضاف اليه وهو الضمير العائد اليها اي بشرط تقدمه وذلك وهذا اشارة الى الثابت والمقتضي اعني
معنى الاقتضاء واللام بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل
تقدم اشتراطه عليه وفي قضاء لبيان كونه سمة للجملة الاولى وتعليل الكلام واما المقتضي فالشيء الذي لا يوجب
النص حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء عليه والمناسب لهذا النوع مقتضى لانه امر اقتضاه النص وان كان عبارة عن حكم
المقتضى فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرا بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له وذلك اشارة الى الشرط وهذا الى
الثابت والمقتضي بمعنى المفعول والفاء في فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير وفي قضاء للاشارة الى كونه اضافة

الحكم

لحكم بصحة الاقتضاء تقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم على النص
وانما تقدم امرا اقتضاه النص ولما كان منتسب ذلك الحكم مضافا الى النص بواسطته لا يكون ثابتا بالراي فكان
كالثابت بالنص وهذا التقدير يحتاج الى صرف الجار والمجرور وهو في اثباته قال وعلامته ان يصح الى قوله عند
ظهوره اقول اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه
ثلثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا الحديث وما اضمر لتصحيحه
عقلا كقوله تعالى واسأل القرية وما اضمر لصحته شرعا كقولك اعتق عبدك عني بالف درهم وسموا الكل مقتضى وقالوا
في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق وقالوا جميعا بجواز عمومه خلافا القاضي ابا زيد ومن تبعهم
الشيخ وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا
ما وراءه محذوفا او مضمرا وجوزوا عموم المحذوف دون المقتضي الا صدر الاسلام فانه لم يجوز عموم المحذوف
ايضا وسبب مخالفتهم انهم راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية
الثلاث فيه صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله فسموا الاول محذوفا والثاني مقتضى وميزوا الكل
منها بعلامة وعلامة المقتضي ان يصح به المذكور اي يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما تناوله ويصلح لما اريد له من المعنى
ولا يلغى اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره قال واما قوله تعالى واسأل القرية الى قوله ولم يذكر اي
اذا عرفت ان المقتضي لا يتغير به ظاهر الكلام عند ظهوره عرفت ان قوله تعالى واسأل القرية ليس من قبيله لانه اذا
ثبت الاصل اي ظهر في التكلم لم يتحقق في القرية ما اضيف اليه اي الى القرية تناولا المذكور لصيرورة السؤال واقعا
على الاهل لا على القرية فذكر تقرير فلا يكون مقتضى وانما يكون من قبيل الاضمار اي المحذوف بدليل ما نذكره فيما
بعد بلفظ المحذوف قيل بهذه العلامة ليست بمطردة ومنعكسة فان بعض ما هو مقتضى قد وجد فيه التغير كالمثال المشهور
وهو قوله اعتق عبدك عني بالف فانه نظير المقتضي بالاتفاق والتغير موجود فان البيع لو قدر مذكورا لصار الكلام
فان العبد حينئذ يصير ملكا للمامور لا يصير ملكا للامر كانه قال اعتق عبدي عني وبهذا التغير ونقض هو
محذوف لا يوجد فيه التغير كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت واجيب بان العلامة في جانب
المحذوف غير لازمة وبه يتحقق الفرق ورد بان التغير في جانب المقتضي ايضا غير لازم عند التصريح كما مر فحينئذ
لو وجد كلام محتاج الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لم يعلم انه من اي القسمين لاشتراكهما في التغير وعدمه
واذا كان كذلك فالاولى ان يجعل الكل بابا واحدا وما قالوا ان المحذوف لتصحيح المعنى ونحوه فلا يصلح مغيرا والا
لعاد على موضوعه بالنقض مسلم لكن لتصحيح الكلام مجموعا لا الافراد كلمة وكذا حال مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون
مبطلا بل مغيرا مصححا واما المسائل التي تحتج بها منه العموم وهي التي حملتم على مخالفة القاضي ابي زيد فليست من باب
الاقتضاء بل المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل الطلاق والكلامان يتساويان
على معنى واحد الا ان احدهما اوجز فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم هذا ما قيل ولقائل ان يقول لا نعم
التغير في المحذوف في المثال المشهور قوله فان العبد لم يبق ملكا للمامور بل يصير ملكا للامر غير صحيح فالموجود
منه محض ايجاب وبه لا يخرج العين عن ملك مالكه ولا يدخل في يد الامر وكذلك في صورة المحذوف المذكور عدم
التغير ممنوع فان قوله فانفجرت في الظاهر مسبب عن الامر وعند التصريح بالمقدر يتعلق سببا اما عن شرط
ان قدر فان ضربت فقد انفجرت او عن فعل مسبب عن الامر ان قدر فضرب فانفجر لا شك في كون ذلك تغيرا

بق عليه ان يقال فعلى هذا الابد زيادة قيد وهو ان يقال الصحة ما تناوله شرعا ولهذا ذكره الشيخ في بعض تصانيفه
وقد اجيب عن ذلك بانه اراد من الصحة الصحة الشرعية لان الصحة في الفقه اذا اطلقت مرادها الصحة
الشرعية كما في ساير ابواب الفقه وهذا صحيح فان الحكم الشرعي هو المستنبط الذي نحن بصدده ولكنه وارد على
القاضي ابي زيد فانه عرفه بهذا التعريف ولا يخ من ان يكون مراده الصحة الشرعية او مطلقها مطلقها فان كانت
الاول حزم عنه المحذوف وهو ممتنع عنده وان كان الثاني فالصحة المطلقة على الصحة الشرعية وغيرها اما ان يكون
بالاشتراك او المجاز والاول محال لعين الكتاب وصدقه مستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عنده ومثاله اي مثال
المعنى للامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لانه في معنى الامر اي فحرر رقبة معنى للممكنة اي تحرير الحر غير
مقصود وكذا الحر لو اعتق المالك عن نفسه فصار العبد رقبة مملوكة والملك غير مذكور والتصريح لا يوجب تغيرا
فكان مقتضى ما يهذا الشان معرفة تعبيره هذه الى قوله سان احكامها اول هذا اشارة الى الكتاب وقوله في الكاتب
الى ما ينتهي الشان اليه وسان ترتيبها اي في البعض لانه يبين ترتيب الكلام جملة بيان معانيها لغة فصلا وشرعا
فصلا وسان ترتيبها فصلا وسان الاحكام رابع المقصود قال باب معرفة احكام الخصوص قوله فالوضع له
اول قيل الباب النوع قال صلى الله عليه وسلم من نعلم بابا من العلم اي نوعا منه اي هذا نوع على جزئيات للاحكام الى
خصوص الانواع واللفظ الخاص يتناول المخصوص وهو ما يتناول وضع له اللفظ الخاص قطعا اي من جهة القطع او هو
متناول قطعا في التناول لمعنى على وجه القطع عن ارادة الغير ونفيا اي ثبوتا في ذاته لطريق التيقن اي من جهة الجزم
او حال كونه جازما مطابقا لما في الوضع وقوله الاسنة تاكيدا صنع اليه مبالغة في نفي ما روي عن مشايخ سمرقند انه
يجب الحكم بظاهره لا قطعا لبقاء الاحتمال وهو بينا في القطع وقوله لما اريد به يتعلق بتناول المخصوص يعني تناوله
للمخصوص لاجل ما اريد بالمخصوص من الحكم الشرعي وقوله لا يخلو الخاص يعني يعني افراده عن هذا يعني تناول الخصوص
بطريق القطع في اصل الوضع وفي هذا اشارة الى ان هذا التناول باعتبار الوضع وفيه نظر لانه لو كان ذلك وضعيا
لكان قوله لا يخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع منافيا لقوله لما اريد به من الحكم الشرعي ويمكن ان يجاب بان اللزوم
حق ولا يستحيل ان الواضع القديم وضع كذلك ليستفاد منه ذلك فيما ورد وده بهذا ان كان الله تعالى هو الواضع
وان كان الواضع غيره فيكون الله سبحانه الهمه على ذلك الوضع اورك ذلك اوم بد برات قوله وان احتمل التغير عن اصل
وضعه اي بان لا يكون متناولا للمخصوص بطريق القطع باعتبار دلالة دليل يساويه في المرتبة وصار له التنادي
فلا تردد عليه ما اريد به من الحكم بطريق القطع ومع ذلك فان الخاص لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع
له وفيه بحث اما اولا فلان الاحتمال ينافي القطع فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين واما ثانيا فلانه نفي البيان مطلقا
والمنفي بيان التفسير واما ثالثا فلان اخذ كونه بينا في نفي البيان مصادرة على المطلوب والجواب عن الاول بما قيل ان مجرد
الاحتمال ليس بقادح في اليقين لانه لم يقم عليه دليل يلحق بالعدم وانما القادح فيه ما نشأ من دليل كاحتمال المجاز
عند القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة وقد قيل ايضا الاحتمال صفة اللفظ وهي صلاحيته لان يراد به غير ما وضع
له وارادة الغير هو المحتمل وقوله قطعا راجع الى المحتمل يعني ايم لا الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال كان محكما ولعل معناه
ان الخاص كسبب وضعه قاطع او قطع قطعا ارادة الغير الذي هو المحتمل ولم يقطع صلاحيته اعني الصفة التي هي الاحتمال
وفيه نظر اما اولا فان المحذور وهو الجمع بين المتنافيين باق فان المحتمل هو اللفظ وهو القاطع بالوضع سواء جعل
المتعلق للاحتمال او المحتمل واما ثانيا فلان اللازم وهو قوله كان محكما لا يخلو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان الثاني

لزم

لزم لكنه ان لم يكن محكما فلم ينقطع الاحتمال وعاد المحذور اذ ذاك وهو الجمع بين المتنافيين وان كان الاول لزم كونه
كان محكما وكان الاستثناء عن الثاني وهو غير منتج فان قيل استثناء عين الثاني غير منتج لجواز ان يكون اعم من المقدم
فلا يكون وجوده مستلزما لوجوده وههنا التالي مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال مستلزم كونه محكما وكونه
كذلك مستلزم انقطاع الاحتمال ومثل هذا قد يكون شايعا في الجدل لكون الاستثناء التام فيه غير ملتزم كما ذكر
في انتاج الشكل الثاني مع اتفاق مقدمتيه في الكيف والجواب ان المساواة بينهما ممنوعة ولو سلم لزم ان يكون
خاصا لان الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الخصم فلا يكون هذا الكلام نافعا وعن الثاني ان قوله لا يحتمل
البيان مهملة لانه في قوة قولنا البيان لا يحتمله الخاص والمهملة في قوة الجزئية وعن الثالث ان المدعى عدم احتمال
البيان والدليل عليه كونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة على المطلوب من ذلك ان الله تعالى الى قوله لمعنى
الرد والابطال قوله اي ومن الخاص قوله تعالى ثلثة قروء فان الثلث لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فيكون
خاصا لا ظاهرا وان القرء كما يطلق على الحيض يطلق على الطهر وانما الكلام في الترجيح فذهب الشافعي الى ان
المراد من القروء في الآية الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وابن عمر وعايشة رضي الله عنهم واستدل على ذلك بقوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ووجه الاستدلال ان اللام مستعار للوقت كما في اتيك
لصلوة الظهر اي وقتها والامر للوجوب فلو كان المراد بالقرء الحيض لكان الطلاق في حالة الحيض واجبا فلا اقل
من كونه مباحا واللازم باطل لانه بدعة فالملزوم مثله وقلنا المراد بها الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي
الدرداء رضي الله عنهم واستدل الشيخ على ذلك بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وبيان
ذلك شرطية ذكرها الشيخ بقوله لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد المذكور وهو الثلاث لكن اللازم
باطل فالملزوم مثله وبين بطلانه بقوله والثلثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد
والواحد لا يحتمل المثنى ولم يبين الملازمة وبيانها ان المرأة اذا طلقت في الطهر فذلك الطهر عنده محسوب من
العدة فيكون العدة طهرين وبعض ذلك دون نص الكتاب وابطاله فان الكتاب يقتضي التكميل والتنقيص
خلافه واذا حملناه على الحيض وطلقت في الطهر الذي لم يجامعها فيه لا يكون تلك الحيضة محسوبة من العدة بالاتفاق فيكون الا
ثلثة كاملة والحمل على ما يوافق الكتاب اولى منه على ما يخالفه والجواب عن الآية انا لا نسلم ان اللام فيها للوقت لم لا يجوز
ان يكون للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي هذا المقام بحث من اوجه
الاول ان قولكم الثلثة اسم خاص لا يحتمل غيره منقوض بقوله تعالى الحج اشهر معلومات والمراد شهران وبعض الثالث
والثاني ان الخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة والحمل على الحيض يوجبها على ما قرر والثالث ان التاء علامة
التذكير في مثل هذا العدد والحيض مؤنث والطهر مذكر فدلت التاء على ان المراد من القروء الاطهار والجواب عن
الاول ان الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اقصى الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلثة لا يجوز التخصيص
بعده على ما يجيء والاولى ان يقال هذا السؤال غير وارد لانه لو قال ثلثة اشهر ولم يقل كذلك واما ولم اطلاق الاشهر على الا
وبعض الثالث فان الاسم الذي يقع مشتركا فيه الواحد فصاعدا كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فيكون
ذكر الكل وارادة البعض وعن الثاني بان الزيادة يثبت ضرورة وجوب التكميل الا بالخاص والعدة تحتمل
مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان فان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين لان
الحيضة لا تقبل التجزية ولقائل ان يقول في تحمل النقصان الضرورة وهو ان لا يلزم تطويل العدة عليها ان هذا

كحوز

وهو عشر ذي الحجة مع ليلة النحر عند كشف

الا شهر عام

الشهرين

كرر

ملك

ماء

تم

بالعموم احكام الخصوص

تم

منع

صحيح

المحذور الذي تلزمونه مدفوع بان ترجح الطهر والحيض الطهر الذي طلق فيه من العدة فيما فعلتم كذلك والجواب
عن الاول بان تحمل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنه لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وليس
ثم شيء مطلوب الا السنة محذور بعد تكميلها لا اطلاقا بدليل وجوبها على الممتد طهرها وعن الثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان بيان في ذلك لان التأويل فيه في السنة في التعبير فلم يعرف الدلالة على ان
ذلك بعض الطريق وليس ذلك من داب المناظرين وعن الثالث بان الحيض انما كانت مؤنثا في لغة المميز للعدد
مذكر فيكون التذكير باعتباره وتسمية الشيء بالتذكير والتانيث بيت غير مستبعد كالبر والحنطة قال ومن ذلك قوله
تعالى واركعوا الى قوله في الكتاب اقول اي ومن الخاص قوله تعالى واركعوا مع الراكعين امر الله تعالى اليهود
مع الراكعين اي المسلمين لانهم ليس في صلوتهم ركوع والركوع اسم خاص لانه وضع لمعنى معلوم على الانفراد وهو
الميلان عن الاستواء بما ينقطع اسم الاستواء وما كان خاصا لا يحتمل البيان لما تقدم فالحاق التعديل بامر الركوع
بقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي قم فصل فانك لم تصل بطريق البيان لا يكون صحيحا بل يكون نسخا للكتاب في ذلك
بخبر الواحد لا يجوز لكونه ظنيا قيل هذا انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان المراد هو الركوع
الشرعي وذلك قد يحتاج الى بيان لاحتياج المعنى الشرعي الى زيادة قيد واجيب بانا لا نسلم ان له معنى شرعيا يحتاج الى
زيادة قيد على المعنى اللغوي ولئن سلمنا ذلك لكنه احتمال نشأ من دليل فلا معتبر به قوله لكنه اي التعديل
مستدرك من مفهوم الكلام وتقريره ان الحاق التعديل بالنص على وجه التسوية باطل فلا يلحق لكنه بطريق الحاق الفرع
بالاصل ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى يكون الصلوة بدونه ناقصة ويكون تاركه آثما صح اذ الحكم انما يثبت بقدر
دليله كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وذلك بان يكون تبعا له لا مبطلا وفيه بحث فان الشيخ نفى الالحاق
بالفرضية واثبته من حيث الوجوب وجعل احدهما بيانا دون الآخر وايضا استدل الشيخ بالآية على فرضية الركوع
ولا يخلو اما ان يكون تاويلا مثل ما ذكرنا ههنا او كما ذكر في الكشاف من ان المراد بالركوع الصلوة فيكون
امرا بالصلوة مع المصلين يعني بالجماعة فان كان الثاني فلا يستقيم تمسك الشيخ وان كان الاول فالامر لليهود فلا يصح
الاستدلال بها للفرضية علينا لان شريعة من قبلنا شريعة لنا بشرطه وهو موجود لانه خطاب بحكم عليهم
بالمتابعة لنا لا بيان ما كان ثابتا في شريعتهم والجواب ان الالحاق بطريق الفرضية معناه ان المراد بالركوع ليس هو
الموضوع له فقط بل مع زيادة الطمأنينة فسره الحديث بذلك وهو تغير لمفهومه لعدم الحاجة الى البيان لظهوره على ما مر
واما الالحاق بطريق الوجوب فليس بطريق التفسير فان معناه ان ما دل عليه النص بمفهومه اللغوي مراد قطعا
وجاحده كافر وما زاد على ذلك فهو واجب لا يكفر جاحده فاذن فيه عمل بدليلين مختلفين ليس في احدهما ما ينقض
الآخر بوجه وقوله ان الشيخ استدل بالآية على فرضية الركوع غير صحيحة لان ذلك وظيفة فقهية وانما الشيخ فرع
على ما مهد في الاصول ان الخاص لا يحتمل البيان مسألة الطمأنينة وحينئذ لا تفاوت بين كون الامر لليهود ولغيرهم
والله اعلم قال ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا الى قوله لا تثبت دليله اقول اي ومما ذكرنا من الخاص الذي لا يجوز
الزيادة عليه بخبر الواحد قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يقال طاف ويطوف وفي الثاني مبالغة لان الصيغة
لتكثير الفعل والعتيق اما من العتق فيكون العتيق من الجبابرة ومن الغرق في الطوفان بالرفع الى السماء او بمعنى
القديم لانه اول بيت وضع للناس والطواف فعل خاص لانه موضوع لمعنى معلوم على الانفراد وكل ما هو كذلك
فهو خاص والخاص لكونه بينا لا يحتمل البيان فشرط الطهارة عن الحدث فيه يكون زائدا على مدلوله بخبر الواحد وهو قوله

قوله صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا جنب ولا عريان وذلك نسخ كما عرف فلا يكون
زايدا على مدلوله بخبر الواحد لكن يوقف على الطهارة اي اشتراطها له يراد على الخاص بطريق الوجوب ملحقا بالفرض
على ما هو الصحيح كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب لتثبت الحكم بقدر دليله فان قيل لا نم ان النص فيها خاص بل هو مجمل
لان نفس الطواف وهو الدوران حول البيت غير مراد بالاجماع لتقرره بسبعة اشواط واشتراط الابتداء من الحجر
الاسود ولزوم الاعادة في الطواف المنكوس وطواف الجنب والعريان وكل ذلك دليل على انه مجمل فيجوز ان يلحق به
شرعا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا واجيب بان المجمل ما توقف معرفة معناه على بيان المجمل والعارف باللسان
اذا سمع قوله وليطوفوا بالبيت فهم معناه من غير توقف فلا يكون مجملا والتقدير بسبعة اشواط ثابت باحاديث
متواترة او مشهورة بالزيادة بمثلها جائزة ورد بانه لو كان ثابتا بما ذكرتم لما صار النقصان واللازم باطل
لتجويزكم اياه فالملزوم مثله واجيب بان التقدير بالسبعة يحتمل ان يكون للاتمام ويحتمل ان يكون للاعتداد والاول
ادناه فعملنا به ولئن كان الثاني فالاكثر يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود اذ ذاك والابتداء من الحجر واجب
فهو مما نقول به ولزوم الاعادة في المنكوس واخواته لتمكن النقصان كاعادة صلوة اديت بكراهة قال ومن
ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا الى قوله على الوصف الذي ذكرنا اقول اي ومما ذكرنا قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فالآية
تدل على ان الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لكل منهما معنى معلوم على الانفراد في اصل الوضع وهو الاسالة
في الاول والاصابة في الثاني ولا يحتمل البيان فاشتراط النية فيه كما ذهب اليه الشافعي وهو ان يقصد المتوضي
بقلبه عند غسل الاعضاء ازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو نوى التبرد او التعليم او نوى
غير مقارن لغسل الوجه لا يكون معتدا به بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبالقياس على التيمم فان البدل لا يخالف
الاصل في الشرط لا يكون عملا في الكتاب ولا بيانا له لانه بين لما وضع له بل يكون نسخا فان قيل قوله صلى الله عليه
وسلم انما الاعمال بالنيات مشهور لكنه متروك الظاهر كما يجيء ان شاء الله فانحط عن رتبته فلم يعمل به فان قيل
آية التيمم كآية الوضوء في ان المذكور فيها المسح لقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلم شرطتم النية
فيه اجيب بانها فيه ثابتة باشارة النص فان التيمم هو القصد وليست النية الا القصد والظاهر ان القصد الى
الصعيد الطيب لا يكون الا للتطهير لانه ليس بطاهر حتى يقصد سواه ظاهرا بخلاف الوضوء لان القصد الى استعمال
الماء لا يتعين لذلك لتنوعه في المقصود فلم يجعل فيه القصدية وبهذا يندفع ما قيل سلمنا ان التيمم هو القصد
ولكن ليس الكلام في مفهومه اللغوي وانما هو في القصد به المكلف ما في قلبه مما يصلح مميزا في مواضع النزاع
في المراد قال وبطل شرط الوضوء الولاء الى قوله وهو مذهبه اقول هذا معطوف على قوله فلا يكون شرط النية في ذلك
عملا به يعني كما كان المذكور في النص الغسل والمسح وهما لفظان خاصان بمعنى معلوم لا يجوز الزيادة بخبر الواحد
بطل شرط الولاء وهو التتابع في الافعال من غير ان يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء كما ذهب اليه مالك
والشافعي في قوله القديم وابن ابي ليلى متمسكين بمواظبة النبي عم من غير ترك فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما
للجواز وبطل شرط الترتيب وهو رعاية النسق المذكور في النص كما ذهب اليه الشافعي بقوله عم لا يقبل الله صلوة
امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه وحرف ثم للترتيب وبطل شرط التسمية وهو مذهب

اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك بقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم لما ذكرنا انه لا يكون عملا بالكتاب
ولا نسخا له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد وذلك لا يجوز فان قيل وجب ان يكون الترتيب والنية والولاء والتسمية
واجبة في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف قلنا لو قلنا بذلك لزم المساواة
بين فرع السمع وبين فرع الاصل اذ الوضوء لكونه شرطا للصلوة تبع لها ولهذا لم يجب على من وجبت عليه ويسقط بسقوطها
سقطت عنه فلو قلنا بالوجوب في مكمله كما في مكملها لزم التسوية وقلنا بالسنة في مكمله اظهارا للتفاوت ورد بجواز
ظهور التفاوت من وجه آخر كلزومها بالنذر والشروع دونه والجواب ان هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة
وليس الكلام فيهما بل في مكملها ومكملاتهما لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة غير ملزم
لشيء لا انها عبادة في الصلوة قال صاحب الكشف والاقرب الى التحقيق ان ذلك التفاوت درجات الدليل لان الادلة
السمعية على اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالآيات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت وظني الدلالة كالتي
مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم
بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي في كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل
فعملنا بالوجوب وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون ثبوت الاعمال او اعتبار الاعمال فيكون مشتركا الدلالة
وكذا خبر التسمية لانه يستعمل مثله لنفي الفضيلة مع انه معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من توضأ وسمى كان طهورا
لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء وكذا مواظبة النبي عم لا تدل على الفرضية لانه
عم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا بفرضين وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم نسي مسح
راسه فذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه وقد اعترض عليه باوجه احدها ان لا نسلم ان حديث الاعرابي من القسم
الثالث لجواز ان يكون الامر بالاعادة للاتيان على وجه الكمال وقوله فانك لم تصل اي على وجه الكمال ولهذا
قال الجرجاني من اصحابنا ان طمانينة الركوع والسجود سنة والثاني ان قوله عم من توضأ وسمى كان طهورا
لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء مخالف للقياس لان الطهارة في بدن الانسان لا تتجزى
على ما ليس في والثالث ان المعارضة بينهما مسح الراس ليست بصحيحة لان حكم النسيان معفو عنه ويمكن
ان يجاب عن الاول بان قوله صلى الله عليه وسلم لم تصل خاص وهو لا يحتمل البيان فتقيده على وجه الكمال
لا يكون مستقيما وايضا فانه صلى الله عليه وسلم كرر الامر بالاعادة والتكرار ينفي المجاز سلمناه لكن في بيان التعريب
على انه مجاز غير شايع لكونه ذكر المطلق وارادة المقيد ولا دلالة للمطلق على المقيد بوجه من وجوهها وعن
الثاني بانه تم فان من توضأ وغسل بعض اعضاء الوضوء دون بعض كانت الطهارة مقتصرة على ما غسل بعضها
دون الانسان باعتبار ما يخرج منه غير محترز والاقتصار على الاعضاء الاربعة تعبدي وهذا هو الذي
سيأتي من بعد وفرق بين هذا وبين ذلك وهذا لان حصول الشيء يتوقف على ثبوته اصالة وعدمه
يحصل بانتفاء جزء منها وعن الثالث بان حكم النسيان معفو عنه في حق الآخرة دون الدنيا على ما سياتي في ان شاء الله
قوله وصار مذهب المخالف في هذا الاصل جواز الزيادة على النص بخبر الواحد على من وجهين لانه لا يخلو تعلقهما
يعني بان الزيادة به عليه لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى درجة خبر الواحد ورفع درجة الخبر الواحد
بالنظر الى رتبة الكتاب بحيث اثبت بها الفرضية والواجب ان يكون الكتاب فوق خبر الواحد لكونه قطعي الثبوت

ولقايل ان يقول لا فرق بين الوجهين لان في حط درجة الكتاب عن خبر الواحد رفع درجة الخبر الواحد فهما
وجه واحد والجواب ان الفرق بينهما ثابت غاية ما في الباب ان احد الوجهين يستلزم الآخر ولا يلزم من ذلك
الاتحاد فالشيخ نظر في كل واحد منهما باعتبار ذاته مع قطع النظر عن استلزامه الآخر وامثاله ومن ذلك قوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الحقوله باصله ووصفه جميعا اقول اي ومن الحاق كلمة حتى في قوله تعالى حتى تنكح ذكر الشيخ
مسئلة الهدم وصورتها ان يطلق الرجل امراته طلقة او طلقتين وتنقضي عدتها فتزوج باخر فيطلقها
وتنقضي عدتها وتعود الى الزوج الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعود اليه بثلث تطليقات
والزوج الثاني هدم الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي لا يهدم ما دون الثلث
والمسئلة مختلف فيها بين الصحابة رضي الله عنهم فعند ابن مسعود وابن عباس وابن عمر يهدم ما دون الثلث
وبه اخذ الشيخان وعند عمر وعلي وابي عمران بن الحصين وابي هريرة رضي الله عنهم لا يهدم وبه اخذ محمد
وزفر والشافعي ومبنى المسئلة على حرف وهو ان الزوج الثاني هل هو مثبت للحل الجديد وهو غاية للحرمة الغليظة
فقط فمن قال باثبات الحل الجديد اثبت الهدم ومن قال بالثاني نفاه واستدل الشيخ لهم بالاية وابطل
اولا مبنى المسئلة وهو كون الزوج مثبتا حلا جديدا للزوم بطلانه بما علم وهو الهدم فقال لان كلمة حتى وضعت
بمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فمن جعله مثبتا حلا جديدا لزم ان لا يعمل بمعنى الكلمة وهذه مقدمة وثانيها
وترك العمل بالمنصوص باطل فجعله مثبتا حلا جديدا باطل قوله ولا بيانا لا يمكن ان يكون جواب سؤال مقدر تقريره
نعم لا يكون عملا بها لكنه يجوز ان يكون بيانا اي من جهة البيان فقال ولا بيانا لكونها ظاهرة على ما مر من الاصل وقوله
بل لانه ابطال تاكيد لنفي ذلك وقوله وكلمتنا اي كلمة حتى مشروع في بيان بطلان الهدم وهو متروك من حيث المعنى
وتقريره لم يمكن ان يجعل الزوج مثبتا ولكن امكن ان يكون حتى غاية ونهاية لما جوز جمعهما والغاية والنهاية
عرض له المعض لما وصف بها وبعض الشيء لا ينفصل عن كله والغاية بلعوق قبل وجود الاصل يعني المغيا اما الاولى
فلان ضرورتها غاية ينتهي عليه واما الثانية فلانه لو انفصل يبقى بعضه حقيقة بل يسمى بعضا باعتبار ما كان
وحقيقة البيان راجعة الى ان حتى حرف من حروف المعاني لا يستقل له بافادة معنى فلا بد له من متعلق وهو
الغاية بحسب الوضع والغاية من نوع اضافي لا يتحقق بدون المغيا وتمام هذا الاستدلال يحتاج الى ضميمة هي
قولنا واذا وجد الاصل وانتهت الحرمة بالزوج الثاني ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم تركها
الشيخ لظهورها وتوضيح البحث انهم متفقون على ان الدخول شرط بالخبر المشهور لكن الشيخين يثبتانه مع صحته التي
هي التحليل واللعنة نسوية له دونها ثم شرع الشيخ في الجواب بقوله والجواب ان النكاح يذكر ويراد به الوطي
وهو اصله اي حقيقته ويحتمل العقد بمعنى مجازا على ما يأتي في بيانه في موضعه بان الحقيقة والمجاز ان شاء الله وقد
اريد به العقد هنا واذا كان المراد هو العقد لا يلزم ترك العمل بالكتاب اما الاول فلان النكاح اضيف
الى المراة واضافتها اليها انما يستقيم باعتبار مباشرة العقد لانها فيها كالرجل واما فعل الوطي فلا يضاف اليها مباشرة
ابدا لانها لا تحتمل ذلك واما الثاني فلان المراد ان كان العقد كان حتى غاية للحرمة الغليظة ينتهي بنكاح الزوج
الثاني عملا بالكتاب واما ثبت الدخول بالسنة المشهورة لجواز الزيادة عليه بمثلها وهي ما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن ابن الزبير ثم جاءت تشتكيه بالعنة
قايلة ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال عم تريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي

من غسيلته و تذوق من عسيلتك و وجهه انه صلى الله عليه وسلم علق عدم العود بذوق العسيلة وروت
عايشة رضي الله عنها ان النبي عم قال العسيلة هي الجماع وهذا ظاهر ولهذا ترك الشيخ التعرض لذكره وابتدا
بالاستدلال بذكر العود على اثبات صفة التحليل قال و في ذكر العود بدون الانتهاء اشارة الى التحليل
ووجهه انه عم سال عن العود الى الزوج الاول مع انها الحرمة والعود اليه مع قيام الحرمة لو لم يكن
محللا لما جاز السوال لانه طلب ما ليس بمشروع وهو على الشارع لا يجوز وانما قلنا ان الحرمة قائمة وهو
معنى قوله بدون الانتهاء اى بدون انتهاء الحرمة لانه عم لما سمع انها تريد ابا تاه بالعنة وكان عنده عليه السلام
من الشرع ان الحل لا يثبت بدون ذواقة العسيلة ولم يحصل كانت الحرمة باقية لا محالة ففي السوال عن العود
مع بقايها دليل على انه تحليل ومن الشارحين من فسر كلام الشيخ ههنا بقوله وفي ذكر العود وترك الانتهاء
الذي هو مدلول الكتاب بانه لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل و الحقه
غير مستقيم لفظا ومعنى اما لفظا فلانه انما يستقيم تفسيرا له ان لو كان لفظ الشيخ وفي ذكر العود دون الانتهاء
بلا باء ولفظه بدون الانتهاء بالباء وهذا ظاهر واما معنى فلانه لو قال اتريدين ان تنتهي حرمتك لكان عدم
انتهاء الحرمة منفيا بذوق العسيلة لا بعود فثبت انتهاء الحرمة به كما ثبت انتهاء الحرمة به لحل لا محالة وقيل
في تعليله ان العود لم يكن ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق بخلاف الحل الاصلي لان سببه كونها من بنات
آدم الا انه يحل عنه باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق اما العود فلم يكن
ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق اذ هو السبب الظاهر ليس بشي لانا لا نم ان العود لم يكن ثابتا لان سببه
سبب الحل الاصلي ولهذا لو كانت مطلقة بطليقتين كان له العود الا انه يحل عنه ههنا باعتراض الحرمة الغليظة
كما قلتم في الحل الاصلي ثم ايد هذا المعنى بحديث آخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له
سماه محللا والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة وفيه اشارة ظاهرة لا ذكر قيل هذا انما يتم بناء على مانفق
محمد ان المراد به الزوج الثاني وحينئذ يكون حجة عليه لا على غيره ممن معه في المسئلة لانهم قالوا المراد به العود
الرجل احللت ابنتي او اختي وما اشبه ذلك لان الاحلال في مثل هذا يضاف اليه خاصة لا الى الزوج الثاني
لانه يضاف فيه الى الشرع والجواب ان هذا تخصيص بلا دليل لان المحلل من يثبت الحل وهو اعم من ذلك وخصوص
الاضافة لا يعتبر وانما المعتبر هو الاضافة نفسها ومنهم من اعترض بان ذلك انما يكون في صورة الحرمة الغليظة
اذ في غيرها يلزم اثبات الثابت وهو محال ولعله لا يحتاج الى جواب لان النزاع في ان الزوج الثاني هل يثبت
حلا جديدا اولا فاذا ثبت انه يسمه لم يلزم اثبات الثابت لان هذا ذكان غير الاول على ان الشيخ اجابوا
عن ذلك باجوبة منفية موافقة لقواعد الشرع منها ما قال شيخ الاسلام ان الحل قبله وان كان ثابتا فهو ناقص
فالزوج الثاني يتم الناقص ويثبت ما ليس بثابت ولان اثبات الثابت انما لا يجوز اذا لم يفد فاما اذا افاد
جاز كبيع الانسان ماله بماله فانه لا يجوز ولو ضم ماله الى مال الغير ثم اشتراهما جاز لانه يفيد ملك التفرق وجواز
العقد في مال الغير وكذا ههنا مفيد اذ قبله يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة والطلقتين وبعده يصير
على وجه لا يزول الا بالثلاث وغير هذا ما ذكره العلماء والكل راجع الى انها تحل جديد غير الاول ثم قال
الشيخ فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يجوز الزيادة بمثله وما ثبت الدخول بدليلها الا بصفة التحليل ابانه
انه ثبت بالسنة ما قال وثبت شرط الدخول به اى بالخبر المشهور بالاجماع يعني اجماع الجمهور وهم محدود وقوم

الاو

والشافعي رحمه الله لان سعيد بن المسيب لم يشترط الوطي في التحليل وهو وان كان مردودا لم يمنع انعقاد الاجماع
كما سياتي ان شاء الله واما بيان انه لم يثبت الا بصفة التحليل فان التحليل صفة الدخول لما تقدم ان التحليل
لا يثبت بدون ذوق العسيلة فيكون ثابتا به فدل على ان الدخول متصف بصفة التحليل وانتم ابطلتم
هذا الوصف يعني التحليل عن دليله وهو الحديث على ما سالت عن ذلك وهو نفي الكتاب لانه لا يقتضي
ان يكون الذوق حسنا بل انما يقتضي انتها الحرمة الغليظة وهذا الايباء ان يكون الحديث حسنا فان قيل
ما مرجع الضمير في قولنا له باصله ووصفه جميعا قلنا الوصف هو التحليل وهو اشارة الى معنى دقيق وهو
ان الزوج الثاني بالنسبة الى المطلقة الثلث الثلاثة يثبت اصل الحل لكونه قاسيا وفي غيره يثبت الحل
في الحل وهم ابطلوا هذا الوصف في المطلقة الثلث وفي غيرها ايضا حضارا و امعطله اصلا ووصفا وما اصف
الشيخ وان كان رحمه الله في استنباط هو امض لطايف الاسرار جزاه الله عن الطلبة خيرا فان قيل التحليل
وصف فلو كان له وصف لزم قيام العرض بالعرض وهو لا يجوز عند المتكلمين اجيب بانه قائم بالموصوف
لا بالصفة وله جواب اخر سياتي في بيان قيام صفة الحسن بالماء مورده وخصمه هذا الجواب قوله يوجب العلة
فانه قال في جعله مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك على هذه الكلمة ولا اسا نا فعال سلمنا ذلك لكن هذا الاسلام
اسعاوه لانه ثابت غير مشهور يجوز الزيادة بمثله على النص بهذا قول جمهور المحققين وقال بعض المعاصرين
ان الدخول ثابت بالكتاب لان النكاح في الوطي حقيقة فيحمل عليه الا انه اسند ههنا الى المراة باعتبار التمكين
كما في الزنا الذي هو الوطي الحرام فيكون الاسناد مجازا كما في نهاره صايم والجواب ان اضافة النكاح
اليها بمعنى الوطي غير مسموعة في كلامهم ولو جاز ان تنتج والطية باعتبار التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا
وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليست بطريق المجاز لانه اسم للتمكين الحرام كما للوطي وليس يسمى
ان النكاح ههنا بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم من
التمكين الوطي وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة على المطلقة وان كان المراد به المطاوعة
بالمباشرة فليس بصحيح لان ذلك يستلزم الوطي لا محالة وتفسير الفاظ الحديث ان امراة رفاعة قيل هي تميمة
بنت ابي عبيد القرظية وقيل عايشة بنت عبد الرحمن بن عتيك ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن
عمها والزهرى بفتح الزاي اي من يهود قريظة واسم ابيه عبد الرحمن وروى عنه ابنه الزبير بن عبد
الرحمن فاسم ابنه بالضم واسم ابيه بالفتح واتهامها بالعنة قوله ما معه الا مثل هدبة الثوب والعسيلة
كناية عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ وفي المغرب تصغير العسلة وهي القطعة من العسل
وقد صرح في قيها مثلا لاصابة حلاوة الجماع و لذته وصونت اشارة الى القدر الذي يحصل به يعني
تلك يعني تلك الحلاوة وان قلت تثبت الحل وفيه اشارة الى ان الانزال ليس بشرط لانه شبع والاول غير
الشبع والحديث من جوامع الكلم لاشتماله على الفاظ يسيرة ومعان غزيرة ومعنى الحديث الاخر ظاهر
وقد قيل في سبب لحوق اللعن به انه مسبب لهذا النكاح فالمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب
وقيل الاشبه ان المعنى اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه
الطباع السليمة من عوده اليها بعد مضاجعة غيره لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعانا ويؤيد هذا
قوله عم الا انبئكم بالتيس المستعار قال ومن ذلك قوله تعالى الطلاق الى قوله بل يكون رفعا اقول ارومن

اى ومن الخاص قوله تعالى الطلاق مرتان اى التطليق الشرعى هو المتفرق تطليقة بعد تطليقة فليس المراد
بالمرتين الا التكرار كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين وقوله فامساك بمعروف اى رجعة برغبة لا على قصد
الاضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة لا ان يراجعها على قصد الاضرار وقيل
بان تطلقها الثالثة فى الطهر الثالث وقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم خطاب للحكام بانكم ان خفتم ان لا يقيما
الزوجان حقوق الزوجية بنشوز منهما او نشوزها فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت
فليس الدفع اسرافا ولا الاخذ ظلما فالآية تدل على شرعية الخلع واختلفوا فى كونه طلاقا او فسخا فذهب
اصحابنا وهو مذهب عامة الاصحاب واكثر الفقهاء الى انه طلاق ومذهب الشافعى فى قوله القديم انه فسخ
وهو قول ابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان بن عفان وآية الخلاف يظهر فيما اذا تعدد الطلاق احتج
الشافعى رح بانه عقد يحتمل الفسخ لانفساخه بخيار البلوغ و العتق وعدم الكفاءة عندكم فينفسخ بالتراضى
كالبيع وقلنا النص يدل على كونه طلاقا والقياس فى مقابلته باطل وبيان ذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق
مرة يعنى بقوله و المطلقات يتربصن ومرتين بنص الآية و اعقبها اى المرة و المرتين باثبات الرجوع عقيب
المرة بقوله وبعولتهن احق بردهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد
الطلقتين كما هى مشروعة بعد الطلقة كذا قيل وفيه الظاهر ان مراده من المرة و المرتين المذكور فى هذه
الآية فان السوق يدل عليه لانه فى بيان ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله والمطلقات اذ لا حاجة الى التمسك
به وهو فى بيان وجهه والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان الغرض تم بدونه هو الاشارة الى ان التقسيم
السه وان كانت معصومة فالمرتين الصالحة لذلك حتى لا يحتاج الى الطلقتين لانه تعالى قال مرتان ولم يسمها
لا يسمى مرتين فى معناه مرتين مع الاولى لا بد وبها كما يقال اسلت بالذات مرة ومرتين ويراد مع الاولى لان
اتاه ثلث مرات وحينئذ يجوز رجوع الضمير فى اعقبها الى المرة و المرتين او الى المرتين فحسب وقول الشيخ
واعا بدأ بفعل الزوج شروع فى الاستدلال وبيانه ان الله تعالى بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد
فعل المرأة وهو الافتداء وجمعهما فى عدم اقامة الحقوق وافردها فى ذكر الافتداء وتحت الافتداء تخصيصها
بالافتداء وتعزير الزوج على ما طليق وهو فعل الطلاق اما الاولى فظاهر حيث قال ان لا يقيما وقال فيما
افتدت به واما الثانية فلانه لما جمعهما افردها مع انها لا تتخلص الا بفعل الزوج كان بيانا بالضرورة ان
فعلها هو الافتداء وان فعله هو الذى سبق ومثله فى حكم المنطوق كما سنذكره فى باب البيان فى قوله
تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فصار كانه صرح بان فعل الزوج فى الخلع هو الطلاق وفيه بحث
اما اولا فلان المذكور فى صدر الآية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فبيان الضرورة يثبت هذا القدر وهو
الطلاق على مال ولب الكلام فيه انما هو فى الخلع واما ثانيا فلان الخلع لو كان طلاقا لكان الطلقات اربعا
وهو خلاف الاجماع واجيب عن الاول بانه فى شان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت فى جميلة بنت
عبد الله بن ابى كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فاختصما الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال ثابت
اعطيتها حديقة فلترد على فقال عم اتردين ان تردى حديقته عليه قالت نعم وازيده فقال عم لا حديقته
فقط فقال يا ثابت خذ حديقتك وخل سبيلها ففعل وكان اول خلع وقع فى الاسلام وعن الثانى بان
المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع لانه ذكر الطلاق فى مواضع ولم يتفق

ذلك

ذلك الزيادة على الثلث وسمى لهذا زيادة بيانا ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا الى قوله على الآية ولا
اقول ومن الخاص قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد ذكر بعد الخلع بالفاء وهو حرف خاص وضع لمعنى
مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضى وصل الطلاق وتعقيبه بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وهو
مذهب اصحابنا وقال الشافعى لا يصح واحتج بان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
بعده كما لا يقع بعد العدة والشيخ قد استدل لمذهبنا بالآية وقال فى وصله بالرجعى وهو قوله الطلاق
مرتان واسطل وقوعه بعد الخلع لم يكن ذلك عملا بالكتاب ولا بيانا واعترض على هذا الاستدلال نقلا وعقلا
اما الاول فلانه ذكر فى شرح التاويلات والكشاف وعامة التفاسير ان هذه الآية راجعة الى الآية
الاولى وهى قوله الطلاق مرتان واما الثانى فان قوله تعالى فان طلقها اما ان يكون بيانا لمباشرة
الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلى عن النبى عم انه سئل عن الثالثة اى عن بيان مشروعيتها
فقال او تسريح باحسان واما ان يكون بيان شرعيتها كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير وايا ما كان على تقدير التوفيق
يجب وصله باول الآية على ان الترتيب فى الذكر لا يجب الترتيب فى المشروعية والا لما صح قبل الخلع وهو خلاف
الاجماع ولزم ان يكون العدد اربعة الطلقتان المذكورتان فى اول الآية والخلع والطلقة الثالثة وهو
ايضا خلاف الاجماع واجيب عن الاول بان ما ذكره الشيخ عمل بالحقيقة وغيره تاويل وقول البعض ليس بحجة
على غيره وعن الثانى بانه بيان شرعية الطلقة الثالثة وقوله فيما افتدت به منصرف الى الطلقتين اول الآية
لا انه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الخلع فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعا قال صاحب
الكشف هذا مع بعده عن مساق النظم يتوجه فى المسألة الاولى وقد بينا فيها ان المراد منه الخلع لا الطلاق
على مال ويمكن ان يجاب بانا قد بينا ان الخلع طلاق فقوله الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع وغيره
وقوله فيما افتدت به جواز ذلك بطريق الخلع وعلى هذا لا يلزم زيادة العدد ولا الترتيب المذكور لانه بيان الطلقتين
لا الطلقة الثالثة واذا ثبت جوازه بالكتاب فالقياس فى مقابلته باطل على انا لا نسلم ان الطلاق لازالة
ملك النكاح فان الطلاق الرجعى لا يزيله بل الكل قال ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا الى قوله فى مسئلة
مطلب المفوضة
المفوضة اقول ذهب الشافعى رح الى ان مهر المفوضة بالتفويض الصحيح وهو ما اذا قالت البالغة
بكرا كانت او ثيبا لوليها زوجنى فزوجها بلا مهر او سكت عنه او اذنت له ان يزوجها بلا مهر يتراخى
الى زمان الوطء حتى لو مات الزوج او المرأة قبل الوطء لا مهر لها لقول ابن عباس وابن عمر وزيد بن
ثابت رضى الله عنهم فى هذه حسبها الميراث ولا مهر لها ولان المهر حقها واذا رضيت بعدم وجوبه صريحا
او دلالة بالسكوت لم يكن لها مهر كما لو ابرأته بعد الوطء وعندنا ان المهر فيها يجب بنفس العقد لقوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم وهو مفعول له يعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم بالمال ويكون
ان يكون بدلا لما وراء ذلكم ومفعول ان تبتغوا مقدر وهو النساء والاموال المهور ووجه الاستدلال
ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص على الانفراد وهو الطلب والمراد به المشروع بالعقد الملصق
بالمال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فدلالتها هنا حجة تعترينا لنكاح مفوضة طلب مشروع والطلب
المشروع ملصق بالمال ونكاح المفوضة ملصق بالمال اما الاولى فلا تفاق على الجواز واما الثانية فلما
تلونا وليس ذلك تسمية فيجب ان يكون وجوبا شرعيا بالعقد والا لا يكون مشروعا والمفروض خلافه

وقد وقع لي في الايراد في هذا البيان خلل فهذا وهذا او فق بعبارة الشيخ بهاله قيل التمسك بهذه الآية
في المفوضة غير مستقيم لان فيها دلالة على كون نكاحها مشروعا بالمال وليس فيها نفي كونه غير مشروع بلا مال بل
هي مسكوت عنه وقام الدليل على كونه مشروعا بلا مال وهو اطلاق قوله فانكحوا ما طاب لكم والجواب ان معنى قوله ما
لكم ما احل لكم وذلك يعتمد سبق معرفة ما احل فلا يكون دليلا على حل المفوضة بلا مال واذا بطلت دلالته ولان الموضع
موضع بيان ما احل بعد المحرمات فلو كان ذلك حلالا لبينه الشارع فسكوته عنه دليل العدم والمفوضة كونها في الواو
الكسر ان كانت فوضت النكاح بلا مهر والفتح ان كان وليها فوضها بلا مهر او زوج الامة بلا مهر قال ومثله
قوله تعالى قد علمنا الى قوله ولا بيانا لذلك لانه بين اقل المهر مقدر عند نا خلافا لمالك وعلى ابن ابي هريرة
من اصحاب الشافعي رحمه الله فيكون المقيس على البيع والاجارة فان البدل فيهما مضاف الى راي العاقدين ولان المهر
حقها فاذا رضيت بالنقصان يجب ان تقضى ولنا ما استدل به الشيخ من شرطية مهر من لم يجعل المهر مقدرا شرعا
كان مبطلا والثاني باطل فكذا المقدم اما بطلان الثاني فلما تقدم في هذا الباب مرارا واما بيان الملازمة فما ذكره
او لا بقوله والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التقدير فيكون معنى الآية والله اعلم قد علمنا ما قدرنا
وهو صريح في نقل ما عليهم من ازواجهم الا انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق حديث جابر ان النبي عليه السلام قال الا لا وقد ١٠
الاالاولياء ولا يزوجن الاّ من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم بيانا وصارت العشرة تقديرا لازما فمن
لم يجعله مقدارا شرعا لم يتق اخص الكتاب بلا باطله قوله وكذلك الكناية استدلال آخر به يتم الاول لانه يدل على
واما ان المتولي هو الشارع فانما يستفاد من الكناية وذلك لانها لفظ خاص يراد به نفس المتكلم وذلك انما يحمل
قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولي لفرضه فلو جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك والتقدير كان باطلا واللازم
باطل لما مر فالملزوم كذلك قوله وان تقرير العبد امتثال به اي تقرير الشرع جواب سؤال تقريره لو كان المهر مقدرا شرعا
لما جازت الزيادة عليه كما لم يجب النقصان وتقرير الجواب ان تقرير العبد امتثال لذلك ومعناه انه من المقادير التي
تمنع النقصان ولا تمنع الزيادة الا ترى انه يعرض بجانب القلة فقال لا مهر اقل من عشرة دراهم كذا قيل ولا مطابقة
بينه وبين كلام الشيخ وقيل معناه ان المهر مقدر معلوم عند الله يختص بشخص ولكنه غير معلوم لنا صلاح الزوجين
على مقدر يظهر ذلك ليترتب عليه الاحكام التي يتعلق بها تقرير الانشاء فانما مقدرة عند الله لكن يظهر ذلك بتقويم المقومين
وهذا جيد ورد بان هذا غير مفيد لانه لو اصطلح على خمسة لزم ان يكون ذلك ايضا ذا امثالا للمقدر وليس كذلك
وهذا ليس بشيء لان كلامنا في المهر وقد دل الدليل على ان ما دون العشرة ليس بمهر وقد اعترض على هذا الاستدلال بالنقل
والعقل اما الاول فما قيل في الكشاف من معنى قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا اي علم الله ما الحق فرضه على المؤمنين في الازواج ٩
والاماء وما قيل ان المراد به النفقة والكسوة واما الثاني فلانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك اذ الفرض
جاء بمعنى القطع والايجاب والبيان وفي الآية حمله على الايجاب اولى لقرينة وما ملكت ايمانكم لان معنى الايجاب يستقيم في حق
الاماء لا في حق الازواج لانه ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب عليهم ولهذا فسره عامة اهل التفسير بالايجاب
فاما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء ويؤيده كلمة على فانها صلة للايجاب فمعنى عليه اي اوجب ولا يقال لمعنى قدر
واجيب عن الاول بان صاحب التفسير قال فيه قد علمنا ما اوجبنا من المهور في امتك في ازواجهم ومن الفرض في اماءهم
وهذا موافق لاستنباط الشيخ وتاويل بعض وان كان صحيحا لا يكون حجة على غيره وعن الثاني بان الاشتراك على خلاف
الاصل فيجوز ان يكون حقيقة في بعض مجازا في بعض وكثر استعمال هذا اللفظ في التقدير والاصل فيه الحقيقة وكل ما ذكر

من القطع والايجاب والبيان ففيه معنى التقدير فيحمل على الفرض بمعنى التقدير لا باعتبار انه مشترك دفعا للاشتراك على
فرض عليه بمعنى قدر كما يقال فرض عليه القاضي النفقة اذا قدرها والوجوب لازم ولا يستقيم ان يكون في حق الاماء تقدير
النفقة والكسوة وفي حق الازواج المهور لان التقدير يكون خاصا لخصوص الجنس بينا ولا التوهين والاخير ذلك والسارق
الى قوله كما في الجزاء قوله اي ومن الخاص المذكور في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وهو اما ان يكون مبتدا والخبر
محذوف قال لانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة وهو قوله فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنه معنى الشرط والله
من مذهب ابي حنيفة ان القطع والضمان لا يجتمعان سواء هلك المسروق في يد السارق او استهلكه وروى الحسن عنه الضمان اذا استهلكه
لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة وعند الشافعي القطع والضمان يجتمعان وكذلك الحكم في السرقة الكبرى احتج بان الله تعالى
امر بالقطع بقوله فاقطعوا وهو لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو الابانة ولم يتعرض الضمان لا صريحا وهو ظاهر ولا دلالة لان
القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة له على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان بوجه ما ولا هو من ضروراته لانهما مختلفان
اسما وسببا ومحلا وحكما اما اسما فظاهر واما سببا فلان سبب احدهما الجناية على حق الله وسبب الآخر الجناية على حق
العبد واما محلا فلان محل احدهما اليد ومحل الآخر الزائد واما حكما فلان احدهما لاجل الحق والآخر للرد وقد دل الدليل
على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى
ترد فيحمل القول به فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان وبطلان العصمة عن المسروق فلم يعمل بهذا الخاص بل قد يكون
زاد على النص بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه وقد وقع في الذي ابي واجاب الشيخ
عليه عن ذلك بانا لم نزد على النص بخبر الواحد بل انما عملنا بنص مقرون بالقطع يدل على بطلان العصمة وانتفاء الضمان
وهو قوله جزاء وتقريره ان الجزاء المطلق على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى
على مقابلة فعل العبد وما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية الواقعة له الجزاء اما الاولى فبالاستقراء على انه اذا اطلق
يراد به ذلك واما الثانية فلحصول الموافقة بين الجناية والجزاء وذلك بان يثبت الحرمة في ذاته كحرمة شرب الخمر
لا للغير لانه لو بقي في ذاته مباحا ولغيره حراما والتمكن من الجزاء المطلق انما هو عند قطع المنازعة في اجزائه
ومن ضرورة هذا تحول العصمة اليه قوله ولان الجزاء استدلال آخر وهو ان الجزاء بذلك يكون كما لا شرع لما شرع
له وكماله يستدعي كمال الجناية فالجزاء يستدعي كمال الجناية اما الاولى فلانه ماخوذ من جرى يجري جزاء بالياء والهمزة
والاحكام ثم قلبت الياء همزة او من جزى من باب النية اي كفى وهما يدلان على كمال المشروع لاجل ما شرع له ومعناه
انه يدل على ان القطع مشروع من جميع الوجوه واما الثانية فلان الحكمة تابع عن الجزاء الكامل على الجناية الناقصة
ولا كمال للجناية مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لعين وغيره فيكون الحرمة بوجه دون وجه وفيه
شبهة العدم والقطع يسقط بها فلا بد من تحول العصمة وما هذا الى احد شيئين اما ان يكون الحرمة في المسروق
واحدة وهي للعبد ويستعمل الله تعالى لو فرع الجزاء على حقه وهو الظاهر واما ان يكون معدومة لله وللعبد
يتحول الى الله تعالى حال الفعل والسرقة موجبة للقطع ويقرب بالاستيفاء لان ما كان لله فتمامه بالاستيفاء
وعلى هذا يكون فكيف للاحدم راعى فان استوفى بالقطع تبين ان الحرمة صارت لله فانتفى الضمان وان لم يستوف
تبين انها بقيت للعبد فيجب الضمان وقد بحثنا اما اولا فلان العصمة لو اسقطت وصار المسروق كالخمر وجب
اسقاط القطع كما في سرقتها واما ثانيا فلان القطع شرع لصيانة حق العبد وبالقول يسقط العصمة واما ثالثا
فلان اسقاط العصمة ضرورة تحقق الجناية الكاملة لوقوع الجزاء الكامل والثابت بها يتقدر بقدرها فلا يتعدى الى الاستيفاء

الضمان واجيب عن الاول بان شرط القطع عصمة المسروق قبل السرقة والخمر ليست معصومة قبلها وعن الثاني
بان العبرة في الاشياء للمعاني دون الصور وفي ذلك وان كان ابطال العصمة صورة ففيه تكميل معنى لها
فانه سمي حيوة وان كان ابقاء صورة بعني شرعية القطع للحفظ فهو ان من تصور ان السارق يقطع يمينه
يرتدع عن السرقة فيبقى للاملاك محفوظة في ايدي ملاكها وعن الثالث بان الشيء اذا ثبت بالضرورة
ثبت بجميع لوازمه حتى لا يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم ومن لوازم تحول العصمة سقوط الضمان لان غير
المعصوم لا يضمن بالاجماع قوله ولا يلزم ان الملازم يبطل جواب سؤال تقريره ان بقاء الملك شرط لكون السرقة
موجبة للقطع لما يقطع حتى لو سرق شيئا غير مملوك لاحد لا قطع فيه ووجوب القطع لم يبطل به بل بقي
للعبد حتى كان له استرداد العين عند قيامها فكذا العصمة وتقرير الجواب ان محل الجناية العصمة وهي الحفظ
ولا عصمة الا بكونه مملوكا فلا محل للجناية الا بكونه مملوكا وكونه اما لحاجة العبد في وقوع الجزاء لله محل جناية
هو له ومحل الجناية هو العصمة لان الجناية تحصل بالسارق والسارق بسلب العصمة ولهذا لا يجب القطع
فيما ليس بمعصوم بالاجماع فيتحول العصمة الى الله وهذا لان احد الامرين لازم اما فتح الجزاء العدم محله
او انتقال العصمة والاول محال فتعين الثاني والعصمة هي المقصود الاصلي غير ان العصمة صفة لا تتحقق
الا بمحل مملوك فان غير المملوك غير معصوم ولا يلزم من انتفائها عن العبد انتفاؤه لان انتفاء الملزوم لا يلزم
انتفاء اللازم وهذا كالعصير اذا تخمر فان الملك لصاحبها باق وان انتقلت عصمتها الى الله وكالشاة
اذا ماتت تبقى ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين لله تعالى وقوله واما تعيين المالك جواب سؤال
يرد على هذا الجواب وتقريره ان بقاء المال ان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة على ما ذكرتم فالجواب
عدم اشتراط تعيين المالك للدعوى كالزنا وشرب الخمر فقال تعيين المالك ليس بشرط بعينه بل ليصير خصمه
متعينا لتظهر السرقة بخصومته عند الامام حتى لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولي الوقف
وكذا مما كالمودع والمستعير والغاصب والمضارب والمرتهن والعبد المستغرق بالدين وان لم يكن الملك ثابتا
لهم وكذلك السرقة في التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك لغريم ولا لوارث اما الغريم
فلان حقهم يتعلق بالعين واما الوارث فلان حقه بعد الدين فكذلك اي فلاجل ان محل الجناية هو العصمة
والملك غير مقصود بالذات تحولت العصمة دون الملك فهو متصل بالكلام السابق وفيه بحث اما اولا فلان
لقايل ان يقل الكلام في العين فيقول لما كان الملك شرطا غير مقصود كان الواجب ان لا يشترط تعيين الخصم
للدعوى كالزنا وشرب الخمر واما ثانيا فلان قوله حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب و
ومتولي الوقف منقوض بقوله ولا عصمة الا بكونه مملوكا والجواب عن الاول ان السرقة اخذ مال
الغير على سبيل الخفية من حرز لا شبهة فيه والقطع انما يجب عند ظهورها موجبه له وذلك بالدعوى ودعوى
الاموال لا بد فيها من تعيين الخصم هكذا القطع لا بد فيه من تعيين الخصم وعن الثاني ان قوله لا عصمة بدون
الملك ثابت قطعا لما مر والملك في العرف بالقبول الموافق على ما عليه الفتوى فيندرج اليه المكاتب ونحوه و
حتى اذا وجد الخصم بلا ملك معناه بلا ملك له والمال في المسايل المذكورة كلها مملوك غاية ما في الباب انه
ليس للمدعي وكونه ملكا له لم يشترطه الشيخ حتى يلزم التناقض وقوله الا يرى توضيح لتحول العصمة
دون الملك وتقرير الحنايع البدني ووقوع الجزاء المطلوب في محل الجناية والجناية يقع على المال المحترم انتهى

اخذ مال الغير والعصمة صفة له مثل كونه مملوكا كما يقال مال معصوم كما يقال مال مملوك فصار المال محلا باعتبارها
فاذا انتقلت جاز وقوع الجزاء واما الملك فانه صفة للمالك فلا يكون محل الجناية فلا ينتقل وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نسلم ان العصمة صفة للمال بل للمالك كالملك يقال مال معصوم لا غانم كما يقال مال مملوك للمالك واما
ثانيا فلانا وان كانت صفة لا تقبل النقل لان انتقال الاعراض عن موضوعاتها محال والجواب عن الاول ان الشرع
لا توجب القطع الا في مال معصوم ومعنى قولنا مال معصوم ذو عصمة فوجب ان يكون العصمة صفة له واما قولنا
مال مملوك فلا يمكن ان يكون معناه ذو ملك فلان الملك صفة لغيره البتة وهذا لان العصمة هي كون المال حرام
التعرض وهذا المعنى صفة للمال لا محالة والملك هو التصرف الشرعي وهو صفة للمالك لا محالة وقيل في الجواب ان
لكل مصدر تعلقا بالفاعل بتعلق التأثير وتعلقا بالمفعول بتعلق التأثر ولهذا يوصف كل واحد بذلك الفعل مثلا
يقال زيد الضارب بمصدر الضارب ضرب بمعنى التأثير وحصل المضروب ضرب بمعنى التأثر ثم قد يكون المقصود
منه تعلقه بالفاعل كما يقال فلان يعطي ويمنع اي يحصل منه الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول كما اذا قيل
للمفعول والمقصود منه ضرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود تعلقه
بالفاعل والاتصاف به من غير نظر الى جانب المال وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الملك هو الاطلاق
الاسماع باعتبار فكان الغرض منه اتصاف العبد بالمالكية فلهذا جعل المحل العصمة صفة المال والملك صفة
المالك وفيه تمحل كما ترى وعن الثاني بوجهين احدهما ان العصمة حكم من احكام الشرع واحكام الشرع ليست
احكام الجواهر على ما عرف والثاني انها امر اعتباري يجوز اعتباره باعتبار محل دون آخر قوله وكيف ينتقل
وهو غير مشروع تنزل في الجواب يعني لو كانت الجناية واقعة على الملك لكن القول بانتقاله لانه اذ ذاك يكون بيانه
وهي ليست بمشروعة بخلاف العصمة فان انتقالها في الشرع موجود كما في العصير اذا تخمر واعلم ان سقوط الضمان
انما هو في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فهو مطالب بالضمان فيما رواه هشام عن محمد لان المالك قد لحقه نقصان
وخسران من جهة بسبب هو متعمد فيه ولكن تعذر على القاضي القضاء لبطلان العصمة بالقطع قال ومن هذا الاصل
الى قوله عندنا قال قيل ذكر الشيخ ههنا لفظ هذا الذي للتقريب وفيما تقدم من النظاير لفظ ذلك الذي هو للبعيد
وكان العكس متعينا واجيب بانه ذكر في شرح التاويلات ان لفظ ذلك وهذا سواء فيما لا يحس بالبصر لانه لما
لم يبصر اشبه الغائب ولما ادرك بالعقل او بالسمع اشبه الحاضر فيصح فيه استعمالهما وفيه نظر فان قوله وان
كان العكس متعينا ممنوع فان الشيخ قال ومن هذا الاصل وكل ما ذكره الى آخر الفصل هو من هذا الاصل فلم يوجد
البعد اذ لم يتخلل اصلها بينهما شيء حتى كان موضع ذلك والتسوية بينهما فيما لا يحس ثم ايضا فان علماء المعاني
الذين يبحثون عن خواص تراكيب الكلام اجمعوا قاطبة على ان استعمال احدهما مطلقا مكان الآخر لا يكون الا لنكتة
لكنهم يحكى استعمال الشيخ فيما تقدم من المسايل لفظ البعيد اسقاطا لها عن وقوع الخلاف فيها العموم دلالتها ولما في الخصوص
من اوصاف اللفظ عرفا سياق الكلام ان المراد من الامر ليس الكلام النفسي القائم بذاته تعالى وتقدس والامر
القولي اللفظي معلوم عادة فلم يتعرض الشيخ لتعريفه وللعلماء في ذلك عبارات مختلفة والذي اختص به
بعض اصحابنا هو قولهم قول القايل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل قيد بالقول ليخرج الكلام النفسي فانه لا يطلق
عليه القول في هذا الاصطلاح وبالاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس فان قوله افعل على وجه التضرع لا يكون
امرا وان صدر ممن هو اعلى رتبة من المامور وعلى وجه الاستعلاء امر وان صدر ممن هو ادنى حالا من المامور

وبافعل النحو قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا او اطلبت منك فعل كذا فان كله طلب الايجاد
به وليس بامر واعلم ان صيغة افعل ليست مرادة على التعيين بل هو مثل صلوا وليصم وامثالها فيكون المراد
من ذلك كل ما يدل على طلب الفعل وهو ساكت الآمر قوله فان المراد بالامر تعليل كونه من هذا الاصل وهو
الخاص فصل المراد بقوله المراد بالامر هو الوجوب لا عندنا وعند المخالف لا موجب له الا الوجوب وقيل
المراد به اى شئ كان وجوبا او ندبا او غيره مختص بصيغة لازمة اى مختص بذلك المراد اذ اللازم قد يكون عاما
وقد يكون خاصا وهو المراد هنا ثم ان الاختصاص قد يتحقق من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة وقد يكون اللفظ
مختصا بالمعنى كالمترادفة وقد يكون بالعكس كالمشترك ولما كان الاختصاص هنا من الجانبين تعرض الشيخ
لهما بجانب المعنى بقوله ومختص بصيغة وبجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب
وهو الغرض من عدوله عن لفظ المخصوص الى لفظ اللازم لان الصيغة اذا كانت لازمة لا توجد بدونه
فكانت اللازمة ادل على المقصود ويحتمل انه جعله من الخاص باعتبار اختصاص المعنى من غير نظر الى جانب اختصاص
المعنى ويدل عليه ظاهر لفظ اللازم فحينئذ كان قوله لازمة تاكيدا اذ اللزوم مستفاد من الاختصاص والاول
اولى لانه يفيد التاسيس وهو خير من التاكيد وقدم الامر على النهي لان اول ما يجب على المكلف الايمان وهو
بالامر وقيل لانه وجودي قال ومن الناس من قال ... والشرع اقول اعلموا ان صيغة الامر مختصة بمعناه
واما ان معناه هل هو مختص بها اولا فعندنا هو مختص بها وقال بعض اصحاب مالك وبعض اصحاب الشافعي
كابن سريج وابي سعيد الاصطخري وعلي بن ابي هريرة وغيرهم ليس يختص بها وحاصل ذلك ان افعال النبي عم عندهم
موجبة كالامر وصورته ان ينقل فعل من افعال النبي صلعم التي ليست سهوا كالزلات ولا شيئا طبعيا كالاكل ولا
كوجوب الضحى والتهجد ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع هل يجب علينا اتباعه وهل
يسعنا ان نقول امر النبي عم بكذا فعندهم يصح اطلاق الامر عليه ويجب اتباعه وعند عامة العلماء لا يصح اطلاق
الامر عليه حقيقة ولا يجب اتباعه ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من ذهب الى الاشتراك اللفظي كالعين ومنهم الى
المعنوي كالحيوان من الانسان والفرس ونحوه واحتجوا بقوله تع وما امر فرعون برشيد والمتابعة لازمة اقول
احتج من قال بالاشتراك اللفظي بقوله تع وما امر فرعون برشيد ووجهها ان الله تعالى اطلق الامر على الفعل
ولم يكن الامر معناه منقادا بالفعل لما سمي به اما الاطلاق الامر فظاهر واما انه على الفعل فلانه اخبر عنه
بالرشيد والرشد صفة الفعل واما ان الاصل الحقيقة فلان اطلاق اللفظ على معنى ليس حقيقة فيه ولا مجازا محال لغة
وذلك لا يجوز ولا يكون ذلك بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق
الشئ ولا اتصال بينهما بوجه ولئن سلم جواز العلاقة مجازا فالحمل على الحقيقة اولى وهذا الاستدلال على قوله
جواز تسمية الفعل امرا واستدل على ان افعاله صلعم موجبة بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وروي انه صلى الله عليه
وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقالوا صلوا الحديث فجعل المتابعة لازمة ثبتت
بالنص ان قوله موجب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولم يتعرض الشيخ لدليل من قال بالاشتراك
المعنوي لان في اصطلاح اصحابنا الاشتراك من صفة اللفظ وقد تقدم له ذكر المشترك فيما يرجع الى النظم
فلم يعتد به قال واحتج اصحابنا بان العبارات الى قوله ان صيغة الامر لازمة اقول احتج الشيخ لاصحابنا على ان
المقصود من الامر مختص بصيغة لازمة بحجة هي ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة للجوز

قصور

قصور العبارات عن المعاني والمقاصد فان وضع دلالات على المعاني للجوز ان يقصر عنها والمراد بالمعاني
هو ما قصد بالافهام فيكون المقصود صيغة كاشفة للمعاني ولهذا اخرناها في المقدمة الثانية عطفا على المقاصد
تفسيرا لهما اما ان العبارات وضعت للدلالة فظاهر واما ان قصور ما وضع للدلالة لا يجوز فلئلا يلزم
الخلف واستوضحه بالاستقراء بقوله وقد وجدنا كل مقاصد العقل اى كل ما يقصد اليه من المعاني بلفظ
الى العقل كالمعنى للماضي نحو نصر والحال نحو ينصر والاستقبال اى المستقبل نحو سينصر مختصة بعبارات
وضعت لها وليس في ذلك قصور فالمقصود بالامر وهو الايجاب عندنا وغيره عند الغير لكونه اعظم المقاصد
اولى بذلك وفيه بحث اما اولا فلانه اثبات اللغة بالقياس وهو باطل واما ثانيا فلانه يؤدي الى عدم جواز
المشترك وهو ليس مذهب اصحابنا واما ثالثا فلان المطلق انما يحصل نتيجة كلية وهذا الشكل لا ينتجها والجواب
عن الاول ان القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وعن الثاني ان وقوع المشترك ليس
باعتبار قصور العبارة بالمعنى آخر لعدم وهو غير متحقق هنا لانه اذا الحق تساوت دلالته على معنيين
لم يفهم احدهما عينا على الاطلاق والامر في الامر على خلاف ذلك وعن الثالث بان اشتراط ذلك لاجل
ان تكون الاستقراء من الاكثر وفيما نحن فيه ليس كذلك ولما فرغ من اختصاص المعنى بالصيغة شرع في
بيان اختصاص الصيغة بالمعنى فاذا ثبت اصل الموضوع اى اذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة في
اللغة كانت حقيقة والحقيقة لازمة فتكون تلك الصيغة لازمة فذكر هنا باعتبار اصل الموضوع وثابت
تكون ولا لازمة باعتبار الصيغة ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح لان قوله الا بدليل غير محتاج اليه لان
الصيغة اذا كانت لازمة لا يتأتى ثم ان لا ينفك عن المعنى لان وجود اللازم يستلزم وجود الملزوم وايضا
اذا كانت لازمة لا يجوز انفكاك المعنى عنها وقد جاز في قول القائل اوجبت عليك ان تفعل كذا والجواب
عن الاول ان الملازمة مساوية كما مر تستلزم عدم الانفكاك وقوله الا بدليل لبيان ان الصيغة لازمة
للمعنى الحقيقي لا غير فاذا صرف الدليل عنه الى المعنى المجازي لا يكون لازمة وعن الثاني ان قوله اوجبت
ليس لايجاب بل الاخبار عن الايجاب ولئن كان الكلام فيه واستدل على ان الحقيقة لازمة بقوله الا يرى ان الحقائق
لا تسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه فقال للاب انه ليس باب ولا يصح نفيه مجازا ويسمى الجد ابا ويصح
نفيه والمشترك حقيقة في مدلوله فلو كان الامر مشتركا بين مدلوله والفعل لما صح نفيه عن الفعل واللازم
باطل لصحة ان يقال ان فلانا لم يامر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا ثبت بعبارة الابلغ يصح ذلك واذا صح
نفيه لا يكون حقيقة فلا يكون مشتركا ولما فرغ من الاستدلال على المدعى شرع في رد ما يدل على نقيضه فقال وقد
خلع النبي عم وهو في الجمعة سند الخلع كانه قال الخ انما ذكره يدل على وجوب المتابعة فان النبي صلى
الله عليه وسلم خلع نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال صلعم ما بالكم خلعتم نعالكم فقالوا رايناك خلعت نعليك
فقال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قذرا وكذا انكر عليهم المواصلة حين واصل الصوم على ما روي انه صلى الله عليه وسلم
واصل فواصل اصحابه فقال لست كاحدكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني والانكار دليل عدم الدلالة
فجعلها دليلا مستلزم للتعارض من التلازم للترك الذي هو غير جائز واذا لم يكن الافعال موجبة ثبت ان صيغة
الامر لازمة ثم رجع الى الجواب عما استدلوا به من الآية فقال ولا يكون تسميته مجازا ومعناه لما دل الدليل على نفي
الاشتراك والاطلاق واقع يكون مجازا ولا يكون كذلك لان العلاقة موجودة فان الفعل يجب به فيكون بسببه

فيكون الطلاق اسم السبب على المسبب وبين محل حديثهم بانه عزم تعالى الموافقة بلفظ الامر بقوله عم صلّوا
فدل على ان صيغة الامر لازمة والافعال ليست بموجبة الا بشرط سنذكره ان شاء الله قال ومن ذلك موجب
الامر الى قوله الابابدليل قول لما بين ان صيغة الامر خاصة بموجبه وموجبه خاص بما شرع في بيان ذلك الموجب
بانه مبهم او متنفق متعدد او واحد فجعله من اقسام الخاص مجازا لان الخاص لفظ وضع لمعنى مخصوص على الانفراد
فلان لتنوع المعنى مدخل في خصوص اللفظ فجعله من اقسام الخاص معا واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت
خصوص المراد لان خصوص الصيغة مخصوصة اي انفراده واعلم ان صيغة الامر استعملت لمعان المشهور منها
ثمانية عشر الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا والاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والارشاد الى ما هو الاوفق كقوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم
وهذا في مصلحة الدنيا كالندب في مصلحة الآخرة والاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام والامتنان كقوله تعالى كلوا
مما رزقكم الله والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
والتعجب كقوله تعالى اسمع بهم اي ما اسمعهم والتكوين كقوله تعالى كن فيكون والاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم
ملقون والاخبار كقوله تعالى فليضحكوا والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا
والتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة والتسخير كقوله تعالى كونوا قردة والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل
الا انجلي والتاديب كقوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك والدعاء كقوله اللهم اغفر لي والترجي وهو التهديد
مع التحقير كقوله تعالى واستفزز من استطعت اي التفزيع وليس له ولاية الاغواء واما كلوا ولاية الدعاء والتسبيب
اليها وقوله تعالى بصوتك اي بوسوستك قيل بالغناء وهذه عشرون وجها لكن الانذار كان قريبا
من التهديد والتاديب كان قريبا من الندب جعلت وجهين فصارت ثمانية عشر ولا خلاف في ان صيغة
الامر ليست حقيقة في الجميع وانما الخلاف في الوجوب والندب والاباحة والتهديد والشيخ ذكر الترجيح والتوضيح
لان مرجعها معنى التهديد فقال بعض الواقفية صيغة الامر مشتركة فيها ونقل ذلك عن الاشعري وابن سريج
وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي بانها حقيقة
في الاذن الشامل للثلاث وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشتركة بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول
عن الشافعي وقيل معنى وقال الاشعري والغزالي والباقلاني ومن اتبعهم انا لا ندري انها حقيقة في الوجوب
فقط او في الندب فقط او فيهما جميعا فعند هؤلاء لا حكم لها اصلا بدون القرينة الا التوقف لعدم
حقيقة المراد لانه مجمل والتوقف عند هؤلاء في نفس الموجب وقال عامة الفقهاء والمتكلمين انها صيغة
خاصة بمعنى الوجوب السابقة بلا اشتراك ولا اجمال احتج الواقفية بان الصيغة قد استعملت في المعاني المختلفة
من غير ترجيح والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا احتمل جوابهم هذا واحتمل ان يكون صيغة لم يجب العمل
به الا بدليل اذ ابدلالة قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا على ان الامر في الصلوة
للوجوب ودلالة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب الآية على ان امر الزكوة للوجوب ودلالة قوله تعالى كتب
عليكم الصيام وقوله تعالى فعدة من ايام اخر على وجوب الصوم وغير ذلك مما لا يحصى قال ولعامة العلماء
قوله الفاظ الخصوص اولا احتج عامة الفقهاء القائلين بتعين موجب الامر بان صيغة الامر لفظا مر تعريف
العقل وكما ان العبارات لا تقصر عن المعاني لغة في اصل الوضع مختصة بمراداتها ولا تثبت الاشتراك الا بعارض

وكذلك

٢١

وكذلك لفظ الامر وعكن تركيب حجة تقريرها صيغة الامر عبارة من العبارات والعبارات في اصل الوضع
مختصة بمراداتها فصيغة الامر مختصة بمرادها اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما بينه الشيخ بقوله لا يثبت
الاشتراك الا بعارض لما مر ان العارض من الواضع الابهام والاشتراك محل قال الا بعارض وهو
اما للابتلاء او غفلة الواضع قيل في عبارة الشيخ تسامح والاولى ان يقال صيغة الامر اختصاص بالمعنى كما قال
شمس الائمة ان النزاع في خصوصها فلا يستقيم ان يجعل مقدمة في الدليل وليس بشيء من وجهين احدهما
ان النزاع هنا في خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فلستر الخصوص اللفظ فيه غير مصادر والثاني انه
ذكره بطريق المبادي لانه اثبت خصوص اللفظ بدلائله وقوله الا بعارض الاشتراك انما يثبت بصرف من الدليل
المعين كسائر الفاظ الخصوص يحتمل معنيين احدهما انه لا يثبت بان يكون صيغة الامر بمعنى خاص في اصل الوضع الا بما يثبت
الاشتراك فيه الا بعارض كبعض الفاظ الخصوص وعلى هذا تعلق الحسن بقوله لا يثبت الاشتراك الا بعارض
والثاني ان تعلق الحسن بقوله بصرف من الدليل المعين ويقدر لا بدا ان يكون صيغة الامر بمعنى خاص في اصل
الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض بمنزلة دليل الخصوص في العام هذا فان قلت المراد بالاشتراك
هو المصطلح ويجوز ان يراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بين المعنى الحقيقي والمجازي وهذا
لا يمنع خصوص اللفظ في معناه الحقيقي وكانهم لما استدلوا باستعماله في المعاني على كونه مشتركا اذ الاصل في الاستعمال
الحقيقة استدل الشيخ على انه خاص بما ذكرنا واليه اشار بقوله لم يثبت الاشتراك بنوع الصوري وهو المجاز بالدليل
المغير وهو القرينة كسائر الفاظ الخصوص يعرف المجاز بالقرينة والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك
والمجاز وحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم لوجود القرينة والاول اقرب الى مقصود الشيخ لكن يحتاج
الى بيان ان المعارض غير موجود في محل النزاع وقد اثبتناه من قبل قال ثم الفقهاء عن الواقفية الى صيغة
ولانه المتمسكين اقول ثم الفقهاء الذين قالوا بعدم الاشتراك والاجمال وجعلوا الامر موجبا معنى اختلفوا
في نفسه فقال بعض اصحاب مالك ان صيغة الامر حقيقة في الاباحة مجازا فيما سواه وقال بعض الفقهاء والشافعي
في احد قوليه وعامة المعتزلة كابي الحسن البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه انها حقيقة في الوجوب مجاز
في غيره احتج من قال بالاباحة بان الامر يقتضي حسن المأمور به وما كان كذلك يقتضي ضرورة التمكن من الاقدام
عليه وذلك بالاباحة والنادبون قالوا لا يجوز ان يكون موجبة للاباحة لان الامر لطلب الموجود وما هو
كذلك لا بد وان يترجح فيه جانب الوجود وذلك بالايجاب او الندب فثبت الادنى للتيقن به الا ان هذا
القول بالادنى فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعنى مخصوص به وهو الطلب كان الكمال فيه اصلا
لان النافي قد ثبت من وجه دون وجه ولا قصور في الصيغة اذ لم يقترن بها ما يصرفها الى غير الايجاب
ولا في دلالة المتكلم اذ لم يعترض بالكلام قرينة تصرفها الى غير الايجاب كما في الدعاء والالتماس فثبت الكامل
وهو الوجوب لاستحقاق العقاب بتركه كاستحقاق الثواب بفعله دون الناقص وهو الندب فان فيه
في الطلب قصورا لعدم ترتب العقاب على تركه ولانه لا يؤدي الى وجود المطاع بالابدليل يدل عليه لوجود
المعارضة وحقق الفرق بقول النادبين لان دليلهم يتضمن فساد قول الاباحة فلا حاجة الى التعرض له وما قالوا
المتيقن اولى فليس بشيء لا ينقض منه لفظ العام فانه عند الاطلاق يصرف الى جميع افراده وان كان البعض
متيقنا فكان في القول بالايجاب اخذا بالاحتياط والجمع العام العلماء الى قوله تعريب الاكاد اول والحجة لعامة

العلماء وفي بعض النسخ لعامة الفقهاء وهو اوفق لقوله ثم الفقهاء الكتاب والاجماع والمعقول اي دلالة الاجماع
كما سنبين اما الكتاب فقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فقوله انما قولنا مبتدأ
وقوله ان نقول خبره وكن فيكون من كان تامة بمعنى الحدوث اي اذا اردنا احداث شيء فليس الا ان نقول
له احدث فيحدث والامر للتكوين وهو لا يقتضي مخاطبا موجودا عند الخطاب قوله وهذا عندنا اي عند
الشيخ واتباعه يعني ان الاستدلال بهذه الآية عندنا مبني على ان الله تعالى اراد بقوله كن ذكر الامر الذي
هو قائم بذات الله تعالى وتقدس الذي هو غير مسموع ودلالة عليه كما ان ذات الله يذكر بلفظ الجلالة
وقوله والتكلم بها اي بهذه الكلمة التي هي اوجز الكلمات لا بكلمة احدث او يكون او يخلق وغير ذلك
معناه ان الله تعالى عند الايجاد يذكر الامر الحقيقي الذي هو قائم بذاته بهذه الكلمة حقيقة لا ان يكون مجازا
عن سرعة الايجاد كما ذهب اصحابنا من اهل السنة اذ يتعلق وجود الاشياء بايجاد الله فقط وهو صفة
ازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة الايجاد يعني لو كان قدرة البشر ايجاد شيء من الاشياء بهذه الكلمة
التي ليست كلمة اوجز منها في الدلالة على التكوين اما تكوين الايجاد عليهم في غاية اليسر وتكوين العالم
وامثاله على الله ايسر من ذلك وقوله من غير تعطيل ولا تشبيه معناه من غير ابطال الكلام النفسي كما تقوله
فانهم يقولون لم يكن الله متكلما في الازل بل صار متكلما بخلق الله الحروف والاصوات في محالها ومن غير
ان يقال انه تكلم بالكاف والنون الخارجين من مخرجيهما حتى يلزم تشبيه كلامه بكلامنا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وفيه نفي لقول الكرامية فان عندهم ان كلام الله تعالى حادث في ذاته على ما عرف في موضعه
قوله وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر نفي لقول الاشعري فان عنده وجود العالم بخطاب
كن خاصة فانه يدل على ان الوجود متعلق بالايجاد والامر واسطة كما اجرى سنته ان يكون النار محرقة
والماء مغرقا وان احتمل الخلو كما في حق الخليل والكليم عليهما السلام وسنتنا ايضا كذلك لا احتمال ان يوجد
شيء بدون عبارة الامر وان كان سنته قد جرت في الايجاد بذلك فعلم ان وجود العالم بالايجاد عند ذكر
الامر وليس هذا مذهب الاشعري فكذلك الشيخ بوجه ثالث لا مذهب اصحابه ولا مذهب الاشعري وهو ما
ذكره من شرطية متصلة هي قوله بعد تمهيد ما تقدم فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لكان هو قرينة
الايجاد اي لكان مستقام الامر واسطة واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلما ذكره الشيخ بقوله
وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر الاشعري واما بيان الملازمة فظاهر فانه ما لا يستلزم المعلول لا يقع
واسطة بينه وبين العلة وحيث وقع الامر واسطة دل على تعلقه لا يقال اذا تعلق الوجود بالامر فلا يخلو
اما ان يكون علة مستقلة والايجاد كذلك او لا فان كان الاول لزم توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وهو باطل وان كان الثاني لزم ان يكون الباري في صفة الايجاد مفتقرا الى الغير وهو
ايضا باطل لانا نقول صفة الايجاد عبارة عما يحصل به الوجود ولا يحصل على ذلك التقدير الا بالامر فليس
ههنا شيء مفتقر الا الامر دون ما يسمى ايجادا على ان لا افتقار الى الغير لعدم المغايرة بين الصفة والموصوف
وصفة اخرى على ما عرف في موضعه فان قيل قوله من غير تعطيل ولا تشبيه يدل على انه متشابه في الكيفية
والاستدلال بالمتشابه غير صحيح اجيب بان الاستدلال بالمتشابه من حيث هو متشابه لا يصح ولكن الاستدلال
بالكيفية حتى يكون كذلك الا ترى انا نستدل بالآيات على جواز الرؤية وان كانت الكيفية متشابهة وكذلك

عا

على احوال الحشر من الصراط والميزان وغير ذلك واستدل الشيخ في بعض نسخه بهذه الآية على ان الامر للوجوب وجعل
الامر فيها كناية عن الايجاد فقال كن صيغة الامر والمراد منه الايجاد بطريق النسبة اذ هو للايجاب
والايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الايجاب الوجوب وفرق بين ما ذكر في الكتاب
وبين هذا الوجه بان ما ذكر في الكتاب يدل على ان اصل الامر الوجود ثم لم يكن الا الوجوب كما ذكر وفيه نظر
[illegible] في بيان دلالة المعقول وهذا الطريق يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد واستعارة السبب
للمسبب وهذا الفرق فاسد لان هذا الطريق لو اشار الى ان اصل الامر للوجوب لكان قول الشيخ اذ هو للايجاد
مستدلا على ان الامر للوجوب مصادرة على المطلوب والظاهر انه لا فرق بينهما لان الدليل قد دل على ان
الامر له مدخل في الايجاد ولا يوجد الشيء ما لم يجب وجوده لان ترجيح احد جانبي الممكن على الآخر من غير مرجح
باطل وكلما وجب وجوده وجد لا محالة فيجوز ان يقال الامر للايجاب ويلزم الوجود وان يقال انه للايجاد
ويلزمه الوجوب وفي بعض الشروح نسب عبارة الشيخ الى التسامح بان جعل قوله والتكلم بها على الحقيقة معطوفا
على المفعول الذي اقيم مقام الفاعل وجعل على الحقيقة منصوبا على الحال ولا مجال لذلك اما معطوفا عليه
قيل لو قال مجاز بل الكلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به لكان احسن لان الكلام
انما وقع في نفس التكلم انه موجود عند ايجاد الاشياء اولا لا في وصف المتكلم انه موجود بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز والجواب ان قوله والتكلم بها في الحقيقة معقول لجاز ان يكون العطف بذلك الاعتبار
ويكون تقديره اراد به التكلم على الحقيقة لا المجاز اعني كذا على انه يجوز ان يكون منصوبا بفعل مقدر من جنس
المذكور تقديره لا انه اراد مجازا قال وفائدة ومن آياته الى قوله مقصودا بالامر اقول استدل الشيخ
بهذه الآية ايضا على المط ووجه الاستدلال ان المراد من قيام السماء ليس هو القيام الحقيقي بالضرورة
فيكون اما الوجود او البقاء اي الاستمرار فان كان الاول فالمطلوب حاصل لا محالة وان كان الثاني صدق
على الوجود الباقي المستمر مطلق الوجود ضرورة صدق الاعم على الاخص فيكون مطلق الوجود ثابتا بالامر
فان قيل لا نسلم ان المراد من الامر ما ذكرتم فيما تقدم لم لا يجوز ان يكون عبارة عن تدبيره او ايجاده فالجواب ان
الامر حقيقة فيما تقدم فلا يصار الى غيره الا بدليل والاصل عدمه وذكر الشيخ في شرح التقويم انه كنى بالامر
عن الايجاد فيصير الامر سببا للوجود بطريق السببية قال تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره الى قوله واستدل بهذه الآية ايضا على المط وتقريره ان الله تعالى ذكر الوعيد لتارك الامر [illegible]
بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة اي محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم في الآخرة
والمخالفة ضد الموافقة والموافقة اتيان الماموربه والمخالفة تركه والوعيد لا يلحق بترك ما ليس
بواجب لان المباح هو ما يجوز اتيانه وتركه ويثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على
فعله ولا يعاقب على تركه فيكون فاعلهما على تمكن من الفعل والترك فلا يستحق العقاب بتركه وقد اعترض
عليه من وجوه الاول انا لا نسلم ان الحذر واجب والاستدلال به مصادرة على المطلوب الثاني لا نسلم ان المراد بالامر
القول لم لا يجوز ان يكون بمعنى الفعل الثالث ان المحذر عنه ما قررتم به وهو الوجوب الرابع لا نسلم ان [illegible]
[illegible] الموافقة عبارة عن الاعتراف بحقيته او اتيانه على وجه اقتضاه الامر فاذا اعتقد الندب والاباحة
[illegible] على سبيل الوجوب كانت مخالفة [illegible] ان الله تعالى امر بالحذر عن المخالفة لا انه امر المخالف بالحذر او انه

امر الى الفعل الامرية لانها لغة الامر ولا يجوز حمله على صلته لانه على خلاف الاصل السادس ان لفظ الامر
موضوع ولبس معه دليل العموم فيكون نزول العذاب في امر واحد البتة اع ان الضمير في امره يحتمل ان يعود
الى الله ورسوله فيدل على انه للوجوب في حق احدهما فلم قلتم في حق الآخر كذلك والجواب عن الاول انه ان لم يكن للوجوب
فلا اقل من الحسن فلو لم يكن الامر المطلق للوجوب لما حسن الحذر عن المخالفة واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة
ان قابلية حسن الحذر في المندوب اما ان يكون باعتبار رحمة الاتيان وهو تحصيل الماهية او باعتبار رحمة الترك
والحذر عن تركها لا عقاب عليه تركه ليس بحسن والا لترجح احد جانبي المباح على الآخر وهو باطل بخلاف الوجوب فانه
عن نزول ما يعاقب على تركه حسن بالضرورة فان قيل حسن الحذر ليس بمشروط لقيام ما يقتضي نزول العذاب
وهو ترك الواجب بل احتمال النزول كاف وهو حاصل فيما نحن فيه ليكون المسألة اجتهادية فالجواب ان جواز
الحذر مشروط باحتمال نزول العذاب بجهة اي كونه مندوبا انما يكون بقيام مقتضيه على ان جوازه مشروط بوجوب
المقتضي لوقته فوقعه لانه لو لم يوجد لكان حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوجوده وهو سفه وعن الثاني ان
اطلاق الامر على الفعل ان كان بطريق الاشتراك فقد تقدم بطلانه وان كان بطريق المجاز فهو خلاف الاصل
وعن الثالث انه دعوى مجردة لانه مطلق ولا دلالة على الخاص وعن الرابع ان اعتقاد حقيته موافقة دليل
دال عليه لا موافقة الامر على ان اعتقاد الحقية انما يكون مرادا اذا كان من الارادة وهو ممنوع فانه اذا
اطلق في لغة الامر وعرض على اللغوي لا يفهم بل انما يتبادر الى الذهن عين ترك المأمور به وعن الثاني انه
انه يؤدي الى تعطيل قوله ان تصيبهم فتنة وعن قولهم الى لفظ عن انه عن التعدي والمجاوزة ومخالفة
الامر تعد عنه فالتقدير اذكره بلفظ عن وعن السادس بان ترتب الحكم على وصف يشعر بالعلية يقتضيها وحب
لزم الحكم او يكون الحكم في الباقي بالدلالة وعن السابع بعدم القائل بالفصل وعلى الوجه الاول يخرج
جواب ما قيل انه لا يقتضي التكرار فيكون المراد الحذر عن المخالفة مرة واحدة قال وكذلك دلالة الاجماع
الى قوله الا بلفظ الامر اقول انما قال دلالة الاجماع لان الاجماع على محل آخر وهذا لان العقلاء اجمعوا
على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا غيره فليس وسعه الا ان يطلبه بلفظ الامر وهذا
في المخلوق فبين فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل لكنه صار الى الوجوب لكونه وسيلة اليه
والدلالة تعلو على الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه ونظيره اثبات نجاسة سؤر الكلب بدلالة الاجماع فان
الاجماع منعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب فدل على نجاسة سؤره اذ لسانه لا يلاقي الا الماء فلما نجس
الاناء فالماء اولى بان يحل لانه انهم لم يجدوا لفظا آخر للطلب مقصودهم او قولهم اوجبت عليك او الزمت او اطلب
منك وامثالها يدل عليه ايضا الاترى انه لو قال النبي صلى الله عليه وسلم اوجبنا والزمت لفهم منه الوجوب كقوله
افعلوا فعلا لا دلالة لما ذكر على المطلوب لانه اخبار عن الايجاب والطلب ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب والمطلوب
ما في الانشاء وكلامنا فيه وثبوت الالزام به ايضا في كانه قال اوجبت عليك لاني امرتك به قال والدليل
المعقول الى قوله اصل الوضع اقول الدليل المعقول الدال على ان الامر للوجوب وبيانه ان الامر فعل وتصاريف
الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات من الاسماء والحروف كرجل وزيد ومن والى وما وضع
لمعنى فذلك المعنى لازم له فما وضع له الامر لازم له اما انه تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص
فقد نبه الشيخ بقوله كسائر العبارات واللازم الاجماع وهو باطل واما ان ما وضع لمعنى فذلك المعنى لازم له

فقد نبه بقوله فصار معنى المضي حقا لازما الا بدليل فان الحقيقة تترك الى المجاز اذا وجدت قرينة كلحوق الشرط
بالماضي في نحو قولك ان فعلت فعلت ولعدم احتماله على الحقيقة باعتبار قرينة حالية كالاخبار الواردة
في احوال القيامة بصيغة الماضي كقوله تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم ونادى اصحاب الجنة عبر عنها بالماضي
لصدوره عمن لا خلاف في اخباره وتحقق وقوعه صادقا لا بواقع وكذلك الحال معناه حق لازم له واستعمال
الاستقبال الا بحرجه عن موضوعه كحرف الشرط في الماضي وهذا اي على ان المضارع حقيقة في الحال عند
الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فهو حر دخل ما يملكه في الحال لا ما يستملكه مذكور في الجامع وقد ذكر شمس الائمة
الامر لطلب الماء مورد به فيكون حقا لازما على اصل الوضع واذا ثبت هذا فضمه الى ما سبق من كلام الشيخ وهو قوله
لانه اذا ثبت لكان الكمال اصلا فيه وهو الوجوب فيصير الكلام هكذا الامر لطلب المأمور به على وجه الكمال
لان الكمال في كل شيء وطلب المأمور على وجه الكمال بالوجوب والامر موجب فالا ترى ان الامر الى قوله
الامر للايجاب والله اعلم اقول قيل هذا الكلام بقوله حقا لازما وفيه نظر لان ذلك خبر عن طلب المأمور به
اذ تقريره فيكون طلب المأمور به حقا لازما وهذا التوضيح لا يناسبه لانه يفيد ان الامر للوجوب بواسطة
كونه للوجود ولعل الصواب ان يجعل متعلقا بما ضماه الى الكلام هذا من قوله طلب المأمور به على وجه الكمال
بالوجوب فيرتبط الكلام وينتظم وتحقيق هذا التوضيح بحيث يقرره ان الامر فعل متعد لازمه اي مطاوعه ايتمر والمتعدي
لا يثبت بدون لازمه اما الاولى فظاهر يقال امرته فايتمر واما الثانية فقد ذكره الشيخ بقوله كالكسر
لا يتحقق بدون الانكسار ويحصل من ذلك ان الامر لا يوجد بدون الايتمار وهو معنى قوله فتقتضيه
الامر لعله انه لا يثبت الا باللازم واعلم ان هذا الموضع من اسرار هذا الكتاب وشرح ذكر
الشارحون ما افضى اليه اجتهادهم تصحيحا وترتيبا وانا اذكر بعض ذلك توضيحا لما هو المراد ومنها ما قيل
الايتمار اي الامتثال لا يخلو اما ان يكون لازما لغة او عقلا لا سبيل الى الاول لانه متعد لغة لا يتميز بدونه
ولا الى الثاني لان الامر قد يتحقق بدون الايتمار من الكفار ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر ولا يصح
كسرته فلم ينكسر وهذا الترديد فاسد لان الشيخ صرح بقوله لغة ومعنى اللزوم هنا المطاوعة ولا يمتنع
ان يكون متعديا كما في قولك علمته القرآن فتعلمه ومنها ما قيل ان كان مراده من اللزوم ما يكون لغة
فهو باطل لانه متعد وان كان عقلا فكذلك لجواز الانفكاك وان كان المراد به المطاوعة فلا يتم مقصوده
لان المطاوع قد يكون لازما كما في قولك علمته القرآن فتعلمه وهذا افسد من الاول لما مر ولان
قوله المطاوع قد لا يكون لازما غير محصل لانا قد ذكرنا ان المراد من اللزوم المطاوعة فيكون معنى كلامه ان
ان المطاوع قد لا يكون مطاوعا وكذا امثالها فان حال الكلام راجع الى ذلك فلا لان بعضهم زاد تشنيعا
على الشيخ واقول بتوفيق الله هذا الذي ذكره الشيخ في خطاب العالم بامر التكوين في نحو قوله كونوا
قردة خاسئين وامثالها صحيح مطرد كما ذكرنا ان الشيء لا يوجد ما لم يجب وما وجب لا بد وان يوجد ولهذا
الشيخ بخطاب كن تارة على ان الامر للوجوب ومرة على انه للوجود كما مر فالوجوب ثابت فسائر على كل حال
نفي الكلام في امر يكون المخاطب به مجازا كما وامر الشرع في العبادات والمعاملات وغيرهما ولا فرق بينهما
في الحقيقة لانا قد اسلفنا ان خطاب كن يتعلق بالايجاد والله تعالى خالق افعال العباد عندنا فاذا امر
شيئا او شاء ان يوجد الفعل عنده لا وحده كما في خطاب كن فالعلة للوجود موجودة والوجود متاخر الى

الى اختيار المكلف صيانة واحترازا من الجبر وهذا معنى ما قال الشيخ في نسخة اخرى انما يوجب الوجود وما يوجب
النزاع اي اذا اعتبرنا كونه الله مورد تكليفا يوجب النزاع اي حين الايجاد باختياره واعتبرنا العكس وانما الامر كذلك
وجوه الطلب وهو الوجوب جعلنا عن الوجود وجعلنا لنزاع الوجود الى حين اختياره وهذا الذي ذكره الشيخ واضح فان
الوجوب جرى لا يتعلق بالاختيار ولا يتأخر اليه وبعضهم الى الوجوب غالبا فيقال بسويته والوجود لما يلزم يتأخر الى اختيار
صار رخصا والعبد جزءا اختياريا عندنا وان كان ضروريا لانه بعد بمراد الله وارادته والجاده ولا شك الله جزء اي نوع
من الاختيار المطلق واذا ظهر هذا فيجوز تخصيص العلل فان العلة موجودة والحكم قد تأخر لمانع ومن لم يجوزه كالشيخ
ومتابعيه يجعل المانع جزءا من العلة فيكون العدم لعدم العلة على ما سيجيء تقريره مفصلا ان شاء الله تعالى قال لو وجب
التوقف الى قوله وهو باطل أقول لما فرغ عن اقامة الدليل واشار الى النزاع فقوله والله اعلم شرع في جواب الواقفية
وبيانه ان النهي قد يستعمل في معان مختلفة التحريم كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل والكراهة كالنهي عن الصلوة كالنهي
في ارض مغصوبة والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي كالامر ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي
فيصير حكمهما واحدا واللازم باطل والملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان النهي قد استعمل في المعاني كالامر فلو كان استعمال
الامر فيها موجبا للتوقف لوجب في النهي لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما بطلان اللازم فقد بينه الشيخ بقوله
فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وذكر الشارحون في وجه البطلان انهما ضدان باجماع اهل اللغة ومحال ان يكون الضدين
شيئا واحدا قالوا لا يلزم بطلان ذلك فان البيع والهبة ضدان وحكمهما واحد وهو الملك ويمكن ان يجاب بان المضاد
اذا كان حقيقيا وهو ما يكون بين امرين وجوديين بينهما غاية الخلاف [illegible] لا بد من اختلاف
حكم المتضادين والا لا يكون بينهما غاية الخلاف والامر والنهي كذلك فيستحيل ان يكون مقتضاهما واحدا بخلاف ما ذكر من
البيع فان التضاد بينهما مشهوري فيمكن ان يكون مقتضاهما واحدا لعدم اشتراط غاية الخلاف بينهما فانها مفسرة
بما يكون مقتضى احدهما خلاف مقتضى الآخر قال واما ما اعترض الى قوله انه محكم اقول هذا جواب اعتراض الواقفية قالوا
معناه ما من كلام الا وفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو كان مجرد الاحتمال يوجب التوقف
لتعطل النصوص واحكام الشرع واعترضوا عليه بان الواقفية لا يقولون بمجرد الاحتمال بل باستعماله في معان
مختلفة مع ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ويمكن ان يجاب بان مراد الشيخ ليس مجرد الاحتمال لان الكلام فيه لانه
لا يمنع من الاحتمال الحاصل بالاستعمال فان استعمال اللفظ في معان كثيرة يورث احتمالا لكل واحد منها عند التجرد
عن القرينة فهو مراد ذلك الاحتمال [illegible] يكون معنى كلامه انا نجد اللفظ تارة مستعملا حقيقة واخرى مجازا ومرة
ظاهرا واخرى نصا كقولنا جاءني زيد مثلا فانه قد يكون المراد به الحقيقة واحتمل مجازا [illegible] وقد يكون
ظاهرا اذا انضم اليه ما يقوي الكلام له مثل ان يقول رأيت عمرا واخبرني جاءني زيد وقد يكون نصا اذا كان سوق
الكلام له وهكذا اعتبر في الالفاظ فلو كان الاستعمال في المعاني بحسب الاعتبارات يوجب التوقف لما تمسكنا من حقائق الالفاظ
وهو باطل بالضرورة واما قولهم فان الاصل في الاستعمال الحقيقة لو كان معتمدا لا يتوهم منه سلوك التوقف فما هو
جوابهم عنه فهو جواب لنا وقوله الا يرى انا لم ننكر انه محكم معناه ما انكرنا احتمال صيغة الامر لغير ما وضع
له حتى يعلم انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل بلا دليل قال وان اريد به الاباحة الى قوله وهذا اصح اقول لما بين
ان موجب الامر هو الوجوب وفرغ عن جواب الواقفية وكان يطلق على الاباحة والندب بين ذلك الاطلاق

واختلف القائلون بالوجوب في ذلك فمنهم من زعم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتردد بين النفي والاثبات والندب يتردد بينهما فلا يكون حقيقة اما الاولى فلان الحقيقة لا تسقط عن المسمى ابدا
اي لا يجوز نفيه بحال كما سيجيء واما الثانية فلما ذكر الشيخ من جواز ان يقال لمن عنده مأمورا بالنفل فورد على طلب النفي
وذلك يدل على الحقيقة لانه ان جعل الامر للندب حقيقة لكان اتيانا للامر له وجواز النفي يناقضه فكأنه قال لما جاز
نفيه عن مأمور به وذلك باطل بالضرورة فكان مجازا لانه جاز اهله ونفيه او وجه القول الاخر انه حقيقة
حقيقته ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير والبعض ليس بمغاير للكل فلا يكون مجازا اما
بيان الاولى فما ذكره الشيخ من قوله لان الوجوب يتضمنه وذلك لان الوجوب لا ينفك عن الجواز والندب واما الثاني
فلان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في مسألة الصفات والوجوب
لا يتصور بدونهما فلا يكونان غيرين فلا يكون استعمال الامر فيهما مجازا لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له قال الشيخ
وهذا اصح لسلامته عن ان يكون نقضا على اهل السنة في مذهبهم قيل هذا كما لو اريد من العام بعضه وكان المستثنى منه و
حقيقة فيما بقي الا انه حقيقة قاصرة كما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد والرجل فيسمى حقيقة قاصرة وفيه بحث
اما اولا فلان الكلام فيما اذا كان يستعمل لفظ الامر في الندب والاباحة بعينها لكن للوجوب فان المفهومات اعني الايجاب
والندب والاباحة اما ان كانت مختلفة الحدود او متفقها فان الاول لزم الاشتراك وهو خلاف مذهب من خصص
الامر بالوجوب وان كان الثاني لزم ان يكون لفظ الامر عاما وقد عد من الخصوص مطلقا ثانيا فلان قولهم الجزء ليس بمغاير
للكل حتى يكون مجازا معارض بان استعمال اللفظ في جزء ما وضع له ليس حقيقة الا فيما وضع له والا لكان بعض السكنجبين
فلا يكون حقيقة والجواب عن الاول انها مختلفة الحدود وقوله لزم الاشتراك قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو لم يكن احدهما في
ضمن الآخر بالجزئية واللازم كامرة والملزوم مثله وفيه نظر وعن الثاني بانه لفظ دار بين امرين بعضهما
احد منهما ان لا يكون مجازا والآخر ان لا يكون حقيقة فرجح جانب الحقيقة لان الاصل انتفاء المجاز وسمي حقيقة قاصرة فان قيل
نفي الاشتراك انما يصح بعد ان يكون هذا البحث متفرعا على قول مخصصي الامر بالوجوب ثم لا يجوز ان يكون البحث مطلقا وتكون
اطلاق لفظ الامر على هذه المفهومات بطريق الحقيقة لكونه مشتركا على قول من سواهم فالجواب ان الشيخ رجح هذا القول
ههنا وابطل الاشتراك فيما تقدم فدل على انه متفرع على قول مخصصي الامر بالوجوب والاشتراك عنده باطل قال ويتصل
بهذا الاصل الى قوله لا بصيغته اقول ويتصل بهذا الاصل اي الامر ولاحقا في عظم اصالته في الشرع الامر بعد الحظر في
كونه للايجاب كالامر قبله لا يتعلق له بالندب والاباحة الا بدليل اي بقرينة [illegible] الاباحة اي بالدلائل الدالة على كون الامر
للايجاب من الكتاب والاجماع والمعقول فان تلك الدلائل تدل على الايجاب لا تفصل بين كونه قبل الحظر او بعده وصيغته فان الموضوع
للايجاب متى وجد فان به في الحالين ومنهم من قال اي العلماء والاصوليين ومن الذين قالوا بانه للوجوب قبل الحظر وهذا
اقرب من قال بانه بعد الحظر للندب او للاباحة فيما عرض الشيخ بينهما ولم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وقيل
الطرفت نظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا حتى قيل يستحب العقود في هذه الساعة قال سعيد بن جبير اذا انصرفت
من الجمعة فساوم بشيء وان لم يشتر كذا في التفسير والقول بالاباحة قول بعض اصحاب الشافعي وذكر ابو الليث
انه منصوص عن الشافعي واحتجوا بان هذا النوع من الامر للاباحة في الغالب لا يستقيم كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولان
الحظر للعدم فيدل على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب واجاب الشيخ عن الآية بقوله ولكن عرفنا ذلك بقوله تعالى فاذا

كلوا من الطيبات وما علمتم من الجوارح اي وصيد ما علمتم من الجوارح لا بصفتنا نحوله فاصطادوا ولان الاباحة انما
ثبتت فيما ذكرنا من السطرين ان غير الحظر السابق وهي كون الاصطياد والانتشار بعد الصلوة والزيادة
مشروعا لنا فلو قلنا بالوجوب عاد على موضوعه بالنقض والحظر السابق لا يصلح دليلا لانه كما جاز الانتقال من المنع
الى الاذن فجاز الانتقال منه الى الوجوب والاستقلال مستقل فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله ولكن اذا دعيتم فادخلوا والامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم
بعد منعهما عنها والامر بالحدود بعد مباشرة اسبابها مع ان دم المسلم حرام قال ومن هذا الاصل الاختلاف في
قوله الا ان يتوبا كلكا امرا اي ومما يتعلق بالحاق الاختلاف في موجب الامر يعني ان لفظ الامر خاص وله موجب
فذكر في الناس المعروفين ان الصيغة مخصوصة والوجوب محصلها معروف لذا اختلفوا ان الوجوب الخاص
بها يوجب العموم والتكرار اولا وهذا الباب لبيان ذلك وقد مر بين العموم والتكرار في قول الرجل طلق امراتي
فان العموم ان تطلق ثلثا دفعة لان العموم هو الشمول في ذلك والتكرار هو ان تطلقها واحدة بعد واحدة
والظاهر ان المراد بهما شيء واحد لان العموم لا يتصور في الفعل الا بطريق التكرار فان العموم على التمثيل المذكور لا يتصور
في جزء واحد واو بعدها واختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب لانه لا يخلو اما ان يوجبه اولا والثاني واما ان
يحتمله مطلقا او بشرط الوصف او التعليق او لا يحتمله مطلقا فمنهم من ذهب الى الاول فقال موجبه التكرار اي
المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع العقد عليه بعض وحكي هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني
من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم ومنهم من ذهب الى الثاني وقال بعض
وهم بعض اصحاب الشافعي ويروى عن الشافعي والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بغير قرينة والمحتمل
بها وذهب بعض مشايخنا الى انه لا يوجب ولا يحتمل الا اذا كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مقيدا بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال لا يوجب التكرار
ولكن يحتمله وهذا مستقيم لان تعلقه بالشرط او تقييده بالوصف قرينة تدل على ثبوت المحتمل وانكر شمس الائمة
ان يكون هذا مذهبا لاصحابنا والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجبه ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا او مقيدا
مثله صاحب الغنية وحاصل هذا القول انه لا يوجب ولا يحتمله سواء كان مطلقا لكنه يثبت في ضمن موجبه
بدليل وهذا معنى قوله غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليل ومثال هذا الاصل رجل قال لآخر
طلقي نفسك او وكل اجنبيا في ذلك فانهما سواء في هذا الحكم وان كان الاول تمليكا يقتصر على المجلس ويمنع الرجوع
عنه والثاني توكيل محض لا يقتصر على المجلس ولا يمنع الرجوع فيه فان ذلك واقع على الثالث انه لم ينو شيئا او نواه
عند الاول لي وعند الشافعي يحتمل الثلث والمثنى فيقع اذا نوى احدهما اما اذا نوى واحدة او لم ينو شيئا
تقع واحدة وعندنا تقع واحدة الا ان ينوي الكل فانه يقع كما ذكره قال وجه القول الاول ان العام لفظ العموم اصلا
وجه قول من قال بوجوب التكرار ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدره الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر
من الكلام والمطول سواء فلفظ الامر وطلب الفعل بالمصدر سواء اما الاول فلان معنى قولنا طلقي اطلب منك
التطليق لفظ مختصر منه واما الثانية فظاهرة على ما عرف واسم الفعل عام كسائر اسماء الاجناس اي شامل لجميع افراده لوجود
حرف الاستغراق والقول بالعموم واجب فوجب القول بعمومه كسائر الفاظ العموم وفيه نظر اما اولا فلان
قولهم اختصر من طلب الفعل ليس المراد من الفعل المطلوب الفعل الا مطلقا بل مرة فيكون معنى الكلام طلب المصدر

بالمصدر واما ثانيا فلان قولهم واسم الفعل اي المصدر المقدر اسم عام لا يخلو اما ان ارادوا به مصدرا معرفا او منكرا
فان كان الاول فكما مر من قولنا لوجود حرف الاستغراق لزم ان لا يساوي الطلقة اذ قيل طلق لان الاستغراق
او الجمع شرط العموم وان كان الثاني فلا عموم لانه خاص مخصوص الجنس واما الثالث فلا يخلو اما ان يراد بالاختصار
اختصار الواضع عند الوضع او غير ذلك فان كان الاول فهو ممنوع لا يجوز ان يكون الواضع قد وضعه من غير ان يعتبر
الاختصار او عدمه على ما هو الظاهر في الاوضاع وان كان غير ذلك الثاني لزم ان لا يكون هي الصيغة الموضوعة لطلب
الا مرة اولا وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل المطلوب بمفهوم المصدر ومن المصدر لفظه فيكون معنى
كلامه طلب مفهوم المصدر بلفظه ولا محذور في ذلك وعن الثاني ان تناوله اياه يكون بطريق المجاز لقرينة السبب وعن
الثالث ان معنى الكلام لفظ الامر وضع مختصرا وحقيقته ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة ومطولة
فالاولى هو الامر كقولك طلق وامثاله والثاني اطلب منك التطليق والمختصر والمطول في افادة اصل المعنى سواء لا محالة
واحتج هؤلاء بالمنقول كما سنذكره وبالقياس على النهي فان النهي طلب الكف عن الفعل كما ان الامر طلبه والنهي يوجب العموم
فكذلك الامر وهذا فاسد لانه من امر المتقدمين ولما باني قال ووجه قول الشافعي الى قوله الا متناهيا لازم
للابد قوله ووجه قول الشافعي رحمه الله هو ما ذكرنا ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم جنس
وضم اليه انه نكرة والنكرة في موضع الاثبات تخص على احتمال العموم بدليله اما انه في موضع الاثبات تحقق فلانه اسم جنس
كرجل وهو يتناول الواحد وفيه نظر سيأتي في بيان الجواب واما احتمال عمومه فلجواز وصفه بالكثرة كما في قوله تعالى
وادعوا ثبورا كثيرا بخلاف النهي فان النكرة فيه في سياق النفي فيكون عامة قال الجواب عن وجهين احدهما ان ثبوت
المصدر في الامر بطريق الاقتضاء وما كان كذلك فهو ضروري والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع
بتقدير المنكر فلا حاجة الى الزائد وفيه نظر فانا لا نسلم ان ثبوت المصدر في الامر اقتضاء بل ثابت لغة على ما مر ذكره
ولان الدلالة الاقتضائية الالتزامية ودلالة الفعل اي الفعل على المصدر تضمنية والثاني ان الفعل مركب من الزمان
والمصدر والالف واللام زائد بمعنى آخر ولا حاجة لنا اليها فيما نحن فيه قوله الا ترى ان نية الثلث صحيحة تصحح
لاحتمال العموم وكذا قوله الا ترى الى قول الاقرع ابن حابس فيما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج الا فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فسكت صلى الله عليه وسلم حتى
قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم سؤاله وهو من فصحاء العرب وقوله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم
الى آخره دليل واضح على احتماله التكرار فقوله الا ترى الى قول الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان بالواو
لكان احسن وفيه نظر لان شرط عطف الجمل بعضها على البعض ان يوجد بينها جامع عقلي او وهمي او خيالي ووجود ذلك
ممنوع قال ووجه القول الثالث الى قوله لما اشكل عليه اي لوجه القول الثالث وهو قول من فصل بين المعلق وغيره
الاستدلال بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان
الصلوة تتكرر بتكرر الدلوك وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والغسل يتكرر بتكرر الجنابة واما في السنة فكقوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد وقوله في خمس من الابل السائمة شاة وقوله المؤمنون من كل دم سبابا فان الخبر فيهما بمعنى الامر
قوله وما صح من ادعى التكرار استدلالا للعزيز الاول بالمعقول فانه لم يذكر في استدلال القائل بالتكرار المتقدم من المنقول
شيئا فلما انتهى الى ذكر الادلة المعقولة ذكره وهو اولى بهذا وجه تاخيره عن محله لا يقال قد ذكر الحديث في وجه
الشافعي فلا يصح ما ذكرتم لانه استدل في وجه قول الاقرع لا بالحديث ووجه الاستدلال ما ذكره من قوله فلولم

كيما

لما اشكل عليه واللازم باطل فانه اشكل عليه وسأل والملزوم مثله لكن هذا الاستدلال مقتصر على ما اقتصر عليه
الشيخ لانه لا نهاية الدلالة على ثبوت الاحتمال وليس ذلك بمطلوب ههنا فعلى الحديث دل على الاشكال على الاقرع ولو كان
موجبه واحدا لما اشتبه عليه ونفى الى هذا ولما احتملهما والتكرار من المرة تجري مجرى العموم من الخصوص وحيث التعرض
بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص فيتم كما ذكر صاحب التقويم وفي بعض الشروح في هذا المقام تطويل ولا طائل تحته كالتكرار
التكرار وخلاف المدعى وفيما ذكر مغنى فاقتصرنا عليه واعلم ان لفظ الحديث ان كان على ما ذكره من قوله الحج هذا
هذا ام للابد فقال لا بل للابد فدلالة الحديث على المقصد التزامي دون العبارة واوضح من دلالته على التكرار وعدمه
قال لما ان لفظ الامر الى قوله فلم يحمله اول الفاظ الشيخ في افادة مطلوبه ظاهر ومبناه على اثبات خصوص المصدر
وقد بين ذلك ههنا بقوله لكن لفظ الفعل فرد يعني سلمنا ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها اي طلب الفعل معه
طلب الفعل اي المصدر على ما تقدم بيانه لكن لفظ الفعل ليس بعام بل هو خاص لانه فرد فيستحيل تركبها لفظ الفعل
فرد وبين الفرد والعدد تناف فبين لفظ الفعل والعدد تناف فيكون خاصا وبين الموقن من الاول بقوله وكذلك
سائر الاسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلقي اي اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا والتطليق ومثل بمثالين
معرف ومنكر اشارة الى المذهبين المتقدمين وقال وهما اي المعرف والمنكر اسمان فردان لانهما ليسا صيغتي جمع ولا عدد
وبين الثانية بقوله فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد بل هما ضدان وكذا ذلك بقوله وكذلك الامر بسائر الافعال كقوله
اضرب اي اكتب ضربا او الضرب وبهذا فرد يمثل له زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد ولما استشعر ان يقال ان كان
عدم احتماله صحيحا فالواجب ان لا تصح نية الثلاث لكونه عددا اجاب بقوله الا انه اي المصدر اسم جنس له كل
وبعض فالبعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما لانه جنس واحد فصار من طريق الجنس واحدا وحاصله
ان المصدر خاص اما لخصوص العين او لخصوص الجنس وتنقيح ذلك بقوله الا ترى انه اذا عددت الاجناس كان
هذا باعتباره واحدا من حيث هو جنس وله افراد من كل الانسان فرد من حيث هو آدمي كذلك ذو اجزاء متعددة
واذا ثبت هذا الاصل صار بهذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة انه واحد لكن الاول فرد حقيقة وحكما من كل
وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند الاطلاق والآخر محتملا فاما ما بين الاقل والكل فرد محض ليس بفرد حقيقة
ولا حكما لوجه ما ذكره شمس الائمة ولا نية الثنتين لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى احترازا عما يذكره
وهو ان يكون فردا صيغة او دلالة وفي هذا المقام بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان بين العدد والفرد تنافيا لان العدد
مركب منه والشيء لا يتركب من منافيه واما ثانيا فلان اللفظ الفرد الذي لا يكون جمعا ولا عددا لو لم يحتمله
التسعة التي كان من وما واشباهها خاصا واللازم باطل فالملزوم مثله واما ثالثا فلانه لو لم يحتمل العدد
لما استقام اقتران العدد على سبيل التفسير لان الشيء لا يفسر الا بالمحتمل واللازم باطل لجواز قول الرجل طلقت
امرأتي مرتين فالملزوم مثله واما رابعا فلان في العبارة تسامحا لانهم يقولون ان ما لم يحتج اليه في نفي العدد
اللفظ الفرد ولفظ الامر كذلك فلا حاجة الى النظر المصدر المتضمن واما خامسا فلان في العبارة تسامحا لانهم
يقولون صيغة الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فاطلقي مختصر من اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا ولفظ
اوقعي او افعلي ايضا لفظ امر فلم يحصل البيان شافيا والجواب عن الاول ان الشيء لا يتركب من منافيه اذا كانت
المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كانت عرضية فيتركب المنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاته بل لكون الواحد
مكتنفا للآحاد والكثير بعرضية على ما عرف وعن الثاني انا كلامنا فيما يدل على نوعه قاطع فيدل على عموم ما ذكره

وعن الثالث انا لا نسلم ان المقترن تفسير حتى يكون من محتملاته بل هو تغيير فانه اذا قرن بالصيغة العدد يكون
الموضوع بعد لا باصل الصيغة حتى لو قال طلقها ثلثا فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء فنصبه ليس لكونه تعبيرا
بل لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقها ثلث مرات معناه تطليقات ثلث وعن الرابع بان لفظ الامر للطلب
فهو وسيلة الى المطلوب والمقصود بالذات هو المطلوب وهو الفعل فيكون الاشارة به وعن الخامس ان قوله
اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا ليس الغرض منه سبيل الاختصار بل الغرض منه اظهار لفظ الفعل المطلوب لاظهار فرديته
قال وكذلك سائر اسماء الاجناس الى قوله سواء او اسماء اسماء الاجناس سوى الداخل منها تحت المصدر كالمصدر الثالث
بالامر اذا كانت فردا صيغة او دلالة اما الاول فلا يكون صيغة للنسيم ولا جمعا سواء كانت معرفة كالماء او نكرة كماء
فيما اذا حلف لا يشرب الماء او ماء واما الثاني فيما كان صيغة جمع دخلتها لام المعرفة مثل العبيد والاضافة
كبني آدم اذ الاضافة قائمة مقام اللام تأتي بمعنى اللام لا اكلم بني آدم مع قولهم لا اكلم الناس بسان في انه يقع
على الاقل ويحتمل الكل باعتبار معنى الفردية فاما قدرا من الاقل والكل من الحدين بمعنى الاقل والاكثر فلا يحتمل النوع
عليه لانه عدد والفرد لا يحتمل العدد ثم حتى لو نوى كوزين او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته وكذلك
اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد والثياب او لا يكلم بني آدم ونوى عددا منه كذلك لا يصح
لكنه يقع على الاقل ويحتمل الكل بالنية لكونه فردا دلالة ومعنى التوحيد مراعى في الفاظ الوحدان
وهذا لان انصرافها عن الجنس وبيانه ان اللام موضوعة للعهد وهو ان يذكر شيئا ثم يعاوده ويكون
ذلك معهودا كما سيجيء فانه يتعذر ذلك لبعد المعهود يحمل على تعريف الجنس مجازا كان اللفظ او جمعا كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وان لم يكن لم يؤخذ سواها كقوله تعالى اخاف ان
يأكله الذئب وقول الرجل اشتري العبيد وصدق على الاقل ويحتمل الكل لان اعمال الدليلين ولو بوجه اولى
من اهمال احدهما وذلك فيما قلنا لان اللام صار للجنس ومقتضاه يغاير معنى الجمع فان العمل بالجمع يحتمل حصول
افراد بخلاف الجنس فلو بقينا الاسم جمعا الى حرف التعريف لان الجمعية متعذرة والعمل بالجمع ينافي الجنس من حيث
هو ولما اعتبر بالجنسية لم يبق معنى الجمعية لان في الجنس معنى الجمع لاشتماله على الافراد حقيقة وتقديرا وان لم يكن
معتبرة وان عدم الاعتبار ليس علم الاعتبار العدم فكان اعتبار الجنس مرجحا لان فيه عملا بين المعنيين بقدر ما
يؤيد هذا قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فانه صلى الله عليه وسلم حرم الفرد عليه فصاعدا ولم يكن
مختصا بالجمع فثبت ان المصدر وسائر اسماء الاجناس في افادة الفردين وعدم افادة العدد في حد سواء
هذا تقرير كلام الشيخ وفيه بحث من اوجه منها ما قيل ان ماء اسم جنس فلا يكون لدخول اللام فيه فائدة فلعل قول
الشيخ او الماء ومنها ما قيل سهوا ان لا ينعقد اليمين عند ارادة الجمع في قوله ان تزوجت النساء او اشتريت
العبيد ولا يشتري كما او الماء على قول المصنف رحمه الله كما في مسئلة الكوز اذا لم يكن فيه تمام العدم تصور البر وقد ذكر
شمس الائمة في اصوله في هذه المسائل ولو كان المراد الجمع لا الجنس فقط ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه ومنها ما
يلزم على ما ذكره في قولها خالعني على ما في يدي من الدراهم وليس في يدها شيء ان يلزم درهم واحد لا ثلاثة دراهم
وفي قوله لا اكلمه الايام او الشهور انه يقع على الواحد لا العشرة كما ذكره ابو حنيفة ولا الجمعة والسنة كما ذكراه ومنها
ما قيل لا نسلم ان العهد متعذر لم لا يجوز ان يكون الثلث معهودا في انواع الجموع اذ هو ادنى من غيره بدليل وجوب الصرف
اليه عند تعذر الجمع عن اللازم باعتباراته اولا الجموع اذ هو ادنى من غيره بدليل وجوب الصرف ومنها ما يلي ذكره

بان ادخال حرف التعريف يستلزم انفصام الجمع وبان الجمع فيه معنى الجنس واليه ذهب صاحب الكشاف حيث قال ودخلت
اللام على الجمع صلح ان يراد به جميع الجنس او بعضه لا الى الواحد فلم يتعين الاعادة الجامع على الجنس واجيب عن الاول بان تمام
في اصل الوضع لفرد غير معين لا للجنس وانما صار له في موضع النفي واذا دخل عليه اللام صار للجنس سواء كان
في موضع النفي او الاثبات وعن الثاني بان نسبه صادق في حقهم كلامه محوزم بعد ذكر تعتبر التصور
وعدمه كلا في مسألة الكوز فان نسبه ههنا كلم نفيا في حقهم كلامه لانه لا حقهم لشرب الكل العدوم فلغى كلامه
من الاصل اولان الكلام ههنا محلا مقصورا لبر وهو الحمل على الاقل فيصح نسبه لذلك التصور فبعد ذكر عند ارادة
الجمع لا يلغو وعن الثالث بان صرف اللام في الجمع الى الجنس اذا لم يكن معهودا وقد وجد ههنا لان قولنا ما في يدي عام
يتناول الدراهم وغيرها فقولنا من الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه ورد بان ما عام معنى يقع على الواحد فلا بد
من الصرف اليه ان يكون جمعا والجواب ان الاصل فيه العموم وما ثمه ضرورة بعدل الجنس عنه وهو يتضمن الكل بحقيقة
الجمع ايضا فصار اليه وكذلك المعهود ايام الحج وشهور السنة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما واما ابو حنيفة
فقد جعل معهود الثلثة متصاعدا الى العشرة وصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا وعن الرابع ان حمله على الثلثة
يستلزم الغاء حرف التعريف لاستواء الحكم مع وجود اللام وعدمه لتعينه عند عدم اللام ايضا وعن المعارضة
بان ذكر الجمع وارادة الواحد جائز وبان المراد بالجنس هو الحقيقة التي هي لا معهود ولا جمع لكن يحتملها فان قلنا بالجميع
فالجنس الذي فيه لا يخلوا اما ان يحمل المعهود او لا فان اضمر للمعهود الملك سواء وصدق في ضمن الجمع او غيره وان
لم يحمل فلم يكن جنسا من حيث هو وقد قيل في الجواب بهذه الفائدة كانت تحصل بدون اللام فلا بد لها من زيادة
فائدة قال يعنى وانما اشكل على الاقرع ابن حابس لانه اعترض لذلك سائر العبادات اقول هذا جواب عما تمسك به
الفريق الاول من سؤال الاقرع وتوضيحه انه اشكل عليه باعتبار انه عرف سائر العبادات انها متعلقة بالاسباب
متكررة كالصلوة والصوم وفرض الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالبيت وهو غير متكرر فاشتبه الامر
عليه فسأل لان الصيغة تحتمل التكرار ورد بان قوله لو قلت نعم لوجبت بيان في هذا الجواب لان وحدة السبب
لو كانت مؤثرة في وحدة الحكم لما الى ان تعلق التكرار بقوله نعم مع اتحاد وحدة السبب واجيب بان معنى كلامه
لو قلت نعم لصار الوقت سببا وهو متكرر ولزم عليكم الوجوب متكررا ولما استطعتم لانه شارع واليه نصب
الاسباب هذا ما ذكروا في توجيه كلام الشيخ وهو كما ترى يشير الى ان تكرر ما تكرر من العبادات انما هو
بتكرر اسبابها وفيه نظر لان كلامنا في تكرار موجب الامر وذلك وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها بذلك
عندنا وانما متعلقها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه والامام يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتا
بالاسباب وكلام الشيخ بظاهره لا يستلزم سببا بمعنى من ذلك انه قال اعترض لذلك سائر العبادات بمعنى انها متكررة
اعتبر الحج بها وليس فيه ما يدل على التعرض للاسباب نعم ما ذكره يمكن ان يكون جوابا للسؤال بردع مقدمة الدليل
وتقريره ان يقال لا نسلم ان الفرد لا يحتمل معنى العدد فان ما ذكرتم يقتضي ان لا يتكرر ما ورد مطلقا وقد تكرر كثير
من العبادات والاوجه في الجواب ان يقال ما تكرر في العبادات ليس باعتبار العدد بل باعتبار الوصف الحكمي
كالطلقات الثلث فان ما تكرر من الاسباب يدل على ان مسببه نوع ذو افراد كثيرة والكل مراد بالامر والحج
لما لم يتكرر سببه لم يوجد دليل على كثرة افراده فكان المراد الواحد الحقيقي ولم يتعرض الشيخ لجواب القول الثالث
لان الجواب الذي ذكره جواب لهم فان ما ذكروا من الشروط بعض العلل وقد عرفت ان تكرر العلل فرع الوحدة

الحكمية قال وعلى هذا الجنس الى قوله الا يدا واحدة اقول اي على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لكونه فردا لا يحتمل العدد
يخرج اسم الفاعل فانه في دلالته على المصدر لغة كالامر وقد عرفت ان المصدر اسم فرد لا يحتمل العدد فيكون
المراد بقوله تعالى والسارق والسارقة اما سرقة واحدة او كل السرقات لا سبيل الى الثاني لافضائه الى انسداد
باب القطع فان كل السرقات لا تعرف الا عند الموت والاجماع على خلافه فتعين الاول وقد انعقد الاجماع على ان
السرقة الواحدة لا تقطع الا يدا واحدة فالواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق عامة السراق ثم هذه
اليد هي اليمنى بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رض فلم تبق اليسرى من الاية مرادة والرجل
اليسرى في المرة الثانية اي صارت كالثابتة بالسنة والاجماع فظهر من هذا ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربع
ولكن يحبس حتى يحدث توبة وقال الشافعي لم يؤتى عليها لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافه الى السارق
والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستيفاء كما اذا قيل اعتق كذا فيدخل اليمين واليسار في الحكم اليمين
وحدها اطلاق اليمين وصيغة الجمع لان لما لم يبين لا ايمانا وذلك يجري مجرى النسخ عندكم والجواب ان قراءة ابن مسعود الطلاق
رضي الله عنه مشهورة تجوز تقييد المطلق بها ولو كان النص باجماع عمومه لقطعت اليد اليسرى في المرة الثانية
لانه مع بقاء المنصوص عليه لا تجوز الزيادة عليه وهو خلاف الاجماع وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم لا يفيد لانه تقييد
بالايماء نعم لصار اليه لو لم يكن كذا اذا كان في مقام الدفع اما في مقام الاستدلال لا على ما ادعاه فلا يقبل واذا ثبت
تقييده يكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقد اعترض عليه بعض الافاضل
بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهما فان جميع افراد فعل الزنا ليس مرادا كما ذكرتم في السارق وبالزنا الواحد
لا يحد الا حد واحد بالاجماع فاذا تكرر الزنا من شخص واحد لا يحد ثانيا كما قلتم في عدم قطع يسرى السارق في المرة
الثانية والثالثة والجواب انعدم دلالة المصدر على المتعدد وقد ثبت بما ذكرنا الا انه في مثل هذا الكلام وقع
علة للحكم والحكم يتكرر بتكررها مع بقاء المحل والمحل في حد الزنا هو البدن وهو باق في المرة الثانية وفي السرقة اليمين وقد
فاتت وقيل في بعض الشروح ان قوله دل على المصدر لغة صفة للفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا كان علما فانه لا يدل
على المصدر كالحارث وان قوله لم يحتمل ضربان والضمير المستكن في لم يحتمل راجع الى المصدر لان بناء الباب لبيان ان المصدر
لا يحتمل العدد ولكن فيه بعد لانه ح لا يكون الخبر محكوما به على المبتدأ وهو اسم الفاعل لكن لفظ الشيخ الحالي وفي بعض النسخ
ولم يحتمل بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا صحة ما ذكرناه وهذا الكلام غير منتج سواء كان النسخة
بالواو او لا لا احتمال ان يكون دل خبرا ثانيا وقوله لم يحتمل خبر بعد الخبر وقوله لان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد
غير صحيح لان بناء الباب لبيان ان لفظ الامر واسم الفاعل لا يحتمل العدد وعدم احتمال المصدر اياه مقدمة من مقدمات
الدليل على ذلك قال من موجب الامر الى قوله في صفة الحكم اقول يعني بموجب الامر ما ثبت به وهو الواجب لانه اثر ثم
للايجاب وهو يتنوع نوعين اداء وقضاء وكل واحد منهما يتنوع نوعين الاداء يتنوع الى الكامل والقاصر والقضاء
الى مثل معقول وبهذا التقسيم بالنظر الى الاصل يتولد من ذلك ان يكون اداء محضا وشبيها بالقضاء وان يكون
قضاء محضا وشبيها بالاداء فحاصل الاقسام ستة الا انه اشار في الباب الذي يلي هذا وفي بيان العموم وذكر قبل
الباب اربعة نظرا الى الاصول وقبل جمعا ويتنوع نوعين اداء وقضاء وكل واحد منهما يتنوع نوعين وهما الاداء
المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض ثم ينقسم المحض من الاداء الى الكامل والقاصر ومن القضاء الى مثل معقول وغير
معقول وحسن الشيخ قبل الباب القسمين الاولين اللذين صار بهما الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الكامل

ذ تنوّع الاقسام بنسبته وقيل الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء وكل واحد حسن في نفسه وحسن بحسن في غيره
وقيل معناه انه موجب الامر نوعان يوجد بهما في صفة قائمة في الموجب والثاني في صفة قائم بغيره وهو المؤدى
وعن الى فسد وكلا من الاولين محتمل وهذا الذي ذكر من التنويع نوع في صفة الحكم قال رح وهذا باب معرفة احكام الامانة
صفة حكم الامر الى حق الله وحقوق العباد والمتصل بقوله اى حكم الحق بعد الله بان يسمى بيان صفة الحكم المشروع الواجب
بالامر وذلك لان الصفة نوعان اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع اداء محض كامل واداء قاصر واداء شبيه بالقضاء
وهذا الانه سنذكر ان الاداء تسليم بعين الواجب بالامر فرع لا يخلوا ما ان يكون تسليمه كما وجب من غير نقصان
كلف اولا فان كان الاول فهو الاداء المحض الكامل وان كان الثاني فان كان وان كان بانتفاء القيد الاول فهو الثاني
كما وجب فهو النوع الثاني اعني الاداء القاصر وان كان بانتفاء القيد الثاني فهو النوع الثالث وهذا صورتها على ما
سيوقف الى تفصيله واعتبر القضاء باضداد القيود تنبئك لذلك اقسامه وهذه الاقسام كما انها تدخل في حقوق الله
تعالى تدخل في حقوق العباد فتحصل من ضرب الستة في اثنين اثنا عشر نوعا من القضاء بالمثل المعقول وحقوق العباد
الى كامل وقاصر صارت ثلاثة عشر وقد قيل القضاء في حقوق الله ايضا ينقسم الى ذلك فان قضاء الفائتة بجماعة قضاء
بمثل معقول كامل وقضاء منفرد ابمثل معقول قاصر فعلى هذا يصير الاقسام اربعة عشر ورد بان صفة الكمال
انما تثبت في الاداء باعتبار لحوق لزوم الوصف الذي به ثبت الكمال فيه ولم يتحقق ذلك في القضاء لان وصف
الجماعة ليس بلازم في القضاء فكان قضاء المنفرد كاملا وبالجماعة اكمل ولعل بهذا احسن الشيخ فانه لم يتعرض لذلك
قال والاداء اسم الى قوله قاصيا اقول الاداء تسليم بعين الواجب بالامر فقوله تسليم يشمل الاداء والقضاء وقوله بعين
الواجب اى بنفسه خرج القضاء لانه تسليم مثله اذ المراد بعين الواجب ما ثبت الامر ابتداء ومثله ما يثبت به عوضا عن
عن الفائت فيكون القضاء تسليم مثل الواجب بالامر وقوله الامر اشارة الى ان المراد منها افعال الجوارح لا ما في الذمة
قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك بالسبب لا بالامر وعلى هذا يسقط ما قيل انا منا فيه الوجوب الى الامر
متراخ او موسع وان نفس الواجب هو وصف في الذمة لا يتصرف فيه بتسليم او غيره فان المراد من نفس الواجب
عينه واورد عليه اشكال من اوجه منها انه غير الاول جامع كرد عين ما وجب بالحركقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت وما وجب بالنذب ومنها ان التسليم في الافعال غير متصور لاستحالة بقائها وجعله مجازا لا يليق بالتعريف
ومنها انه لا بد من قيد آخر وهو الى مستحقه وكذا في تعريف القضاء لا بد من قيد وهو الى مستحقه وهو حقه اما الاول
فلان تسليم الواجب قد يتحقق ولا يكون اداء كما اذا اضاع في غير المستحق واما الثاني فليقع الاحتراز عن التسليم الى غير
المستحق وعما اذا قضى دينه بمال الغير فانه لا يكون قضاء وكذلك الذي انتسبنا من صاحب الدين والجواب عن الاول
ان مثل ذلك الحد في معنى الحد لا جل المبالغة والتأكيد والواجب بالنذر بنفس الوجوب وليس الكلام فيه وو
اداته الصلاة ليس الا بالامر بقوله تعالى اوفوا بالعهد وقوله صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك وعن الثاني ان الافعال
الشرعية لها حكم الجواهر وذلك من مسلمات العوام ولهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود والفسخ والاقالة
ويجري فيها السلم كالاعيان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه فتسليمها اخراجها من العدم الى الوجود وسلمناه ولكن لا نم
انه جعله مجازا لا يليق به لانه تعريف لفظي يعتمد على الالفاظ وعن الثالث بان اداء ما وجب انما يتم تسليما اذا سلم
الى مستحقه لان السلامة حصل كحمل وهو مشتق منها وبان مال الغير لا يكون مثلا على ما فسرناه بهما وما في كلامه
واضح لا يحتاج الى بيان قال وقد يدخل في الاداء الى قوله الى اهلها اقول نبه الشيخ بهذا الكلام على ان الذي ذكره هو

نوعين

موجب الامر عند عامة الفقهاء فالفعل لا يطلق عليه الاداء بطريق التوسع واما على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب فقد يدخل النفل في الاداء لكونه مامورا به فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضاء
مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك ولو شرع فيه فافسد وجب القضاء لانه بالشروع فيه صار
ملحقا بالواجب وقوله قال الله تع ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها متصل بقوله الاداء اسم لتسليم
بعين الواجب واستشهاد عليه فان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما فتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان سادن الكعبة فوجه اليه عليا رضي الله عنه فابى
ان يدفع اليه وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على يده واخذه منه قهرا فدخل رسول الله صلى الله
عليه وسلم البيت فلما خرج قال له العباس اجمع لي السدانة مع السقاية وسال المفتاح فانزل الله هذه الآية
فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا برده فرد واعتذر فقال له لقد آذيت ثم جئت بعد فقال لان الله تعالى انزل في شانك
قرآنا وامر برده وتلا الآية فاتى عثمان النبي صلى الله عليه وسلم واسلم فانه لم يرد دفع المفتاح الى اخيه شيبة
ثم في ولده الى اليوم سمي رد عين ما اخذ اداء ويحتمل ان يكون متصلا بقوله وقد يدخل في الاداء قسم آخر وذلك
لان الاداء تسليم نفس الواجب بالامر ورد المفتاح لم يكن واجبا به وسماه اداء فدل على ان المندوب والمباح يدخلان
تحت الاداء والامانة مصدر يسمى به الشيء الذي يؤتمن عليه والآية عامة في كل امانة قال ابن مسعود رضي الله عنه
الامانة في كل شيء في الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة وفي الكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع
وخالف الشيخ في تقسيم صفة التكليف الحكم عامة الاصوليين فانهم قسموا ذلك الى اداء واعادة وقضاء واصطلحت
عباراتهم في تعريفها ولم يذكر الشيخ الاعادة وهي فعل ما فعل اولا مع ضرب من الخلل ثانيا وقيل هو اتيان بمثل الاول
على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا فهي داخلة في الاداء والقضاء لان الفعل الاول
لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون الثاني اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع بعد الوقت وان لم يكن
واجبة بان وقع الاول ناقصا لا فاسدا فلا يدخل في هذا التقسيم لانه يعم الواجب وهي ليست بواجبة وبالاول
يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح فالفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو واعلم ان ههنا
بحثا قد يحتاج اليه فيما سياتي فلا باس بذكره وهو ان العلماء اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تعذر ولم يفعل
في وقته سهوا او عمدا يصير قضاء حقيقة ولكن اختلفوا في انعقاد سبب وجوبه وتاخر وجوب الاداء الى سواء
كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر كالصوم في حق الحائض والصلوة
في حق النائم والمغمى عليه وقال بعض اصحاب الحديث انه سمي قضاء مجازا لان القضاء المعتبر مبني على وجوب الاداء
وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق فيكون فرضا مبتدأ لكن سمي قضاء مجازا لفوات الجابة في الوقت كما في حق غيرهم
وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لانه فعل بعد وقته لاستدراك مصلحة ما
انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء وليس من شرط وجوب الاداء حقيقة العذر بل تصوره كاف وقد تصور
زوال هذه الاعذار في الوقت فيكون هذا العذر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط عدم لزوم الحرج وذكر في الميزان
في هذه المسئلة ليس شرط القضاء وجوب الاداء في الصوم ودليله فوات عين الوقت مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج
عنه على ما عرف في مسئلة الجنون قال وقد تدخل احدى العبارتين الى قوله عن شرح الرعاية اقول قد يستعمل احدى
العبارتين في موضع الاخرى فسمي الاداء قضاء من غير قرينة كما في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله تعالى

فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم لان القضا لفظا منبع تكلمها السبي اي عام تحون الطلاقة على تسليم عين
الواجب وتسليم مثله واما تسمية القضا ادا فانما يكون مقيدا يعني بقرينة لان الادا خصوصا بتسليم نفس
الواجب وعينه ومعناهما واحد ههنا فاذا قال اي ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه القضا
لان ادا الدين حقيقة محال لانه وصف شرعي في الذمة وكذا اذا قال نويت ان اودي ظهر امس يفهم منه القضا
بقرينة امس وانما قلنا ان القضا لغة منبع والادا خصوصا بتسليم نفس الواجب لان مرجع العبادة في الادا
الاستقصا وشدة الرعاية بدلالة الاستحقاق لان الادا اسم للتادية يقال ادى يودي تادية والادا يقوم
مقامه كالسلام يقوم مقام التسليم وكذا الرواج والسراح ويقال فلان في حنه الدرسا ودا والنور الداكله
اي يحتال ويتكلف فيحله ويجز عد لياكله وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشي لرجا، نفع يعود اليه في عاقبته
والاستقصا وشدة الرعاية في تسليم نفس الواجب لا سيما الدعلى فضيلة شرف الوقت واما القضا فهو احكام
الشي فليس فيه ما ينبي عن شدة الرعاية حتى يختص بالادا بل بمعناه وهو الاحكام او الاسقاط او الاتمام موجود
في تسليم نفس الواجب ومثله فيجوز الطلاقه على كل واحد منهما بطريق الحقيقة لعموم معناه الا انه لما اختص بتسليم
المثل شرعا وعرفا كان في غيره مجازا شرعيا بهذا الاعتبار لكونه النسبية مثل ما روينا من قوله لان الادا خصوصا
وهو مخالف لما ذهب اليه القاضي ابو زيد وشمس الائمة فانهما قالا لا يستعمل كل منهما مكان الاخر مجاز ولعل الشيخ
نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضا شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الادا خاصا
فجعله مجازا في غيره وهما نظرا الى العرف والشرع فوجدا كل واحد منهما مختصا بمعنى فجعلاه مجازا في غير ما اختصا
واما اذا كانت النسخة بلفظ الاستعمال وقعت في بعض النسخ الا ان سبيل الادا خصوصا بتسليم نفس الواجب
فيكون قوله مقيدا متعلقا بالجملتين وتقديره سمي الادا قضا مقيدا ويستعمل الادا في القضا مقيدا ويكون الاستعمال
من قوله قد يستعمل الادا ولا يكون حسد بين قول الشيخ وقولهما وفق قال واختلف المشايخ الى قوله بهذا القدر
اقول القضا لا يخلو اما ان يكون عقلا معقولا وغيره والثاني يجب بنص جديد بالاتفاق واما الاول فقد اختلف فيه
العلما فقال صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه
يجب بنص جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالسبب الاول
وقرره الشيخ في شرح التقويم بان للامر في وجوب الادا حصاف البدا احتج الاولون بان العبادة عرفت قربة بوقتها فاذا
فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص الا بالنص لانها اما ان تكون عرفت بوقتها فالنص لان العقل قاصر عن ادراك
كيفيتها واما بيان انها اذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص فلان بالعقل لا يدرك المماثلة بين ما هو
مشتمل على وصف فضل الوقت وبين ما ليس كذلك وقد ذهب وصف فضل الوقت بقوله صلى الله عليه وسلم من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وبين ان المراد به فضل الوقت لا محالة فان الامر بالقضا وارد
ولزوم القضا ثابت بالاتفاق واذا لم تثبت المماثلة لم تثبت القضا الا بنص جديد واحتج الاخرون بان الشرع
ورد بوجوب القضا في الصوم والصلوة وورود بالوجوب معقولا فيكون متعديا الى غير ما ورد به اما الاول فقوله تعالى
في الصوم فعدة من ايام اخر وقوله عم في الصلوة من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
واما الثاني فلان الادا كان فرضا بالامر مجمعا عليه وما كان كذلك فباق لاستنقر الا باسقاط الاباد امن عليه الحق
او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شي من ذلك اما عدم الادا فظاهر واما السقوط من قبل من له الحق فلورود

النصوص

النصوص الدالة على القضا والدال على بقا الواجب واما العجز فليس الا في حق ادراك وصف فضل الوقت فان القدرة
على اصل العبادة باقية والمكلف متمكن من تسليم مثله من عنده تعرف ماله من جنسه وهو النفل الا ما عليه من الواجب
فيسقط السقوط بعدم العجز وسقط عنه استدراك شرف الوقت لا الا ثم ان كان عاصيا اذ ليس له مثل يكون
مضمونا به وفيه بحث من اوجه الاول ان الدليل الذي يدل على وجوب القضا اخص دلالة من المدعي لانه يدل على
وجوب القضا على من له عذر والمدعي اعم من ذلك ويؤيد هذا ما ذهب اليه بعض المتاخرين من ان ترك
الصيام والصلوة عامدا لا يوجب القضا لان النص ورد في الناسي والنائم وهما معذوران والحق المتعدي ليس في
معنى المعذور ولان الصلوة ليست عقوبة من العقوبات حتى تعالى اذا وجب على المعذور فوجوبها على غيره اولى بل الصلوة
اكرام من الله تعالى يتقرب به فان اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلا يستقيم مع هذا ان يقال
اذا لزم المعذور ما فيه الاكرام كان العاصي الذي لا عذر له اولى به الثاني انه ينافي المدعي لان المدعي ان القضا
يجب بالسبب الاول والدليل يدل على انه يجب بنص اخر اذ لولاه ما عرف القضا الثالث ان الاثم ان المكلف متمكن من القضا
لان القدرة على اصل العبادة الموصوفة مشروعة بعد فواته وفيها فان الا وصفه فيكون الواجب فعلا موصوفا
بصفة فلا يسقط به ويثنا كان الواجب بالقدرة الميسرة على ما يجيء ان شاء الله تعالى الرابع اي القضا لعيبته ان
بان يكون مثل من عنده وذلك ينتقض بان لا يقضي صلوة المغرب لانه لا نفل له على هيئة المغرب شرعا وان جماعة
لو قضوا صلوة الليل بالنهار لم يجز ان يجهر الامام بالقراءة لان الجهر بها في نافلة النهار غير مشروع الخامس انها
الله قد دل على النقل لكن مثل العبادة لا يكون عبادة الا بنص لان العقل لا مدخل له في ذلك فيوا ولم يقم السادس
لو فاتت صلوات للمريض العاجز عن القيام والركوع والسجود فقضى في حالة الصحة بالقيام والركوع والسجود وعلى
العكس قضى بالايما وهذا يدل على انه يجب بسبب اخر لان حالة الادا لم يجب عليه القيام والركوع والسجود وهذا نقض
اجمالي والجواب عن الاول ان الدليل بعبارته اخص من المدعي وليس الاستدلال به وانما هو بدلالته وهي ليست باخص
وبيانه ان الصلوة والصيام كما انهما يشتملان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجبت على المعذور ففي المفرط اولى
والكرامة الغائية المكلف التدارك اذا كان المعذور مامورا بتداركها فالمفرط بذلك اولى لان الشارع موصوف بالرأفة
بالمؤمنين وعن الثاني ان النص ورد لبيان ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت لا ليجب به الحكم والا لما صح تسميته قضا
وعن الثالث ان ذلك فيما كان الوصف مقصودا بالذات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان معنى العبادة كون الفعل
عملا بخلاف هوى النفس تعظيما لله وذلك لا يختلف باختلاف الزمان والمكان لكن جعل سببا يتعلق به الايجاب الاصلي
وبعد ما علم فواته لم يستلزم زوال الواجب بخلاف الزكوة فان الصفة فيها مقصودة لان الاغنا من غير الغنى لا يحصل
وعن الرابع ان السر امتنع عنها والنهي يعيبه المشروعية باصله ومالم يتبع من الوصف كيفية كان او كمية فذلك من
من مقتضيات كونه فعلا واذا انتفى ذلك بالمرض الى ما عليه لم يبق الا اصل المشروع فيما يكيف ما كان وعن
الخامس ان النص ورد بان الواجب لم يسقط فيكون باقيا على حاله والادا ممتنع ولو لم يكن مثل العبادة عبادة
لسقط الواجب به لم يكن القضا قضا له فدلالة النصوص الواردة على القضا دلت على وجود المماثلة وعن السادس
ان السبب في حق الادا العقل في الاصلين موجبا للقيام والركوع والسجود الا انه للعجز في هذه الحالة لو احتاج الفعل
له الا انتقال الى الخلف وهو العقود او الايما فكذا فكذا اعلم في القضا من عبادات الايه الله لو فسحنا في الوقت
قائما ثم عجز عنه كان له ان يتمها قاعدا عند زوال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا جاز له الانتقال الى الادا لكذ

في القضا قوله فاذا عقد هذا يعني اذا ورد النص بوجوب القضا في الصلوة والصوم وهو معقول المعنى
وجب القياس به في قضاء المنذورات وما عداها لانه منصوص عليه بالاتفاق وهذا مخالف لما ذكره ابو اليسر
قال لو نذر صوما وصلوة وصلوة في يوم معين ولم يف به يجب القضا بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم
ادائها بالفوات او التفويت وحينئذ لا يظهر فائدة الخلاف كذا قيل وفيه نظر لان ورود النصوص ليس
للايجاب على ما مر وهذا اي قول العامة اقيس واشبه بمسائل اصحابنا اما انه اقيس فلما مر من وجه القياس
واما انه اشبه فلانهم قالوا في قوم فاتتهم صلوة الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم ولو فاتتهم صلوة
النهار فقضوها بالليل لم يجهر ومن فاتته صلوة في السفر قضاها ركعتين ولو فاتته في الحضر قضاها في السفر
اربعا اعتبارا بحالة الوجوب وهو دليل على انه يجب بالسبب السابق قيل فيه تامل اذ وجوب مراعاة صفة الجهر
وعدمها وكذا القصر والاتمام تمام باعتبار ان وجوب القضا باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول والجواب ان
المماثلة المعتبرة هي ما ذكرنا ان يكون باعتبار الاصل لا باعتبار الكيف والكم قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما قدر
عليه يجب ولا يسقط بسقوط ما عجز عنه قلنا في صلوة فاتت من ايام التشريق وصبر فقضاها بلا تكبير لانه لا تكبير
عنده في ساير الايام لتقرفه الى ما عليه ثم يسقط ما قدر عليه بهذا القدر فان قيل قد عجز عن صفة التكبير لا عن
اصله فلا يسقط الاصل بالعجز عن الوصف كما قلتم بقضا الصلوة بالقراءة على الاصل مع سقوط شرف الوقت فينبغي
ان يجب التكبير جهرا قلنا الفصل بين الوصف والسنة غير مشروع الا انه ثبت في هذه الايام على خلاف الاصل جهرا فيقتصر
عليه وهذا غير العجز والقصر ظاهر وثبت فيها لعدم القائل بالفصل وهذه المسئلة على اربعة اوجه الاول انه اذا ترك
قبل ايام التشريق فقضاها فيها عن ابي يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال وقلنا الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقيدا
فلو كبر للقضا بدعة لانه زيادة على المقدار الثاني ان تركها في ايام التشريق فقضاها في غيرها وهي مسئلة الكتاب لا يكبر
وقال الشافعي يكبر ليكون القضا على حسب الفوات وعندنا الجهر بالتكبير بدعة في غير زمان مخصوص فسقط بفوته
كرمي الجمار والجمعة والاضحية الثالث ان قضاها في ايام التشريق في العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان
الزيادة على المشروع بدعة ولو قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة يكبر وهو الرابع لان وقت التكبير قائم و
القضاء على حسب الاداء ذكره شمس الاسلام الاوزجندي في جامعه وعندهما لا يشترط الجماعة للتكبير كما في الاداء فقيل
ينبغي ان لا يكبر في هذه الايام ايضا في القضا لان الجهر بالتكبير في النوافل غير مشروع في هذه الايام وقد ذكرنا ان
القضاء انما يجب ان قدر على مثل من عنده اجاب الاوزجندي بانه لما ثبت انه مشروع في هذه الايام يصح
ان يكون مشروعا في حق النوافل ايضا الا انه لم يوت به لفقد الشرط وهو الجماعة والمكتوبة فظهر في حق الصرف
الى ما عليه وفيه نظر من وجهين الاول ان صلاحية الشيء لا تستلزم وقوعه الثاني ان مشروعيته مشروطة
بالجماعة والمكتوبة وعند فقدهما لا يكون مشروعا فليس بقادر على مثل من عنده والحق ان الكيفية ليست معتبرة
في اثبات المماثلة بينهما على ما مر وهو على اصل التكبير قادر فيصرفه الى ما عليه والله اعلم قال ويتفرع من هذا الاصل اي
قوله السبب الاول اي الاصل الثالث رايه ان القضا يجب بما يجب به الادا عند العامة وبنص مقصود عند الاخرين وتفرع
منه مسئلة النذر بالاعتكاف وهو ان يقال لله علي ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر مشيرا اليه سواء
كان بالعلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف بصوم مقصود لا كون قضاوه في رمضان
آخر وعند زفر وابن زياد واحدى الروايتين عن ابي يوسف لا شيء عليه لانه التزم اعتكافا في الصوم لا انه الحاق

في وجوبه ولو قضاه في شهر آخر لزمه الصوم فيزيد على ما التزمه فبطل وجه الظاهر على قول من يقول بالسبب
الجديد ان القضا يجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر يعني السبب الاول والتفويت سبب مطلق عن الوقت فالقضا
سبب مطلق عن الوقت فيلزم بصوم مقصود ولا يجوز قضاوه في رمضان الثاني وعلى قول العامة باعتكاف
شهر رمضان بعينه نذر معين والمنذورات المعينة تجب بالسبب السابق بالقياس ما قلنا من الصلوة
والصوم لا بنص مقصود في هذا الباب يعني النذر وفيه اشارة الى ان التفويت عندهم بمنزلة نص مقصود
فيه قوله لكنا استدراك من قولهم التفويت سبب مطلق فكانه قال سلمنا ذلك لكنه ليس بثابت به واذا ثبت
هذا اي عدم وجوب القضا بنص مقصود بالدليل الذي ذكرنا لم يكن بد من اضافة وجوب القضا الى السبب الاول
لانتفاء غيرهما بالاتفاق واعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين احدهما ان وجوب
القضا وبيانه ان يقال لو كان القضا واجبا بالسبب الاول لما وجب القضا كما قال ابن زياد وزفر وابو يوسف
واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان السبب الاول لا اثر له في ايجاب صوم مقصود بايجابه
زيادة على الملتزم والثاني انه لو كان واجبا بالسبب الاول لجاز قضاوه في الرمضان الثاني واللازم باطل
بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الرمضان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه
وحيث لم يجز دل على انه سبب آخر واشار الشيخ اليهما بقوله انه يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان
آخر والدليل عليهما واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت كما مر قال الا ترى انه يجب الى قوله
باطلاقه اقول هذا توضيح للاضافة الى السبب السابق بابطال كون التفويت سببا وتقريره ان القضا يجب بالفوات
تارة وبالتفويت اخرى وذلك دليل على انه بالسبب الاول لان التفويت ان جاز ان يكون كنذر مبتدا باعتبار
كونهما فعلين اختياريين فالفوات بالجنون او الاغماء او المرض لا يصلح ان يكون كذلك لانه ليس باختياره فدل
انه بالسبب الاول وقوله الا ان الاعتكاف الواجب جواب سوال تقريره ان يقال لو كان مضافا الى السبب السابق
كيف يجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول فقال معنى الاصل عدم الزيادة على موجب السبب الاول لكن الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وهذا الاعتكاف لما فات عن وقته صار مطلقا
فيقتضي صوما لما مر اما الاولى فلان الاعتكاف شرطه الصوم والنذر بالمشروط نذر بشرطه فان ما لا يتوسل الى الواجب
الا به فهو واجب واما الثانية فلان جواز الاعتكاف بدون الصوم مقصود فيه انما كان لعارض شرف
الوقت لانه مضاف الى صوم شريف فكان افضل لقوله صلى الله عليه وسلم من تقرب بخصلة من خصال الخير
كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فاكتفي بذلك
الصوم احترازا عن ابطال اسنة الفضيلة على ان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا كمن نذر ان يصلي ركعتين
وهو متطهر لا يلزمه الوضوء وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من استدراكه الا بالحياة الى رمضان
آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم تثبت القدرة على الادراك فسقط استدراك شرف الوقت
فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه كما لو امر بالصلوة والصوم بعد خروج الوقت وفيه بحث من وجهين الاول
ان النذر السابق لو كان كالنذر المطلق بعد خروج الشهر لزم ان لا يتادى بصوم قضا هذا الرمضان
اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضائه متتابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء فانه لا يجزيه صوما مقصودا
لا يتادى بالقضا فيه الثاني انكم قلتم ان شرف رمضان يقوم مقام الصوم المقصود فينبغي ان يكون الاعتكاف

الواجب بالنذر المطلق بصوم رمضان كذا وعن الثالث ان الاصل في الشروط ان تراعى وجودها لا وجودها قصدا
فلم لا يجوز في الاعتكاف كذلك وعن الرابع ان الموت موهوم والحيوة محققة فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب
الحال والجواب عن الاول ان عدم وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت او باعتبار
اتصاله بصوم الشهر وبفوات شرف الوقت ولم يزل الاتصال فيجوز لبقاء احدى العلتين قيل فيه نظر لان الاتصال
بالقضا غير الاتصال بالاداء لكونهما غيرين ولئن سلم ان الاتصال علة لكن باعتبار شرف الوقت وقد فات واجيب
بان العلة للاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود ولا نم ان علة الاتصال باعتبار شرف الوقت وعن
الثاني بان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مقصودة
مبتداة افضل من نفل حصل في ضمن تحريمة فرض وعن الثالث بان حدوث صفة الكمال منع الشرط عن تحققها
وعن الرابع بانه معارض فان العجز ثابت في الحال حقيقة فيمتنع بالاستصحاب فلا تثبت القدرة وانما قيد الاعتكاف
بالواجب لان الصوم في نفله غير شرط في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه شرط للنفل ايضا
لان الصوم فيه كالطهارة في الصلوة ووجه الظاهر ان مبنى النفل على التوسع حتى يجوز صلوة النفل قاعدا
مع القدرة على القيام كذا في المبسوط قال وهذا احوط الوجهين الى قوله في رمضان الثاني اولى قيل المراد
من الوجهين ايجاب القضا بصوم مقصود وعدم وجوب القضاء اصلا يعني ايجاب القضا بصوم مقصود
احوط مما قاله ابو يوسف من عدم وجوب القضا بسبب تعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم للاعتكاف
استدل على ذلك بقوله لان ما ثبت لشرف الوقت يعني الزيادة التي تثبت للعبادة باعتبار شرف الوقت
على ما مر احتمل السقوط بزوال الوقت بالنقصان وهو عدم وجوب الصوم فصلا والرخصة الواقعة للشرف
وهو الاكتفا بصوم الوقت لانه يحتمل السقوط بزوال والعود الى الكمال اولى وذلك لان النقصان مستلزم للرخصة
فاذا سقط اللازم فالملزوم اولى لان عدم اللازم مستلزم عدم الملزوم ولان فيه اسقاط النقصان والعود
الواجب الى الكمال بايجاب تبعه واولى فيما قاله ابو يوسف رح اسقاط الاصل لتعذر ايجاب التبع كذا ذكره صاحب
الكشف وفيه نظر لان البيع المعتبر هنا شرط وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة وان كانت تبعا
والجواب عنه ان ما ذكرنا موجب ايجاب البيع لاجل ثبوت المتبوع وما ذكرتم يقتضي اسقاطه لتعذر التبع وما ذكرنا
راجح لكونه احوط الوجهين وقيل معناه وجوب القضا بالسبب السابق احوط من وجوبه بسبب آخر اذ الاول
يوجب القضا بالفوات والتفويت جميعا فكان اولى وهذا اليق بسبب دليل الشيخ ظاهر واذا عاد الى الكمال لم يتأد
في رمضان الثاني لما مر انه … بالاطلاقه والمطلق لا يتادى في رمضان حال والادا في العبادات
الى قوله فكان قاصرا اول العبادات المؤقتة بوقت اداؤها بوجودها فيه كالصلوة والصوم والحج ونذر الموقت
كسجدة التلاوة والزكوة وصدقة الفطر والكفارات بوجودها في الابتداء في عمره فانه فيها بمنزلة الوقت
في المؤقت عند عامة اصحابنا القائلين بعدم الفور وعند بعض القائلين بالفور دون بعض لان اوقات الامكان
عندهم بمنزلة وقت الصلوة ولهذا من شرطها من الامر الجديد في القضا شرطه هنا ذكره في الميزان على ما تبين بعض
قبل النبي والمحض اى الخالص الكامل من الاداء ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل الصلوة بجماعة
فان ما صلوة يؤديها بجميع حقوقها من الواجبات والسنن والاداب فان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية كما مر وفيها
ذلك وهذا في صلوة سنت فيها الجماعة فاما التي لم تسن فيها الجماعة كصلوة النوافل والوتر في غير رمضان

فالجماعة

فالجماعة فيها ليست صفة كمال فاما فعل المنفرد فادا فيه قصور الا ترى ان الجهر ساقط عن المنفرد يعني وجوبه
لا جوازه بجواز المخافتة فيما يجهر والجهر صفة كمال بدليل وجوب السجدة بتركه لا يقال لا نم ان الجهر صفة كمال لان
الجهر فيما يجهر افضل ولو كان صفة نقصان لكان تركه افضل كالجهر بالذكر ولان الجهر عزيمة لكونه امرا اصليا
والاخفاء شرع تعذرا فكان عدم وجوبه نقصانا قوله والشارع مع الامام اي الذي شرع فيها مع الامام تمها
معه مؤد اداء محضا وانما اعاده مع انه ذكر الصلوة بالجماعة تمهيدا على التمييز بين المقتدي والمسبوق واللاحق
بعد اشتراكهم في الصلوة بالجماعة فالمقتدي صلوته محض اداء كامل والمسبوق بعض الصلوة باعتبار كونه منفردا
في البعض قاضيا واللاحق بعضه كامل حقيقة كما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى قال ومن نام خلف الامام
الى قوله احرام الجماعة اقول بين الشيخ هنا ان اللاحق مؤد اداء يشبه القضاء وصحح المذهب في ذلك بالنقل
عن المشايخ وبين الاصل في الماحد ثم فرع عليه الفروع قال ومن نام خلف الامام ثم انتبه او احدث
اى صار ذا حدث وهو المسمى باللاحق فذهب يتوضا ثم عاد بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضا
ولم يقل قضا يشبه الاداء لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فكان فعله
في المقصود دون فعل المسبوق لانه من وجه قضا وفعل المسبوق ادا محض لا يقال جعل الشارع المسبوق
قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا لانه سماه قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط
الواجب بدليل ما اورده البخاري في صحيحه وما فاتكم فاتموا الا ترى انهم يعني المشايخ قالوا في مسافر
اقتدى بمسافر في الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير فرضه بالاتفاق ثم سبقه الحدث يعني قبل فراغ
الامام او نام حتى فرغ الامام ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء يعني في الصورتين او نوى الاقامة
يعني في موضع تصح نية الاقامة فيه والوقت باق انه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى اربعا وقيد بكون الوقت
باقيا اذ لو لم يكن باقيا يصلي ركعتين وان تكلم ايضا يصلي ركعتين ولو تكلم يعني هذا المسافر اللاحق بعد وجود
المغير وهو دخول مصره او نية الاقامة صلى اربعا لزوال الشبه بالقضا بالكلام وخروجه عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت
فيتغير فرضه ولو كان الامام بعدا اي بعد وجود المغير … وكان هذا الرجل الذي وجد منه المغير مسبوقا
صلى اربعا ولو تكلم يعني المسبوق صلى اربعا كما في المسئلة الاولى واصل ذلك اي اصل ما ادعينا في اللاحق من شبه
القضا انه هذا اي اللاحق مؤد باعتبار الوقت لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لان اللاحق خلف
الامام حكما وان لم يكن خلفه حقيقة فصار قاضيا كانه بعد الاحرام مع الامام مثله والتاء يتعلق بقاضيا
والضمير راجع الى ما فيثبت انه قضا بالمثل والمثل بطريق القضاء انما يجب بما وجب به الاصل وهو الشروع
مع الامام فانه لما كان صلوة الامام التي هي اصل صلوته لم تتغير لم يتغير مثل صلوته التي هي خلف عنها والا
فلا اذ الخلف لا يغاير الاصل وهو معنى قول الشيخ فلم يتغير الامر لا يتغير المثل قيل في قوله لما انعقد له احرام
الامام تسامح لانه لا يقضي ما انعقد له احرام الامام وانما يقضي ما انعقد له احرام نفسه واجيب بان الشيخ
والمشايخ ركنه لما لم يتحقق بدون فعل الامام جعله اصلا وبان التقدير لما انعقد له الاحرام مع الامام ولكنها صار
لا ذي ملابسة قوله فاذا لم يتغير الامام ترتيب الفروع على الاصل المذكور فان الامام اذا لم يوجد في حقه
من المغير ما يوجب الكمال عن صلوته بسبب اقامته او بدخول مصره اي يجب اتمامها اربعا لانه مؤد في الوقت
فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا يعني ما يوجب الكمال صلوته من حدث او نوم فانما اعتبر هذا اي المغير

على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضا بالفوات عن الوقت ثم وجد
المغير فانه اذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت قوله بخلاف المسبوق
متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء وانما قال ايضا لئلا يتوهم ان مسئلة
المسبوق مخالفة لمسئلة المتكلم لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك لولا قوله ايضا لكان يدل على ان مسئلة المتكلم نوع
مسئلة المسبوق وهما يخالفان مسئلة اللاحق فالمسبوق اذا وجد منه المغير تغير صلوته لانه مؤد كالمتكلم
بخلاف اللاحق اذا فرغ امامه ولهذا اي ولان اللاحق كانه خلف الامام قلنا لا يقرأ ولا يسجد للسهو فان
اداءه كامل بعضه حقيقة وبعضه حكما فلهذا اشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام
بخلاف المسبوق فان اداءه قاصر وان ادى بعضها بالجماعة ولكن قصوره دون قصور فعل المنفرد
لانه وان كان منفردا فيما سبق حتى يلزمه القراءة وسجود السهو لكنه مقيد تحريمته ولهذا لا يصح اقتداء الغير
به اما المنفرد فمنفرد اداء وتحريمة فلهذا صح الاقتداء به ولان الجماعة موجودة في بعض صلوة المسبوق فكان
قصور المسبوق دون المنفرد بدرجتين قال واما القضاء فنوعان الى قوله فدين الله احق اقول قيل اي
اي القضاء الخالص وقيل القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه اذ
القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون بمثل معقول او بغيره ثم تقسيم بالنظر الى خلوصه وعدمه وهذا
لا يضر لان التقسيم الاول بالنظر الى معنى والثاني بالنظر الى معنى آخر وانما اقتصر على ما ذكر في اقوال الباب
والقضاء بمثل معقول مثل قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم كما ذكرنا والقضاء بمثل غير معقول كقضاء الصوم
بالفدية وثواب الانفاق في الحج بالاحجاج الثالث لان المماثلة بين الصوم والفدية غير معقولة لا صورة ولا معنى
اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال
فلم يكن الفدية مثلا بالراي ولذلك ليس بين افعال الحج وبعض الاحجاج مماثلة بوجه وانما قال ههنا بوجه وثم نقل
في الصوم لان بعضهم قال المماثلة بين الصوم والفدية ثابتة من وجه لانه لما صرف طعام يوم الى مسكين فكانه منع
نفسه منه يوما واما في الحج فلم يقل احد باثبات المماثلة بين افعاله والانفاق قوله لكنا استدللنا بحسب المعنى
من المسئلتين جميعا جوزناه بالنص على خلاف القياس اما في الصوم فبقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه الاية
اي لا يطيقونه وهذا اي قوله يطيقونه محمول بالاجماع اما عند النسخ فمن قوله لا يطيقونه وكذا كل من يقول
بعدم نسخ الاية واما عند من يقول بنسخها فبقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال بتقديره وعلى الذين يطيقونه
فلا يصومونه فدية ولعل هذا معنى قول الشيخ في جامعه باجماع اهل التفسير وهو ايضا فائدة قوله وهذا مختص
بالاجماع بعد قوله اي لا يطيقونه وقيل تقديره بدلالة الاجماع فان حكم النسخ الثاني مجمع عليه وهو يستفاد من تحكيك
ولا يستفاد بدون حرف لا فيكون محصورا ضرورة واما في الحج فبحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس الحرة
وقال لها ذات الهجرتين لهجرتها الى اليمن مع زوجها جعفر بن ابي طالب وهجرتها الى المدينة وهي التي نزلت
فيها ان المسلمين والمسلمات الاية وهو ما روي انها قالت يا رسول الله ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك
على الراحلة ايجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك فقالت
نعم قال عليه السلام فدين الله احق ومعنى يجزيني بالهمزة يكفيني عما وجب في ذمته والحج فيه روايتان فتح الهمزة
وضم الحاء اي احرم عنه وهو الاشهر والمتمسك به في المسئلة لا يستقيم الا اذا ثبت ان اباها امرها بذلك ونفق

عليها وقيل في الحديث ما يدل على ذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاس قبول الحج باداء الغير بقبول الدين
باداء الغير واداء دين الغير انما يتحقق ويحسب قبوله اذا كان بامر المديون ولهذا اذا افتقر رب الدين عن القبول
يجبر عليه وهذا ليس بظاهر لان قوله عليه السلام اما كان يقبل منك لا يدل على وجوب القبول والجبر عليه حتى يستلزم
الامر به وضم الهمزة وكسر الحاء اي مرادها ان يحج عنه قيل وعلى هذا يصح التمسك لان فعل المامور يجوز ان
ان ينسب الى الامر مجازا كما يقال بنى الامير الدار اي امر به وفيه بحث فان الامر ان كان من الخثعمية
فالتمسك بالحديث ضعيف لان الخثعمية لو حجت بنفسها من غير امر ابيها لم يكن مامورة بذلك كما مر فكذا لو امرت
الغير بذلك وان كانت الخثعمية بها مامورة فليس في الحديث ما يدل على ذلك فهو عين الوجه الاول واذ الاوفق
بين العبارتين وقوله اما كان يقبل منك في عامة الكتب من المبسوط وغيره الا كان بغير حرف النفي وهو الصحيح
لان نعم لا يجعل المنفي موجبا وفي الاسرار ما كان يجوز قالت بلى وهو صحيح فاذا فيما يقبل النسخ من الوجهين
ضعف والحق ان القدر المشترك بين هذه العبارات يدل على جواز الحج عن الغير وفي العبارات اختلاف
بسبب النقل بالمعنى على انه يمكن ان يجاب عن الاول بجواز الاستيذان من الاب بعد كونه صلى الله عليه وسلم النيابة
في الحج وعن الثاني ان يكون الهمزة للانكار وقد دخل على النفي ونفي النفي اثبات فصح الجواب بنعم وقوله
فدين الله احق يجوز ان يتعلق بالقضاء اي دين الله اولى بالقضاء ويجوز ان يتعلق بالقبول اي دين الله
احق بالقبول لانه اكرم الاكرمين واعلم ان شرط الاحجاج عن الغير العجز الدائم الى الموت كالعجز عن الميت
وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مرضه حتى مات لانا عرفناه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة
وانها دائمة ولانه فرض العمر وشرط العجز المستوفي للعمر وفي التطوع ليس العجز شرطا لان مبناه على التوسع ثم المشايخ قد
اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عنه والحج يقع عن المامور وهو
رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا يجري النيابة فيه فيكون له ثواب النفقة الا ان الانفاق
سبب واقامته السبب مقام المسبب اصل في الشرع واختار السرخسي هذه الرواية حيث قال ثواب النفقة
في الحج وقال بعضهم الحج يقع عن المامور وهو اختيار شمس الائمة وظاهر المذهب لا نظر الى الاختيار يشهد
بذلك وبيان ذلك وطبعه فقهية يعرف في كتب الفقه قال ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله الى قوله والاضحية
كذلك اقول هذا متصل بقوله لكنا جوزناه بالنص يعني ما لا يعقل مثله انما يعتبر مثلا بالنص فاذا لم يكن
نص فيسقط كنقص الصلوة بترك واجب فان الواجب لو تداركه لا مثل له عقلا ولا نصا وما ورد من قوله
صلى الله عليه وسلم للاعرابي قم فصل فليس امرا بقضاء الواجب بل هو امر باعادة كل الصلوة ولبس الكلام في ذلك
وقوله بغير اختيار عن النقصان وترك الركن فان الصلوة تفسد به وقوله نقص الصلوة في اركانها
يشمل ذلك وكهذا اي ولان ما لا مثل له عقلا ولا نصا يسقط قال الشيخان رحمهما الله فيمن ادى في الزكوة خمسة
دراهم زيوف عن خمسة جياد فانه يجوز ولا يضمن شيئا اي يسقط عنه الواجب ولكن يكره لان الجودة لا قيمة
اذا وقع مقابلها صورة وهو ظاهر ولا قيمة لانها لا تقوم عند المقابلة بجنسها الا ترى انه لو ادى اربعة جياد
عن خمسة زيوف لا يصح الا عن اربعة خلافا لزفر رحمه الله لعدم سقوط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد
وسيده لان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين والاحرار فانه استقرض منهم وملكهم والربوا يجري بين
المولى ومكاتبه بدليل ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال في صوم يوم الشك ان الله تعالى نهى عن الربوا ايأخذه

فمن قال منكم انكر ذلك وهو دليل وجوده ومحمد رحمه الله احتاط في باب العباده فاوجب قيمة الجوده وقال يؤدي فضل ما بينهما لان الجودة معتقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله ولهذا اي ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان رمي الجمار والوقوف بعرفات والاضحية لا يقضى وانما وجب الدم بتركه كرها لعصان يمكن في نسكه كسجود السهو لا انه مثل الرمي قال اذا ثبت هذا الى قوله اذا تطوع به الوارث في الصوم اقول لما ذكر الشيخ ان الرأي لا مدخل له فيما ليس له مثل معقول لزم عليه وجوب الفدية في الصلوة فقال فان قيل اذا ثبت هذا اي الفدية في الصوم بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم من غير معقول واجاب بقوله لانه يحتمل من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان كنا لا ندركه فان عدم الادراك لا يستلزم عدم الوجود والصلوة نظير الصوم لان كلا منهما عبادة بدنية لا تعلق لها بالمال بل هي منها لانها حسنة بذاتها والصوم حسن بواسطة قهر النفس على ما يجيء ان شاء الله واحتمل ان لا يكون معلولا بمعنى معقول فلا يكون العمل واجبا بالرأي لان ما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لما احتمل الوجهين اي كونه معلولا وغير معلول امرناه بالفدية احتياطا فلئن كانت مشروعا عليه فقد تأدى والا فلا بأس به فانه عمل يصلح ماحيا للسيئات ولم نحكم بجوازه اي بجواز الفدية قطعا كما حكمنا به في الصوم لانا حكمنا بالجواز في الصوم قطعا بكونه منصوصا عليه وانما رجونا القبول في الصلوة فقلنا نجزيه ان شاء الله كما قال محمد في الزيادات يجزيه ان شاء الله كما قال يجزيه ان شاء الله في قضاء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بلا امر ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة قال الشيخ في شرح التقويم لما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة بينهما شرعا والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويجوز ان لا يكون فامرنا بالفدية في الصلوة احتياطا لانها ان كانت مشروعة في الصلوة فقد صارت مؤداة والا فهي بر مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات قال عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها ولقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بالمثلين ما يسد احدهما مسد الاخر وينوب منابه كما قال به متكلموا اصحابنا او متحدين بالنوع كما قال بعض المتكلمين ولا سبيل اليهما اما الاول فلان الصوم لا يسد مسد الصلوة ولا ينوب منابها وكذا عكسه واما الثاني فلان الفدية ليست من نوع الصوم لانها عبادة مالية والصوم بدنية ولان قوله مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله فيجوز ان لا يكون صحيحا ويمكن ان يجاب عنه بان المثل اذا اطلق على البدنيين يكون بالمعنى الثاني وعلى المالي والبدني بالمعنى الاول فالصلوة مثل الصوم لكونهما بدنيين والفدية مثل الصوم لسدها مسده وقوله مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويجوز ان لا يكون معناه ان المثل بالمعنى الاول يجوز ان لا يكون مثلا بالمعنى الثاني وذلك عند اسقاط الفرق بين المالي والبدني في جعل المال التصدق بنفس القيام وحينئذ يكون فعل الحسنة في العبد لا لكونه عبادة ويجوز ان لا يكون لعدم ما قلنا فان قيل لو كانت الصلوة اهم من الصوم او مثله لزم ثبوت الحكم فيها بالدلالة كثبوته في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى فالجواب ان معلومية المعنى المؤثر في الحكم لا بد منها في الدلالة سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كما لا بد في القياس او لا يكون كالجماع على الصوم في ايجاب الكفاره وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لم يمكن بالقياس قال فان قيل فالاضحية الى قوله احتياطا ايضا اقول اعلم ان التصدق بعين الشاة اذا كانت معينة للاضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية وهي باقية او بالقيمة اذا كانت مستهلكة او كانت غنيا لم يضح واجب عند فوات ايام التضحية وحينئذ يرد السؤال نقضا على القاعدة المارة وهي ان ما لا مثل

له عقلا ونصا يسقط فاورد الشيخ السؤال بقوله فان قيل فالاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او القيمة واجاب بقوله قلنا لان التضحية وتقريره ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة ليس بطريق اقامة المثل عقلا وانما هو احتياط بناء على احتمال الاصالة وذلك لان التضحية عبادة مالية ولهذا اشترط لها الغنى ثبت بالنص على خلاف المعنى القياسي بقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وبقوله صلى الله عليه وسلم ضحوا فانها سنة ابيكم واحتمل ان يكون التصدق هو الاصل في التضحية اذ المشروع المعهود في العبادات المالية التصدق بالعين او بالقيمة لان شكر كل نعمة انما يكون بحسبها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بالتصدق ببعضه الا ان الشرع اي الشارع نقل القربة الى التضحية لمعنى حميد وهو ان يوم العيد يوم ضيافة الله والناس اضياف الله فيه بلحوم الاضاحي ولهذا اخر الامساك في اول اليوم قربة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة والله تعالى اكرم الاكرمين فوجب ان يكون طعام ضيافته اطيب الاطعمة ومال الصدقة يصير وسخا في الناس لكونه آلة لسقوط الواجب ولهذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى من تعلق به نسبا وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الذنوب صار غسالة الذنوب والى هذا اشار تعالى بقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم واذا كان كذلك نقل الشارع القربة الى التضحية ليزول الآثام بالدماء المسفوحة لان التقرب حينئذ يقع باراقة الدم فيطيب اللحم طيبا صالحا للضيافة الكريمة وهذا امر معقول لكنه ثابت بالرأي فلا يعتبر في مقابلة النص فاذا فات التضحية بفوات وقته وجب العمل بذلك الموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال الاصالة هذا ما ذكروه وفيه بحث اما اولا فلان المشروع في باب المال وان كان هو التصدق لكن لما نقله الشارع الى التضحية نسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته واما ثانيا فلان احتمال كون التضحية اصلا لا بد ان يكون لحكمة لعدم العهد للقربة بها بخلاف التصدق فان كانت الحكمة هو التطيب وتحقق معنى العبد بالضيافة فلا فرق بين الاحتمالين وان كان غير ذلك فليس بمعلوم فاذا الموهوم هو الثاني والجواب عن الاول ان النقل لا يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الايسة الى الاشهر ولم ينسخ الحيض ولهذا اذا حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض وامثال ذلك كثيرة وعن الثاني ان قوله لا بد وان يكون لحكمة مسلم قوله فان كانت الحكمة هي التطيب فلا فرق بين الاحتمالين ممنوع غايته ان لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة وهي غير لازمة فان الفرق بينهما ثابت من جهة ان احدهما معقول عنه والآخر منقول اليه وايضا قوله وان كان غير ذلك فليس بمعلوم مسلم ولكن لا يلزم من ذلك الا ان يكون موجودا الا ان عدم علمنا لا يستلزم عدم وجوده في نفس الامر واعلم ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله اختلفا في ماهية الاضحية فقال محمد رحمه الله هو نقصان في المالية باراقة الدم وقال ابو يوسف هو نقصان في المالية باراقة الدم والامر المنقول عن الثاني والفايدة يظهر فيمن وهب شاة لرجل فضحى بها لم يكن للواهب الرجوع في قول ابي يوسف رحمه الله وله الرجوع وكره التضحية عند محمد وابي حنيفة قيل هو مع ابي يوسف لمحمد ان ملك الموهوب له لم يزل عنها والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع وهذا لان القربة وقعت بالاراقة لا بعين الشاة والمذبوح باق على ملكه حتى ان له ان يأكله ويضمن مستهلكه ويورث عنه والاراقة لا تدل على عدم الملك فان الاملاك الحسنة سبيلها التصدق مع تمام الملك ولابي يوسف ان القربة تتادى باجزاء الشاة كما تتادى بالكل بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز وبعد الذبح لو باع شيئا منها يتصدق بثمنها لانه بقي قربة فيصرفه الى الا يبطل

به حق الله ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقي على حكم سائر الاسماء عنده واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه
بطل ما ادى من القربة بالعين محمد رحمه الله عند سقوط التنفل بمضى ايامه لا باعتبار ظهور معنى القربة وابو يوسف
اعتبر اثر القربة كذا في الاسرار وعن الشيخ من ايراد هذه الجملة بيان ان معنى التصدق في التضحية حاصل
من وجه لان التصدق تنقيص المال والتضحية ايضا تنقيص للمال باراقة الدم عندهما وبالاراقة وازالة التمول عن المالك
عند ابي يوسف فيكون بينهما نوع مماثلة وعن هذا قال في شرح التقويم لما اقام الشرع الاراقة مقام التصدق ثبت المماثلة بينهما
شرعا وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لا تتم الا بالتمليك حتى لو ذبح شاة تصدق بها على من يجب له لا يقطع عن الواجب
قبل التمليك فاذا فات وقتها وجب التصدق بالشاة او بقيمتها لانه مثل لها احتياطا قال والدليل على انه اي قوله بالشرع ايضا
اي استدل على انما وجب التصدق بالعين او بالقيمة انما هو بطريق احتمال الاصالة لا بطريق الخلافة بانه اذا جاء العام المقبل
لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان العام القابل وقت تصور فيه على مثل الاصل الذي هو الاراقة فيه لان الاراقة فيه نقلا شرعا
حق له فلو كان بطريق الخلافة عنها لانتقل الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها
وبطل الخلف كمن وجب عليه الفدية كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم فانه يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم
وان كان قد فدى حالة العجز لما ثبت ان وجوبه مشروطا باستمرار العجز الى الموت ولم يوجد لكن التصدق لما ثبت اصلا من الوجه
الذي بينا وقع حكم الشرع به اي بكونه اصلا وبوجوبه لم يبطل الخلف بالشك ايضا فانه لا دائر بين ان يكون اصلا لا يبطل
بالقدرة على الاراقة وبين ان لا يكون اصلا فيبطل بها وقد حكم بكونه اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقة في ايام التضحية تحتمل
ان تكون اصلا وان لا تكون باحتمال اصالة التصدق ولم يبطل بالشك لكونها منصوصا عليها وهذا معنى قوله ايضا ولعله
ان يقول قولهم لو كان بطريق الخلافة لبطل الخلف بالقدرة على الاصل كالصوم قياس غير صحيح لان الاضحية واجبة والصوم
الفدية به فرض ولا يلزم من ابطال اصل فرض خلفه ابطال اصل واجب وخلفه لانه دون منزلة الواجب بالنسبة
للفرض والجواب ان القدرة على الاصل مبطل للخلف مطلقا وما ذكر من فدية الصوم فهذا انما هو للتمسك ودفع الاستبعاد
لانه قياس قال واما القضاء الذي هو قوله احتياطا اي القضاء هو الذي بمعنى الاداء في حقوق الله تعالى هو ان
الفائت عن محله الاصلي في محل يشبهه وفي حقوق العباد يجي معناه وذلك كرجل ادرك الامام في العيد راكعا فانه يكبر
في ركوعه وليس ذلك موضعه لان موضعه حال محض القيام ولما فات موضعه لم يقضها فلان التكبير في الركوع قضا
لكن القضا يعتمد القدرة على مثل من عنده قربة ولا قربة هنا لان الرجل ليس بقادر على تكبير من عنده قربة في الركوع
فكان ينبغي ان لا يقضي لما مر لكنا لا نأتي به فيه قضا بشبه الاداء وهذا حكم يثبت بالشبهة فقلنا بوجوبه احتياطا
اما انه يشبه الاداء فلان الركوع شبيها بالقيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان النصف الاسفل فيه مستو والفارق
بين القيام والقعود استواه وما تمكن فيه من النقصان بالانحنا فغير مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس يكون كذلك
واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فكان المحل باقيا من وجه واما انه حكم يثبت بالشبهة فلانه
عبادة والاحتياط فيها بالثبوت وقوله الا ترى دليل آخر على انه قضا يشبه الاداء لان تكبيرة الركوع تحسب من تكبيرات
العيد لانها واحدة في العيد مثلها حتى وجب سجدة السهو بتركها فيه ومحلها ليس محض القيام فان محمدا رحمه الله ذكر
الله اكبر وهو يهوي فاذا كان محل البعض ليس محض القيام يكون الباقي في شبهة المحلية ايضا فالتحق الى نظيره واذا ثبت انه
قضا يشبه الاداء وجب التكبير اعتبار الشبه الاداء احتياطا وهذا الذي ذكره من صورة المسئلة انما هو اذا عجز عن الاتيان
بها فان الرجل اذا ادرك الامام في الركوع في صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ادراك الامام في الركوع

في الركوع وان كان لا يرجوه كبر للافتتاح وهو فرض ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع ولا يرفع
ولا يرفع يديه لان الرفع سنة والوضع سنة وللحوز الاسان بسنة فيه ترك مثلها لعدم جواز الترجيح بلا مرجح
وعن ابي يوسف انه لا يأتي بالتكبيرات لانها فاتت عن موضعها ولا قدرة على مثل من عنده في الركوع فلا يصح ادا
فيه لا ادا ولا قضا كالقنوت والقراءة وكما لو نسيها الامام لا يأتي بها فيه وقوله ليست في حال محض القيام اشار
الى وهو اصح ما روي انه يكبر ثم يهوي لانه لا يخلو حالة الانحنا عن الذكر ولهذا قال في الجامع الصغير
يكبر مع الانحطاط وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر وهو يهوي وروي انه كان
يكبر مع كل خفض ورفع قال وكذا السورة الى قوله باعتبار الاداء اقول السورة الفائتة عن الاوليين كتكبيرات العيد
في وجوب الاتيان بها وهو قضا يشبه بالاداء اما انها قضا فلانها فاتت عن محلها واما انه يشبه بالاداء فلان موضع
القراءة بالدليل القاطع محله الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن والمراد به القراءة في الصلوة
لان الامر للوجوب والقراءة في غيرها ليست بواجبة وبالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بالقراءة لكن
الشفع الاول تعين محلا بخبر الواحد الذي يوجب العمل وهو قوله صلى الله عليه وسلم القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين
اي تنوب عنها رواه علي رضي الله عنه وما روي عن جابر وابي قتادة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر
والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب فالدليل المعين ليس بقاطع
فبقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا ومن هذا الوجه ليس بفائت في وجبا اوها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان قضا
في الجملة ولهذا اي ولان في قراءة السورة في الاخريين باعتبار شبهة الاداء لو ترك الفاتحة في الاوليين سقطت
ولا يمكن قضاؤها في الاخريين لان الفاتحة فيهما مشروعة احتياطا اداء لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فلم يسع صرفها الى ما عليه لانه تعين للمشروع ولم يبق اعتبار معنى الاداء لان قراءتها شرعت في الاخريين
ادا فلو قرأها مرة وقعت عن الواجب ولو قرأها مرتين تكررت وتكرارها في ركعة غير مشروعة قوله والسورة
لم تجب قضا وهو جواب سؤال تقديره ان تعالى لما اسقطت عدلها الى الشفع الاول اسقاط السورة لم يقع في الموضع ايكراد
فقال السورة لم تجب بطريق القضا لانه ليس عنده في الاخريين قراءة سورة تصرفها الى ما عليه وانما وجبت باعتبار
الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن لما مر ثم اذا قضى السورة قيل تقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالاولى وقيل
لا تقدم لانه ابعد من التغيير كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال ابن ابان لو ترك الفاتحة يقضها في الاخريين
ولو ترك السورة لا يقضها لان قراءة الفاتحة واجبة دون قراءة السورة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم
وطعن على محمد وعن الحسن انه يقضيهما كالسورة فلما ذكرنا واما الفاتحة فلما ذكر عيسى بن ابان وعن ابي يوسف
انه لا يقضي واحدا منهما اما الفاتحة فلما ذكرنا واما السورة فلانها سنة في الاوليين وما كان سنة في وقت فهو
بدعة في غيره قال واما حقوق العباد الى قوله عيب عندهما اي حقوق العباد ايضا تنقسم على هذا الوجه اي الاداء
والقضاء باقسامهما اما الاداء الكامل فكرد عين الحق في الغصب والبيع واداء الدين على الوصف الذي ورد عليه
الغصب والبيع وعلى الوصف الذي وجب به الدين وانما عد اداء الدين منه وان كانت الديون تقضى بامثالها
لانه لا طريق لادائها سواه ولهذا كان للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا
وانه حرام وكذلك كسب الدين على الغصب ولم يكن صفة لم يجبر ولان القضا مبني على تصور الاداء وذلك فيه منتف في
انتفائه انتفاء القضاء

يؤدي الى ان تسليم العين لا يكون اداء ولا قضاء وهو خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم العين في الدين كامل
لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا واما الاداء القاصر فمثل ان يغصب او يبيع عبدا فارغا عن الجناية والدين ثم يرده
مشغولا بالجناية بان جنى في يد الغاصب او البيع في يد البائع او استهلك في يديهما مال انسان وما اشبه ذلك كرده — في بيع المغصوب
مريضا او مشجوجا او ورد العنبة او المغصوبة حاملا في الغصب ولو رده مشغولا بالجناية وهلك في يد المالك قبل الدفع
بالجناية او البيع في الدين برئ الغاصب ولو دفع او بيع رجع المالك على الغاصب بالقيمة بالاتفاق ولو سلم البيع مشغولا
بالدين فبيع فيه رجع المالك على الغاصب بكل الثمن بالاختلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه رجع بكل
الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما بنقصان العيب في هذين البابين اداء لانه رد عين ما غصبه لكنه قاصر لانه ما اداه على الوصف
الذي اخذه عليه الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة الاستحقاق عند ابي حنيفة فيمنع تمام القبض وعلة العيب عندهما
فلا يمنع تمام التسليم ووجه قولهما ان تلف المالية ليس بموجب العقد لان وجوبها يتعلق بكونه محلا للمالية لان المال المستحق
العقوبة كالمباح وانما تلفت ماليته بالاستيفاء وهو فعل انشأه المستوفي باختياره بعد دخول البيع في ضمان المشتري فيقتصر
الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا يتعذر به التسليم كما لو سرق او زنا فجلد في يد المشتري ومات منه لا يرجع بالثمن بخلاف
ما اذا استحق البيع بملك او حق رهن او دين وبخلاف المغصوب لان وجوب مباح الدم وقيل على المالك يرجع بالقيمة لان الرد
لم يتم مع قيام سبب العقوبة لانه ما رده كما اخذه لا يقال ينبغي ان يشكل عليه ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع
بالنقصان عند هلاكها في القيمة الكاملة اذا هلكت في يد المشتري يرجع بالنقصان بالاتفاق لانا نقول الاصل في الحمل
السلامة والهلاك مضاف الى الام الطلق لا الى الاعلاق فلا يتعلق به حكم الرد كما لو ردها محمومة فهلكت ثم تعوض
الا النقصان بالاعلاق لان الهلاك لم يكن باول الحمل بل لضعف الطبيعة عن دفع الالام المتوالية ووجه قول ابي حنيفة ان
المشتري زالت عنه بسبب كان في يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين والبيع وان كان يرد
على المالية لكن استحقاق النفس بسبب القتل والدين لا بد ان يتكامل بمعنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة
في الحكم ففي هذا الوجه يستحق كان المالية ولانه لا يتصور لحوق الالم في بعض المحل دون النفسية وهي مستحقة بسبب
كان عند البائع وكذا المالية ولو اشتراه وهو يعلم بحاله فقتل في اصح الروايتين يرجع بالثمن اذا قتل عنه لان هذا بمنزلة
الاستحقاق وفي رواية لا يرجع لان حل الدم كالاستحقاق من وجه كالعيب من آخر فلشبهه بالاستحقاق عند الجهل
يرجع ولشبهه بالعيب عند العلم لا يرجع لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عنه وقد اندفع حين علم به فاما العيب
الى محل الزنا اي اذا جلد لان الحد يوجب العقوبة لا الولد لانهم مونة الام كالجلد فانه يوجعها لا موتها الا مسلما بخلاف
لان الواجب عليه فسخ فعله بان يردها كما غصبها ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا اما هنا فالواجب على البائع تسليم
كما اوجبه العقد وقد وجد ثم ان تلف بسبب كان الهلاك بسبب عند البائع يستحق [illegible] للمشتري والا فلا كذا في المبسوط
وفي لفظ الكتاب اشارة الى الخلاف الذي ذكرنا حيث قال لا يتعين التسليم عنده الى آخره والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب
ولهذا قال الشيخ في مسألة الغصب ثم رده مشغولا وفي مسألة البيع او يسلم البيع وفي قوله اذا هلكت في ذلك الوجه
اشارة الى ان مسألة الدين خارجة عن الخلاف لان الهلاك يتحقق في الجناية لا في الدين وانما يتحقق فيه البيع فلما قال
ولم يقل هلك وبيع عرف ان مسألة الدين على الوفاق قال واداء الزيوف الى قوله لحقه في الوصف قوله الزيوف جمع
زيف وهو ما يرده بيت المال ويقبله التجار واداء الزيوف في الدين اداء باصله لانه من جنس حقه حتى لو تجوز

بها في الصرف والسلم جائز ولو لم يكن من جنس حقه لكان استبدالا وذلك غير جائز وليس باداء وصفه لعدم الوصف
وهو الجودة فصار اداء قاصرا فاجزأ ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله انها اذا هلكت عند القابض بطل حقه اصلا
لانه لما كان ادا به لكونه من جنس حقه صار مستوفيا حقه قدرا وجنسا وبقي حقه في الجودة ولا يمكن لانه لا مثل له صورة
ومعنى الا بابطال الاصل اي بجعل صاحب الحق ضامنا للاصل ولا سبيل اليه لان القضاء بالضمان على القابض
لنفسه ممتنع وهذا هو القياس واستحسن ابو يوسف وقال يضمن ما قبض احتياطا في الجودة لان حقه مرعي في الوصف
كما هو في القدر واما تفسير الزيوف حقه اذا سقط حقه في الجودة ولم يسقط ويضمن الانسان لنفسه لنفسه
انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة معتبرة وهي تدارك حقه في الوصف كشراء انسان مال نفسه فانه باطل ولو
قابله بمال ان يشتريه مع مال غيره او يشتري مال عبده المأذون المديون فانه يجوز فكذا ههنا واعلم ان قوله اذا لم يعلم
به صاحب الحق ليس بشرط لكونه اداء قاصرا بل هو قاصر علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذ الحاصل انه في يد رب
الدين فانه اذا لم يعلم بالزيافة حال القبض له فسخ الاداء ومطالبته الجياد احتياطا ولو هلك عنده يجري ما ذكرناه من — الاختلاف
ثم لا فرق فيما بين هذه المسألة ومسألة الزكوة انه امكن تضمين الوصف في الزكوة لان سقوطه للامر لا عن الربوية
ولا ربوا بين العبد وسيده وههنا لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه قبضه من الله تعالى لا من المزكي وبدون
رد المثل يتعذر اعتبار الجودة ولهذا لو كان المقبوض قائما في يد الفقير لا يتمكن من رده وطلب الجياد وكذا المطالبة
له من الغني ان يؤدي اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من المطالبة اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل
مضمونا بالمثل احتياطا وابو يوسف رحمه الله اعتبر صفة في السلس ولم يعتبر الجودة فيه قال والاداء الذي هو
في معنى القضاء الى قوله مذكورا قوله الاداء الذي في معنى القضاء هو كتسليم عين العبد المسمى في النكاح وقبل القضاء
بها بالقيمة بعد تبدل الملك وصورته ما ذكر في الكتاب مثل ان يتزوج رجل امرأة على ابيها وهو عبد فاستحق
وحبست قيمته ثم ان المغصوب بالقيمة حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه كبيع او هبة او ارث وجب تسليم الاب اليها
لانه عين حقها وتسليم عين الحق اداء لكنه في معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في العين فكان هذا عين حقها
في التسمية لكن غيره من حيث الملك واصل ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها والبرمة تفور باللحم
فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال صلى الله عليه وسلم هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف الملك بمنزلة اختلاف
العين كالخمر اذا تخللت فانه تبدل الصفة من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه يقوم مقام تبدل الذات
واذا كان كذلك كان تسليم الزوج العبد اداء من وجه فصار شبيها بالقضاء ولهذا اي لكون العبد عين المسمى
في العقد حقيقة قلنا انها اي الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها اياه ولهذا اي لكون العبد غير المسمى حكما قلنا ان العبد
لا يعتق عليها حتى يسلمه اليها ولو اعتقه يعتق لانه مثل من وجه فلا تملكه الا بالتسليم اليها لان تصرفها فيه صادف ملك
نفسه فانه قيل يشكل ان يبعض التصرفات التي يحتمل الفسخ كالبيع والهبة تعلق حقها به كالمشتري اذا تصرف في الدار
المشفوعة والراهن اذا تصرف في المرهون اجيب بانا لا ننقض لانها لو نقضت بطل حقه في التصرف لا الى خلف ولو
لم ينقض يبطل حقها الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف دون [illegible] وهو الثمن ولو لم ينقض يبطل حق الشفيع اصلا وفي الرهن
لا ينقض بل ينتظر الى ان يفك عند الرهن كذا في جامع شمس الائمة ولهذا اي لكون العبد غير المسمى حكما قلنا اذا قضى
القاضي بقيمته على الزوج ثم ملكه انه حقها لا يعود اليه لان الحق انتقل من العين الى القيمة بالقضاء فلا يجبر على التسليم
ولا المرأة على القبول ولو كان للعبد حكم البيع من كل وجه لعاد حقها اليه لدخوله في ملكه كما في المغصوب اذا عاد من اباقه

لعبد الغصب بالعتق لانا لا نعول الغاصب مسح بينه وهذه المسئلة مذكورة في بيوع الجامع الكبير وتمسك الجهة الحالية الا
قوله وصل اليه اي الى المالك بغير ما ذكرنا من الاقسام مسئلة الطعام الغاصب الطعام لمالكه بعد ما قدمه اليه واباحه
له من غير علم منه والمسئلة على وجوه فانه لو جاء المالك الى الغاصب فاكله من غير علم منه برئ بالاتفاق ولو احدث
فيه ما ينقطع حق المالك بان كان دقيقا فخبزه او لحما فشواه وطبخه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه
وخاطه قميصا فكساه لا يبرأ بالاتفاق واما اذا لم يحدث فيه ما ينقطع حق المالك فقدمه واطعمه المالك وهي
مسئلة الكتاب وفيه خلاف فذهب الشافعي رحمه الله الى انه لا يبرأ وذهب اصحابنا رحمهم الله الى براءته لانه ادا حجة
الشافعي ان الاداء تسليم يقتضي الواجب بالامر وليس كذلك لانه غرور والغرور ليس باداء مامور به فاطعام الغاصب ليس
باداء للمامور به اما الثانية فظاهرة وقد نبه عليه الشيخ رحمه الله بقوله والشرع لم يات بالغرور اما الاولى فقد نبه
الشيخ بقوله اذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال غيره في موضع الاباحة اي الانسان لا يتحفظ بحسب العادات
عن اكل مال الغير اذا ابيح له لان المانع من التصرف فيه الحرمة الشرعية او المنع الحسي فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالي
بالتلف بخلاف نفسه لانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز وقلنا لا نسلم انه ليس باداء مامور به بل هو اداء حقيقة لان الواجب
فيه وصول عين ماله الى يده وقد وجد ذلك قوله ولو كان فاما قولكم بان الهلاك جواب نكتة الشافعي رحمه الله وهي
مذكورة في الكتاب بوجه الغاصب اليد مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد عليه بتقديم الطعام الا يد الاباحة فكان
هذا اداء قاصرا فلا يسقط عن الكامل وتقرير الجواب لو سلمنا انه اداء قاصر لكان لا نسلم ان الهلاك في اداء الزيوف
عن الجياد فكيف لا يتم وهو في الاصل كامل لوصول عين حقه اليه وقوله فاما الملك الذي ادعاه يعني الخصم برئ
به الغرور فالذي يتضمنه هذا الاداء جواب عن دليل الشافعي وتقريره ان الغرور ان كان موجودا فيه لكن وقع الحمل
الى المالك وجهله لا يبطل الاداء لان علم المالك ليس بشرط لصحة الاداء وكفى بالحمل اعادا فكيف يكون تعذرا في تبديل اي حكم
الزمن اللازم اي الثابت بالدليل وهو الرد الى المالك لا نرحجا من نوع بينة الا ترى ان الغاصب لو كان العبد
في عتقه المالك وهو لا يعلم انه عبده يعتق ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا لو قال البائع للمشتري اعتق هذا العبد
واشار الى المبيع في عتق المشتري ولم يعلم به يعتق ويجعل قبضا ويلزمه الثمن وجهله لا يمنع صحة ما وجد منه
كذا ههنا وقوله العادة الى اخره جواب عن قوله المرء لا يتحامى بحكم العادة اي يعتبر اذا لم يكن مخالفة للديانة
الصحيحة وقيدنا بالصحيحة احترازا عن ديانة اهل الاهواء والمتغلبين الذين يبيحون الغاصبين بما يرفع من الشاب
فان العادة التي ادعيتها معتبرة وما ذكر من العادة ليس بمخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب
في مال الغير ويحترز عنه اشد ما يحترز عن نفسه واذا كان كذلك فلا يصلح ان يكون مانعة للاداء الموجود حقيقة لوصول
عين ماله الى غيره حال واما القضاء الذي هو في معنى الاداء القضاء الذي هو بمثل معقول انه نوعان كامل وقاصر
لان المماثلة اما ان تكون من حيث الصورة والمعنى او المعنى فقط والاول هو الكامل والثاني هو القاصر وذلك
في كل الاول بالنسبة الى الثاني لا لتوال القسمة غير حاصرة لان ثمة قسما آخر وهو ما يكون مثلا صورة لا معنى
لانه غير معتد به لكونه من القسم القاصر بالنسبة الى القسم الاول اما الكامل وهو المثل صورة ومعنى فلا المثل
اذا صح بالمثل وهو الاصل في ضمان العدوان لان الغاصب فيه يشبه العدم وحق المحق ثابت من كل وجه فلا يصار
اليه الا عند الضرورة وكذا في باب القرض ومن كفيه للخراج لخروجه الثابت فاما المجز الا يتحقق لذلك لما ذكرنا
ان حق المالك في الصورة والمعنى فيها فلان جزاء ما هو مثله والمثل صورة ومعنى بمنزلة الاصل مراده

من الصورة والمعنى فكان سابقا على المثل معنى وهو القيمة ادعي القضاء القاصر وهذا مذهب عامة الفقهاء قال زفر
القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المالك في العين والمالية
وقد تعذر رد العين فيجب المالية ومالية الشيء قيمته واحتجت العامة بقول الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المشاكلة مجازا كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال فالدرهم بالدرهم والحنطة بالحنطة مثلا بمثل فيجب رد المثل لا القيمة ولان المقصود
هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الصورة والمالية الا اذا تعذر ذلك فيما لا مثل له كالحيوانات
والثياب والعدديات المتفاوتة فان فيها القيمة واحدة عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها
معتدا لا بالقيمة فان فيها رعاية المماثلة صورة ومعنى وقد عرفت ان ذلك اولى وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها كسرت قصعة لصفية فردت قصعة مثل تلك القصعة واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي
ان اعرابيا اتى عثمان رضي الله عنه وقال ان بني عمك عدوا على ابلي فقطعوا البانها واكلوا فصلانها فقال
عبد الله بن مسعود ادى ان يأتي وادية فيعطي مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي به عثمان
وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه وهذا التنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له صورة اذ لم يعتبر نصف عبد آخر وبان ضمان العدوان
مبني على المماثلة وهذه الاموال متفاوتة في المالية خلقة فلا يمكن رعاية الصورة فيها فوجب رعاية المعنى والجواب
عن حديث عائشة ان ذلك كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان لان القصعتين كانتا لرسول
الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون القصعة من العدديات المتقاربة وعن حديث عثمان ان ذلك كان بطريق
الصلح لا القضاء بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والمدعى عليهم ما اخذ بجنايته بني عمه الا انه تبرع بذلك عن بني
عمه لوصل صلته الى اقاربه والتصارحهم به واعلم ان الشيخ رحمه الله جعل رد المثل في باب القرض من القضاء
وفي باب المغصوب من الاداء لان رد عين ما قبضه في القرض ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين قضاء لعدم شرائطه
فكان من اقسام الاداء قيل ولما كان الواجب ان يكون رد المثل في القرض قضاء لوجود شرائطه فكان من اقسام الاداء
قيل وانما يشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض والا لزم مبادلة الشيء بجنسه نسيئة الا انه جعل في حكم
اخذ حكم عين المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء واجب
بان كونه شبيها بالاداء لا يمنع ان يكون من اقسام القضاء لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيد
المحض وغيره ورد بان الظاهر انه قسم القضاء الى الصلاة قال بعد هذا واما القضاء الذي يشبه الاداء فالاحزه والعكس
شرط القضاء الذي يشبه الاداء ومثاله لمعنى الاصل بدونها لعبد المتن وعليه اذا كان غير عين فان تسليمه
وهو العبد الوسط لا يمكن الا بالتعيين ولا يتعين الا بالتقويم على ما نذكره والاصل وهو رد نفس المقبوض من غرض
منصوص فلا يكون شبيها بالاداء الا اشتراطه ثم اختلف الناس في هذا التقسيم فمنهم من قال انه يجري في حقوق الله
تعالى كما في حقوق العباد فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل ومنفردا قضاء بمثل معقول قاصر
كما في الاداء فصار الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر بخلاف الاداء فان فوت الجماعة فيه قصور لانه ثبت ان فيه
الوجوب من حيث انها سنة مؤكدة ولكن اثمه لتقدير في الغفلة حتى سقط التحسر بين فعلها والترك لانه خير ورتب
دينا في الذمة لانها ليست بواجبة فلقيه الوجوب بسبب القصور ولعدم الوجوب لا يثبت في القضاء دون

وبهذا الان صفة الجماعة من السنة وذلك يليق بالاداء دون القضا ولهذا قيل كره قضاء الصلوة في المسجد علانية
وانما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة ليلة التعريس بالجماعة لقضاء منع الاداء من وجه فان بعد الطلوع
الى الزوال كقبل الطلوع في بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر ونذر اداء الورد الذي فات بالليل
ولكان ينبغي ان يكون الجماعة في القضاء مكروهة الا انه لما كان مبنيا على الغائب اسقط الكراهة كما اسقط
شبهة الوجوب نفي الجواز بظاهر الحديث حال رحمه الله ولهذا قال ابو حنيفة الى قوله الا بالعضة اقول اي يكون
المثل الكامل اصلا في الباب وسائر ما على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا في
الكلام بيان نوع العاملين ان للولي الجمع بين القطع والقتل وبين الشئ على وجه لان الفعلين اما ان يكون بالجرح
او قتله فان كان الاول فاما ان يكون من شخص او من شخص واحد عمدين او خطائين او احدهما عمدا والاخر
خطأ وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق وان كان الثاني والقتل من ذلك الشخص او من شخص آخر ولكن احدهما
لان عمدا والاخر خطأ فكذلك واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا
عمدين فهو ما كان فيه من الاختلاف من شخص واحد فمذهب ابو حنيفة رحمه الله ان حاد الجمع بين الفعلين لانه مثل
كامل لكونه جزاء من جنس للجنايتين جميعا والمثل الكامل مقدم على المعنى القاصر وقالا لا يقتل ولا يقطعه
لان القتل بعد القطع يحقق موجب القطع وكل ما كان كذلك فهو ليس بجناية اخرى فالقتل بعد القطع ليس بجناية اخرى
فيكونان جناية واحدة اما الاولى فلان القطع موقوف في حكم السراية حتى سرى سقط حكمه وصار قتلا فالقتل
محقق موجب القطع وهو السراية واما الثانية فظاهر لانه يكون من تتمة الاولى لا امرا مستقلا بذاته بخلاف ما كل
بينهما البرء لان الاولى انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية ابتداء جناية اخرى والجواب لابي حنيفة
ان ما ذكرتم صحيح من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا وهذا ظاهر جدا واشار الى
ذلك بقوله الا ترى ان الفعل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا ومعناه ان القطع ثم القتل كل واحد
منهما يصلح ان يكون علة للحكم وهو ازهاق الروح لان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للقطع من الوجه الذي
ذكرتم يصلح ماحيا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور للسراية بعد فوات المحل لانه علة مبتدأة
صالحة للحكم فوقف الاول بعد القطع لانه ليس يوصل الى الازهاق البتة بل الغالب منه عدمه واما القتل فانه يؤدي
الى ازهاق الروح لا محالة فكان فوقف الاول والقتل وحده ليس الا علة واحدة والعلة الواحدة لا تأثر العلتين
في الصورة فلهذا خيرناه بين الوجهين ولهذا اي ولكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسائر على القاصر
قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال
الاصل ان المثل الكامل وكل ما لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل لا يصير مشروعا الا عند انقطاعه فالمثل القاصر
لا يصير مشروعا الا عند انقطاع احتمال الاصل ولا ينقطع الا بالقضاء فلا يصير مشروعا الا بالقضاء اما الاولى
فظاهر واما الثانية فلان السبب موجود بلا فصال القضاء وموجب اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل يمنع
وجوب الخلف فاذا زال المانع وجب الخلف والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو باطل وقال ابو يوسف لما انقطع
المثل انقطع التحق بما لا مثل له والخلف يجب بما وجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم وجود السبب وقال محمد السبب
اوجب المثل عند تعذر رد العين والمصير الى القيمة للعجز وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته يوم الانقطاع قال ولهذا
لم يضمن الى قوله فيما شرع ضرورة اقول ولكون الضمان يعتمد احد المثلين اعني الكامل والقاصر لا يضمن الاعيان

لا يضمن بالاتلاف بطريق التعدي وصورة الاتلاف ان ينتفع العين منه بان كان عبدا فاستخدمه او دابة فركبها
او بيتا فسكنه وقيد بالاتلاف احترازا عن الغصب وهو ان يمسك العين منه ولا ينتفع فان عدم الضمان فيه ليس
مبنيا على الاصل المذكور بل هو مبني على الاختلاف في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة عندنا لان الغصب ازالة
اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لكونها في يد الغاصب فكذا المنافع زوائد حدثت
في العين وعند الشافعي رحمه الله المنافع مضمونة في الاتلاف والغصب جميعا وقيد بقوله بطريق التعدي احترازا
عن الاتلاف في باب العقود كما في الاجارة والاعارة ووجه قوله في الاتلاف ان المنافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة وحكما
وعرفا اما حقيقة فان المال غير الآدمي خلق لمصالح الآدمي والمنافع بهذه الصفة واما حكما فلانها اموال متقومة
شرعا حتى صلحت مهرا وضمنت بالمسمى في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع والعقل لا يجعل غير المال مالا متقوما
كما في الحر والميتة واما عرفا فلان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الخان تبنى للتجارة والاجارة
واما في الغصب فلانه عبارة عن اثبات اليد المبطلة وقد تحقق في الزوائد فكذا في المنافع لان اليد ثبتت على المنفعة
كما تثبت على العين ووجه قولنا ان ضمان العدوان مبني على المماثلة قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم ولا مماثلة بين العين والمنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع اذا وجدت
كانت اعراضا لا تبقى زمانين فليس لها زمانين صفة التقوم بحال فليس للمنافع صفة التقوم اما الاولى فمعلومة
وموضع بيانها علم آخر واما الثانية فقد بينها الشيخ بقوله لان التقوم لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بوصف
وجودي وبعد الوجود لا يسبق الاحراز والاقتناء فان الصيد والحشيش ان كان كل واحد منهما مالا لكنه غير متقوم لعدم
الاحراز والاعراض لا تقبل الاحراز والاقتناء ولا يكون متقوما لا يقال لا نم ان الاعراض لا تقبل الاحراز فان المنافع توجد
محرزة باحراز ما قامت به لان تقوم الاشياء مع فوت الاحراز الحقيقي وما ذكرتم كذلك فلا يكون موجبا للضمان
كالحشيش النابت في ارض مملوكة فانه وان كان محرزا باحراز الارض الا انه لا يكون مملوكا مضمونا بالاتلاف
قوله الا ان يسبب احرازها استثناء منقطع من قوله وليس لها لا تبقى الى آخره وهو في الحقيقة جواب عن نقض تقديره لو كان
التقوم يعتمد الاحراز لما تقومت المنافع في باب العقود واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان احرازها
كما هو مستحيل في الاتلاف فكذا في العقود وتقرير الجواب ان احرازها هناك يثبت بولاية النقل حكما شرعيا ضرورية جواز
العقد الثابت بالنص على خلاف القياس فلا يعدى موضعه وقوله ولان التقوم جواب آخر عن هذا النقض وتقريره
لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين مقام المنفعة ضرورة اذ لا بد له من محل والمنافع معدومة ولهذا
لو اضيف العقد الى المنافع وقيل آجرتك منافع هذه الدار شهرا كذا كان غير صحيح فيثبت المتقوم لها فيه بالضرورة وموضع
الضرورة مستثنى عن قواعد الشرع فلا يكون متقومة في باب العدوان لعدم الضرورة واعلم ان الشافعي رحمه الله جعل المنافع
المعدومة كالموجودة في الاجارة تحريا للصحة العقد اذ العقد لا يضاف الى المعدوم واعتبر الاضافة الى الدار لا بيانا
لمحل المنفعة فصارت المنفعة بذكرنا مذكورة لانها باعتبار ما حدثت لها عرضية الوجود كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم
الولد الحي باعتبار العرضية وعندنا العقد مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع فجعلناها في حق كونها شرطا
للفعل لان وجود المحل شرطه ولعذر اعتبار هذا الشرط في المنافع اذ لا وجود لها عند حالة العقد ولا بقاء لها بعد
فاقمنا العين مقامها لصحة العقد فينعقد ويثبت في محله وهو انما تملك المنفعة الى حين وجودها ساعة فساعة وبعض
اصحابنا ذهب الى ان الايجاب والقبول الصادرين من العاقدين يجعل كلاما في الصدور وجاما من الاهل ثم لا ينعقد حكم شرعي

يثبت وصفا بحالها فما شرع فيحكم بالانعقاد عند وجود المنافع ساعة فساعة فعلى الطريق الاول العقد ينعقد في العين والحكم ينعقد في المنفعة وعلى الثاني ينعقد على المنفعة لا العين والشيخ اجاب اولا عن معنى الخصم بقوله لا الا انه الى اخره في معنى قولة لان التنقيص بقوله ولان العقود الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح وقيل وجه ذلك ان ما قاله الخصم تقليب الحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وفيما قلنا الامر على الحقيقة وتاخير الحكم الى حين الوجود وهو مشروع كما لو اوصى بثمرة نخلة يتاخر حكمه الى حين وجودها اذ اقام السبب مقام المسبب وهو كثير شرعا كما في السفر فانه اقيم مقام المشقة والنوم اقيم مقام الحدث والبلوغ اقيم مقام اعتدال العقل فاما جعل المعدوم موجودا فلا استمرار له في الشرع مثل استمرار ما قلنا فيكون ما قلنا اصح ورد بانا لا نسلم ان الاستمرار شرط المجاز وحسنه لا فرق بين المجاز في الفرد ان ثبت ما ذكرتم وان كان اكثر استمرارا لكن ما ذكرنا اقوى لان تفسير العقد في الاجارة عرض والعرض لا بقاء له كما ذكرتم فتوالي كان معدوما لكن الشرع جعله موجودا للرد والفسخ عليه وكذا المنفعة لئلا يلزم التحكم والجواب ان العقد حكم من احكام الشرع والشرع جعلها بمنزلة الجواهر وحكم ببقائها الحكمة يعلمها على خلاف القياس بالعرض والمنافع الحادثة في الملك ليست كذلك فاندفع الحكم قوله الا ترى متعلق بالوجه الاول وهو قوله الا انه ليست احرازها وتوضيح لذلك وجه يتضمن اثبات وصف فارق يفسده فيتلمس غيره فيندفع النقض بباب العقود ويتضمن الجواب عن العقد الفاسد فانه لقائل ان يقول قد ذكرتم ان ثبوت التقوم للمنافع في العقود للضرورة ولا ضرورة في العقد الفاسد فلزم انه لا تقوم فيه وتوجيهه ذلك كله ان ضمان العقد سواء كان العقد صحيحا او فاسدا يجب بالتراضي والتراضي وصف لا يوجد في النفس باب العدوان فوجب بناء التقوم على التراضي لان له اثرا في ايجاب اصل المال وصفته ولا يلزم من ايجابه بالوصف الغير التقوم بناء على وصف له اثر في ذلك ايجابه فيما ليس ذلك بموجود فيه فصار كقولهم مس الذكر حدث كما اذا مسه وهو يتوضا على ما سنذكره ولما ضمان العدوان فانما يعتمد او صاف العين والرجوع اليها يمنع التقوم لانتفاء المماثلة بينها وبين الاعيان وقوله ولان التفاوت وجه اخر في بيان عدم المماثلة بين الاعيان والمنافع وهو يتضمن الجواب عما قال الشافعي ان التفاوت باعتبار التفاوت لا يؤثر في اسقاط الضمان بعد المساواة في الوجود كما لو اتلف ما يتسارع اليه الفساد وكالجمد والبطيخ فانه يضمن بالدراهم مع اسقاط الساوات بينهما في البقا فكذا بين العين والمنفعة وتوجيه الجواب ان التفاوت بين ما يبقى ويقوم به العرض وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلا يصلح مثلا له بحكم الشرع بلا تراض بعقد فيمنع ايجاب الضمان اذ بناؤه على المالية والتقوم لا على كل معنى والتفاوت حسا في نفس المالية والتقوم كما ذكرنا فكان تفاوتا فاحشا بخلاف ما يتسارع اليه الفساد فان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لا في المالية والوجود والبقاء بعد حصوله الضمان فاذ قيل هذا البقاء ثابت لان حاسو من الصوم يمنع العقود ايضا لوجوده في الاتلاف سواء اجاب الشيخ بقوله بخلاف ضمان العقود فانها مشروعة بنيت على الوسع والتراضي باعتبار الحاجة فان كل واحد منا يحتاج الى ما في يد غيره وربما لا يجد ثمنا لشرائها فالشرع جعل المنافع المعدومة معقودا عليها لقيام العين مقامها للحاجة واسقط اعتبار هذا التفاوت الا يرى ان اعتبار هذا التفاوت في باب ضمان العقود يبطل العقود اصلا لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فلو جعلناه معتبرا لكان العقود كلها منتفية وفيه نظر لان الاسترباح ليس بمنحصر في هذا التفاوت الفاحش فيجوز ان يكون المعقود موجودة متساوية اخر غير هذا التفاوت

الفاحش والاولى ان يقال المراد بالعقود المشروعة ما هو ما يكون اجارة او عارية ولا شك ان اعتبار التفاوت يبطلها وابطالها باطل لثبوتها بالنص بخلاف ضمان العدوان فان في اعتباره فيه لا يبطله اصلا بل يوجب الى دار الجزاء لانه يبطل حكما لا يعجز به لا لعدمه في نفسه لحق الشرع وحق الاذى واما اهداره وايجاب الضمان على المتلف فانه يوجب ضررا لازما بالغاصب في الدنيا والاخرة فكان التاخير اهون من الابطال فان قيل مبنى هذا الكلام كله على الحاجة والحاجة قد مست في العدوان ايضا سد الباب وفي اعتبار رفع الضمان فتح باب الظلم وتصديق الامر على التكس اجيب بان مساس الحاجة فيه ليس كمساسها في العقود لانها اكثر وجودا لكونها مشروعة بخلاف العدوان فانه نادر الوجود لكونه منهيا وسبيله ان لا يوجد كيف وقد وجب الزجر عنه بالتعزير والحبس فانه ذكر في المبسوط وعند نا يأثم ويعزر على ما صنع ولكن لا نضمن شباع التمييز بين الطاهر والفاسد ساقط لانه ذلك مؤدي الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة واعلم ان النسخ قد اختلفت في هذا الموضع فيما ما ذكرته وهو اصل النسخ المقروءة على الشيخ وفي بعضها بعد قوله لان ذلك يؤدي الى الحرج فلم يعتبر اي لم يعتبر ما يؤدي الى الحرج فيما شرع لدفع الحرج لئلا يصير عائدا على موضوعه بالنقض وفي بعضها هكذا وليس لها لا اسقي زمانين صفة التقوم محال لانه ما لية الاشياء لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش والمنافع اذا وجدت لم يحتمل البقاء للاحراز فلا يثبت لها صفة التقوم بحال وانما جواز العقد فيها على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة رفعا للحوائج وذلك امر مشروع عند الحاجة بالاجماع ولا يلزم انها تقومت في باب العقود وليس الى التقوم حاجة اذ الاستهلاك صحيح من غير تقوم لان ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضي لما قلنا ان التقوم من غير احراز غير معقول وانما قلنا ذلك لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم حيث قال وفي بعض النسخ ان تبتغوا باموالكم واما بعضها فالبيان بواسطة الاحراز وشرع الابتغاء بالمنافع على ما اخبر على ان تأجرني ثماني حجج ويطلب المقابلة لان للرضا اثرا في ايجاب الاموال والفصول شبيها الا يرى ان المال يجب بالشرط مقابلا بما ليس بمال وكمن يبيع عبدا قيمته الف بالوف فيثبت الفضل بالتراضي ولا يثبت شيء من ذلك بالعدوان بحال وكان قياسا للتقوم الا انه يبيع بعد المفارقة بين النوعين والاصل فيه ما ذكرنا على ما نبين ان شاء الله وشرحها بعض الشارحين فقال وليس الى التقوم حاجة اذ الاستهلاك صحيح من غير تقوم معناه تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة وهي تفيد في باب الاستهلاك بلا تقوم كما في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد ولما تقومت في هذه العقود بلا ضرورة يثبت تقومها في العدوان ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى تقومها لما ذكرنا لكنها تقومت في العقد بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص لكونه غير معقول كما بينا ولا يقال تقومت في النكاح بان تزوج امراة على رعي غنمها او على خدمة عبده فانها تقومت فيه بلا حاجة ولا ضرورة فيثبت تقومها في العدوان بالقياس لانا نقول تقومها في النكاح ثبت بالنص على خلاف القياس فان الشارع شرع ابتغاء الابضاع بالمال بقوله ان تبتغوا باموالكم وبالمنافع بقوله على ان تأجرني ثماني حجج وشريعة من قبلنا شريعة لنا اذا لم يعقبه النسخ فعلم انها صارت متقومة بالتراضي في العقد بالنص فلا يكون العدوان على العقود الا يرى ان المال يجب بالرضا بالشرط مقابلا بما ليس بمال كبدل الخلع والعتق وكما لو باع عبده باكثر من قيمته فعلم ان ايجابه في العقود بالرضا ولا رضا في العدوان بان وطئ جارية مشتركة حيث يجب عليه نصف العقر لان العقر منافع البضع بمنزلة العين عند الدخول في الملك على عرف فيكون الضمان بمقابلة العين حكما او نقول سبب ايجاب العقر وطيه وهو راض به فيكون راضيا بالعقر لان الرضا بالسبب رضا بحكمه وفي باب الغصب والاتلاف الرضا بها لا يكون رضا بايجاب المال لان ايجاب المال ليس حكما لهما كما قيل قال الشافعي ثم وفيه تامل لان ايجاب العقر حكم الوطء شرعا هكذا ايجاب الضمان في الغصب والاتلاف ونقول

اما نقض العقد اذا كانت فيه شبهة العقد ملحق بالعقد اما لو كان عدوانا محضا فلا يجب العقد بل يجب الحد فالحال وفيه
تامل الصبا ولعل وجهه ان ما نحن فيه ليس فيه شبهة عقد ومع ذلك يجب الضمان وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق
على ما بينا ولا يجب شيء من ذلك يعني لا يثبت اصل المال ولا فضله في العدوان فانه اذا اتلف خلا مسه لا يجب عليه شيء
ولو اتلف ثوبا باشاقه يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا فضل فافترقا هذا كلام
هذا الشارح في شرحه هذه النسخة قال رحمه الله واما القصاص الى قوله ما يرد عليه اقول واما القصاص فمثل غير معقول
لتوضيح ما ليس بمال متقوم بالمال المتقوم كضمان النفس والاطراف بالمال لان المال ليس مثل النفس لا صورة ولا معنى
وكل ما ليس بمثل للشيء كذلك فاعتباره مثلا لها غير معقول فالحاصل جعله مثلا للنفس غير معقول اما الثانية فظاهرة واما الاولى
فلان المراد من المماثلة ان كان الاتحاد بالذات فظاهر ان المال ليس يتحد مع النفس ذاتا وان كان المراد به هو ان يسد احدهما
مسد الآخر ويقوم مقامه او المشابهة كما يشير اليه قوله فلا تشابه بينهما فكذلك لان الادمي مالك مبتذل سواه والمال مبتذل
مملوك فسد واحدهما لا يقوم مقام الاخر والا كان المال مسد النفس والاسد لا يتحقق حينئذ ولا تشابه لان
المشابهة عندنا انما يتحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف ولا شيء من ذلك بمتحقق ولهذا اي لكون
المماثلة غير معقولة بين النفس والمال قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند امكان القصاص لان القصاص مثل الاول صورة
ومعنى لتوحد مثل كامل وكل ما هو مثل كامل لا يجوز العدول عنه الا عند العجز اما الثانية فلما تقدم ان العدول عنه
عند احتماله الى المثل القاصر غير جائز حصولا على ما ليس بمثل اصلا واما الاولى فلانه من حيث الصورة فظاهرة واما من حيث
المعنى فلان المقصود بالقتل الاول ليس الا الانتقام غالبا والثاني الانتقام كالاول وهو اقرب الى الاحيا الذي هو
المقصود من شرع القصاص كقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة على ما سيجيء وجه الاحيا في القياس ان شاء الله تعالى كغيره
الاثر احمد مثل صورة ولا معنى وانما قال اقرب لان المال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه قد يمتنع القاتل عن القتل
وبتسليمه قد يمنع الولي عن الانتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى فلان القصاص اقرب فان قيل اذا لم يكن المال
مثلا للنفس بوجه من الوجوه كان الواجب ان يسقط الدم عند عدم احتمال القصاص وتاخر الى دار الجزاء كما في اتلاف
المنافع اجاب الشيخ بانه انما شرع عند عدم المثل نفع المال صيانة للدم عن الهدر منة على القاتل والمقتول اما الصيانة
فلان الدم عظيم الخطر لكون الادمي بنيان الرب ولهذا قارب القتل بالشرك بقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها
آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق وقد نفينا ايجاب القصاص في الخطا لكونه خاطئا معذورا فوجب
المال صيانة للنفس المحترمة عن الاهدار واما المنة فلانه على القاتل فلسلامة نفسه له مع قتله نفسا معصومة
وعلى المقتول بعدم اهدار دمه بالكلية بشيء ينتفع به خواصه وحوائج ورثته واذا ثبت هذا في الخطا ثبت في كل موضع من مواضع
العمد المتعذر منه القصاص كالاب اذا قتل ابنه عمدا لتعذر ايجاب القصاص لحرمة الابوة وكما لو عفا احد الوليين
والى هذا اشار الشيخ بقوله عند عدم المثل [illegible] في الخطا فان وجوب المال على ما ذكرنا ليس بخصوصه وانما قيد
قوله ان المال غير مشروع بقوله مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع وان كان القصاص محتملا بالاتفاق وخالفنا
الشافعي في ذلك فجعل احد قوليه موجب القتل العمد القود والدية والخيار في التعيين للولي لقوله صلى الله عليه وسلم
من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ولان وجوب المال هو الاصل في القتل [illegible] الا يرى ان الله ينتفع به في قضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه والقصاص ينتفع به الوارث اذ التشفي يحصل له ولهذا كان القود مستويا في العمد والخطاء
لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف نفع الخطا الا ان الشرع اوجب القصاص للانتقام والتشفي للولي زائدا

على الضمان الاصلي فشرعه لا يسقط الضمان الاصلي لكن تعذر الجمع بينهما لتحقق واحد مقابلة محل واحد فانتفى الجمع بينهما عليه
فالتخيير والجواب ان الحديث محمول على اخذهم الدية بطريق الصلح اي ان احدوا صلحا فلهم ذلك لان المال بمقابلة
النفس كقوله تعالى ان النفس بالنفس ولا نم ان الواجب الاصلي فيه المال بل الواجب الاصلي فيه القصاص لانه هو المثل
الكامل وجواز الاستيفاء بالمال لا لكونه اصلا حتى يكون دليلا على كونه خلفا له وكذلك قال رحمه الله ولهذا
قلنا الى قوله حسنا اقول اي ولما قلنا ان ما ليس بمال لا يكون المال مثلا له قلنا اذا شهد الشهود بالعفو عن القصاص
ثم رجعوا بعد القضاء لم يضمنوا لولي القصاص شيئا وقال الشافعي يضمنون الدية له وكذا قتل انسان من عليه القصاص
لا يضمن لولي القتيل الاول شيئا عندنا وما ذكره الشيخ مشايخه على انه يضمن عند الشافعي في الشاهد ولكن ذكر في الاسرار
والتهذيب انه لا يضمن عنده ايضا والفرق بينهما على هذه الرواية ان الشاهد ابطل القصاص قصدا بخلاف القاتل فانه
اتلفه ضمنا لاتلاف المحل قال الشافعي رحمه الله القصاص ملك متقوم وكل ما هو كذلك فاتلافه يوجب الضمان اما الثانية
فظاهرة فلانه تضمين النفس بالمال في حالة الخطاء دليل على ماليته وتقومه ولانه لو صالح القاتل عن قصاصه على الدية كان
معتبرا من جميع المال ولو لم يكن مالا متقوما لما كان كذلك كما اذا اوصى بمن ماله وقلنا ان القصاص ليس بمال متقوم
وكل ما ليس بمتقوم لا يضمن بالاتلاف اما الاولى فلان التقوم لا يسبق الاحراز والقصاص لا يقبله كما تقدم واما الثانية
فلانتفاء المماثلة بينهما ومبنى الضمان عليها وقوله انما شرعت الدية جواب عن اعتباره بحالة الخطاء ومعناه ان ذلك
ثبت بالنص على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر والاطلاق هنا محل وما في الشهادة على العفو اراقة الدم ليصان
بل فيه ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه بالاتفاق وكان اهلاكه بطريق العفو جائزا حسنا
وقيل انما اوعا قوله وانما شرعت لانه لما اعاد قوله لم يكن له مثل صورة ولا معنى ورد عليه السوال المذكور فاجاب بقوله انما شرعت
الدية صيانة للدم عن الهدر وقوله والعفو عن القصاص مندوب جواب سوال يرد على ما ذكر وتقريره ان المال وجب
لصيانة الدم عن الهدر وجب ان لا يصح العفو لان فيه اهدار الدم وتقرير الجواب ان العفو مندوب اليه بالاتفاق وكان
الاهدار به جائزا حسنا والجواب عن الصلح على الدية ان القاتل انما يلتزم الدية في الصلح مقابلة ما هو من اصول حوائجه
وهو ابقاء نفسه وحاجته متقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قال رحمه الله ولهذا قلنا ان ملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق الى قوله بالطلاق قوله اقول اي ولما قلنا ان ما ليس بمال لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد
الشهود بالطلاق الثلث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا واذا قتل رجل منكوحة غيره لم يضمن
شيئا عندنا وكذا لو ارتدت المراة بعد الدخول لم يضمن لزوجها شيئا عندنا وقال الشافعي يضمن الشهود والقاتل
والمرتدة للزوج مهر المثل كما في المبسوط وذكر في اشارات الاسرار والتهذيب انه في صورة ارتدادها لا ضمان عليها
عنده ان ملك النكاح متقوم شرعا وكل ما هو متقوم شرعا متقوم زوالا فملك النكاح متقوم زوالا اما الاولى فلانه
لا يملك عن مهر فاسدا كان النكاح او صحيحا لا يتلك متقومة بالعقد الوارد عليه لان العقد لا يجعل غير المتقوم متقوما كالعقد
على الميتة والحر واما الثانية فلان الزائل هو ما كان ثابتا كملك العين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل كالهبة وملك
النكاح ولان الخلع على مال جائز بالاتفاق ولنا ان النكاح ليس بمال متقوم وكل ما ليس بمال متقوم فاتلافه لا يوجب الضمان
بالمال المتقوم اما الاولى فلان التمول والتقوم لا يسبق الاحراز وملك النكاح لا يقبل واما الثانية فظاهرة مما تقدم وقوله
ملك النكاح متقوم ثبوتا مغالطة لان التقوم بالمال حالة الثبوت انما هو لبضع المراة تعظيما لخطره لاظهار شرف المحل
بكونه مصونا عن الابتذال وان لا يملك مجانا فان ما يملك مجانا لا يعظم خطره عند المالك وذلك المحل له خطر خطر النفوس

لحصول المشروط منه فاما الملك الوارد على هذا المحل فليس بذي خطر حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي فلا عدم تقومه
على هذه المقدمات حال الابطال لا يدل على عدم خطره في تلك الحالة فانه لو اتلف مالا متقوما بلا شهادة او القى
في البحر صح ومع ذلك ضمن المتلف واجيب بانه انما ضمن ثمة باعتبار كونه متقوما في ذاته لا باعتبار ملكه وقد بينا
انه ليس بمتقوم بعينه فلا يضمن ولعل هذا السؤال بعد بيان عدم تقومه ساقط لان قوله في صح ليس بمتقوم في الدليل
بل يتوضح لبعض الاحكام قوله ولهذا اي لكون التقوم سببا لاظهار خطره لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال عن ملكه
الزوج لان معنى الخطر انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه فاما عند الزوال فلا لانه متعرض له ولهذا سمي
بدل الخلع بدلا على البوبمال ولو زوج الاب الصغير بماله صح ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها لا يصح قوله والدليل عليه
الى قوله فاسد المعنى قول هذا جواب بطريق اجمالي تقريره لو كان ما ذكره من كون البضع غير متقوم في حال الزوال
صحيحا بجميع مقدماته لاطرد في جميع الموارد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان صحة الدليل انما تكون
بعدم التخلف واما بطلان اللازم فلانكم قلتم فيما اذا رجع الشهود عن الشهادة بالطلاق قبل الدخول ان الشهود
يضمنون للزوج نصف المهر وتقرير الجواب ان نصف المهر ليس قيمة للبضع لان قيمته مهر المثل كاملا وهم لا يغرمون
كما قال الشافعي في رواية المزني عنه فانه اذا كانت الشهادة بعد الدخول يجب على الشهود تمام المهر
قولا واحدا واذا كان قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف
المهر لان الزوج لم يغرم لها الا نصف وقد جاء بالبينة والاصح هو الاول لانهم اتلفوا جميع البضع ولا اعتبار
بما غرم لانه يرجع بمهر المثل فانه لزم المسمى وانما يغرمون نصف المسمى سواء كان اقل من مهر المثل او اكثر فلو كانوا
قيمة لاستقل او اعتبر بنصف المسمى كما لو اشترى شيئا بثمن فانه لا يعتبر الثمن عند الاتلاف من وجه لزوم نقد
المسمى تقوله لكن الواجب بالعقد لا يسقط تسليمه عند سقوط تسليم البضع لعود المعقود عليه اليها سالما اذا كانت
الفرقة مضافة الى الزوج فلما اوجب الشهود باضافة الفرقة اليه تسليم النصف
مع فوات تسليم المعقود عليه ... العلة لسقطه عن الزوج في النصف فلانهم الزموه ذلك
النصف بشهادتهم ... عنه فلان طار اليه اليد المحقة كانه الغصب يضمنون الرجوع وبهذا احتج
المتأخرون كما لو اكرهها ابن الزوج قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الفرقة لم تجب منه لان
الابن باكراهه اباها منع حرمة الفرقة مضافة اليها وذلك يوجب نصف الصداق على الزوج ثم انه يرجع
على ابنه لانه قرر عليه وقال المتقدمون المهر قبل الدخول على شرف السقوط بارتدادها وتقبيلها ابن الزوج
فالشهود اكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه ذلك فضمنوا وقال المتأخرون لا عبرة للتاكيد بشهادتهم
بل وجب متأكدا بالعقد ... الا الوطء الذي ... العقد ... تام بالعقد على ما
ولئن سلمنا ... تاكيد الواجب سبب للضمان فان الشهود ... الواهب ... العوض حتى قضى
القاضي بابطال حق الرجوع ثم رجعوا وقد هلكت ... في الاسرار فلما كان قول المتأخرين
اقرب الى التحقيق اختاره الشيخ قال رحمه الله واما القضاء الى قوله عند القدرة اي واما القضاء الذي هو في حكم
الاداء فاداء القيمة فيما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فان ذلك صحيح عندنا خلافا للشافعي فانه يقول
النكاح كالبيع والعبد الغير المعين لا يصح التزامه في البيع فكذلك لا يصح التزام العبد الغير المعين فيما اما الاولى
فلان كل واحد منهما عقد معاوضة واما الثانية فلانها كما لو سمى ثوبا او دارا ونحن نقول ان المهر يجب عوضا عما ليس بمال

دائما وهو ظاهر مما تقدم والحيوان المجهول قد يجب عوضا عما ليس بمال فان الشرع اوجب مائة من الابل في الدية وعبدا
او امة في غرة الجنين فالمهر قد يجب حيوانا مجهولا وهذا انتاج من الموجبتين في الشكل الثاني مع جزئية الكبرى وجهالة
قد تعدم وقيل ان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا يمنع صحته كالاقرار لغيره بعبد صح
اقراره ولكن لما كان تعين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فيجب الوسط بالنظر اليهما كما في الزكوة يجب الوسط
نظرا للفقراء وللمالك بخلاف تسمية الثوب والدار لان الجهالة فيهما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشتمال
كل واحد على اجناس مختلفة فلا تحمل بخلاف العبد فانه معلوم باعتبار الجنس ولكنه مجهول الوصف فتحمل جهالته مسرعا فيما بين ...
فتحمل على المسامحة وهو النكاح لا فيما بني على المضايقة وهو البيع واذا ثبت هذا فاذا ادى القيمة اجبرت على القبول
كما لو اتاها بالعبد الوسط وقيمة الشيء قضاء لا محالة لانه تسليم مثل الواجب وانما تصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل
وهو المسمى والاصل معهود ومعينه من وجه دون وجه فجاز المصير اليه والاتيان بالاصل نظرا اليهما ولكن لان الاصل
مجهول من حيث الوصف ولهذا الاعتبار حصل العجز فصح المصير الى القيمة ومعلوم من حيث الجنس وبهذا الاعتبار
صح التسليم فان ادى صح وان اختار جانب العجز وجبت قيمته ولها حكم الاداء وان كان قضاء في الحقيقة لان الاصل
لا يتحقق اداؤه الا بتعينه فان تسليم غير المعين غير متصور ولا تعين الا بالتقويم فالاصل لا يتعين الا بالتقويم فصار
التقوم اي التعين اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة اي مساوية للمسمى في الوجوب فان القيمة صارت
اصلا في الاداء والعبد صار اصلا في التسمية فكانه وجب بالعقد احدهما فلهذا خير الزوج لا المرأة لان اعتبار القيمة
وجب لامكان التسليم وهو الى الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند
القدرة على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر
المثل كما قال الشافعي اجيب بان الفساد في المسئلة المذكورة باعتبار ان القيمة تصير واجبة بالتسمية ابتداء وهي
مجهولة لانها تختلف باختلاف تقويم المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم بخلاف مسئلتنا فان العبد الوسط
يجب بالعقد وصحت التسمية والقيمة اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمها الا بمعرفتها لا انها تجب بالعقد
لانه ما سماها كما لو تزوجها على عبد معين واستحق او هلك تجب القيمة مهرا وتنصف بالطلاق قبل الدخول لا انها وجبت
بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا هذا كذا في الاسرار قوله ومن صفة الشرع الى قوله للعصمة اهـ اي ومن حكم
الشرع في باب الامر ان حكم الامر اي الواجب به موصوف بالحسن واعلم ان العلماء اختلفوا في تعريف الحسن والقبيح فمنهم من قال
الحسن ما له عاقبة حميدة والقبيح بخلافه ومنهم من قال الحسن ما هو موافق الغرض والقبيح بخلافه ومنهم من قال الحسن
كون الشيء مطلوب الوجود والقبيح كونه مطلوب العدم قيل وهذا قريب من معنى اللغة وهو ما عليه اللغة
فان ما لم يثبت طبعا فحسن طبيعي وان ما لم يثبت عقلا فحسن عقلي وان ما لم يثبت شرعا فحسن شرعي واختلفوا في موجبات الامر
او معلولاته فذهب الاشعري واصحاب الحديث وجماعة من اصحابنا وهو مختار الشيخ والامام شمس الائمة
في اصوله الى انه من موجباته بناء على ان لا حظ للعقل فيه بل يعرف بالامر واليه اشار الشيخ بقوله عرف ذلك بكونه
مأمورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال وقال عامة اصحابنا انه من مدلولاته لان للعقل حظا في معرفة
حسن المشروعات كالايمان والعدل والاحسان فكان الامر دليلا لما عرف بالعقل وقال جماعة من اصحابنا واكثر اصحاب
الشافعي وهو مذهب كثير من المتكلمين ان العقل بذاته لا يدرك حسن الشيء وقبحه بل هو آلة يدرك بها حسن بعض الاشياء
وقبحها بعد ما ثبت بالسمع وقال بعض اصحاب الشافعي كالقفال والصيرفي وابي بكر الفارسي والقاضي ابي حامد والحليمي

وجميع المعتزلة وطائفة من اصحابنا ان الحسن والقبيح نوعان نوع علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر المنعم
وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة ونوع عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وقبح الزنا فانه لولا ورود
السمع اذا ورد لموجب العقل ان يكون وروده موكدا لما في العقل فان قيل فعلى ما ذكرت من كون المذاهب ثلثة ان لا يكون
للعقل مدخل اصلا عند الشيخ حيث قارنه بالاشعري بل هو قد صرح بذلك بقوله اذ العقل غير موجب بحال ولكن الامر
كذلك فان الشيخ ذكر في باب بيان العقل وما يتصل به ان العقل ليس بهدر بالكلية بل هو معتبر لاثبات الاهلية على
ما ذكره الشيخ في ذلك الباب واما ان يكون موجبا لشيء فليس كذلك عند اصحابنا بل غاية ما في الباب ان العامة منهم على ان العقل
الة يدرك به حسن بعض الاشياء وقبحها لا ان يكون موجبا لحسن شيء او قبحه على الله لو ذهبا الى ذلك واحد منهم لم يصح لان موجب
الامر يجوز ان ينسخ ولو كان عقليا لما جاز ذلك على ما مر في باب النسخ ان شاء الله فحسن الله من موجبات الامر ولا يجوز
ان يكون من موجباته بصفة لا ينفك كلها عن الحسن لتحققها في السفه والعبث فوجب ان يكون لامر اخر وهو كونه
صادرا من الحكيم لانه هو اللايق بالحكمة قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء هذا ما ذكروا وفيه بحث لان
المذكور في الكتاب يعرف ذلك اي اتصاف المامور به بالحسن بكونه مامورا به وهذه العبارة تدل على كونه مامورا
به معرف ودليل لاتصافه بالحسن لا موجب له ولو كان موجبا لقال يتصف بذلك ونحن نقول ان العقل غير موجب
على الله غير موجب للمعرفة وغيرها وانما هو لاثبات الاهلية فحسب وعلى هذا يتيسر الجواب عما اعترض على اصحابنا بانكم تقولون
حسن المامور به لكونه صادرا عن الحكيم ثم تقسمونه الى ما هو لنفسه والى ما هو لغيره وما يكون لنفسه لا يكون لغيره
وذلك لان كونه مامورا به اذا كان معرفا للحسن ودليلا لا يجوز ان يكون الحسن المدلول عليه بكونه مامورا به من الحكيم
لنفس المامور به او لغيره اذ لا ينافي ذلك كون صدوره من الحكيم دليلا وموجبا ثم قيل الحسن ان كان شرعيا فهو عبارة
عن موافقة الامر وان كان عقليا فهو عبارة عن كون الشيء له عاقبة حميدة وفيه نظر لان المراد بقوله موافقة
الامر اما ان يراد به غرض الامر او غيره والاول ليس بصحيح لان الغرض لا يطلق في افعال الشارع واقواله
والثاني اما ان يكون غرض المخلوق او غيره والثاني غير صحيح لعدم تعلقه به والاول كذلك لان حسن الصلوة مثلا
ليس عبارة عن موافقة غرض المصلي والجواب ان الغرض ما لاجله صدر المعلول عن العلة وحسن الصلوة عبارة عن
حق وقوعها موافقة لما لاجله صدرت من المصلي من امتثال المامور به وارادة الثواب وموافقتها لذلك
اشتمالها على شرائطها واركانها وواجباتها وسننها وادابها فانها بذلك يوافق غرضه من الامتثال وارادة
الثواب حتى لو نقص شيء من ذلك انتفى الامتثال او انتقص الثواب فان قيل فقولكم المامور به موصوف بالحسن
يقتضي قيام العرض بالعرض وهو باطل عند المتكلمين فالجواب انه صفة اضافية اعتبارية كما عرفت انفا
لا معنى قائم بالذات وصفة الذات بالصفة الحقيقية حتى يلزم ما ذكرتم فان قيل الفعل قبل وجوده لا يجوز ان يوصف
بكونه حسنا او قبيحا واجبا او حراما لانه معدوم والمعدوم لا يوصف بشيء من ذلك فالجواب ان قولنا المامور به حسن
قضية حقيقية ومعناه كلما لو وجد كان مامورا به من الافراد الممكنة لو وجدت لو وجد كان حسنا فالحكم
ليس على ما له وجود في الخارج فقط بل على كل ما قدر وجوده سواء كان موجودا في الخارج او معدوما فيه فان
امكن موجودا فالحكم فيها على افراده المقدر وجودها كقولنا كل عنقاء طائر وان كان موجودا فالحكم ليس مقصورا
على افراده الموجودة بل على افراده المقدرة بالوجود ايضا كقولنا كل انسان حيوان على ما عرف في علم
اخر وانما ذكر فصل الحسن هنا لمناسبته للباب الذي يليه لانه تقسيم كالبيان صفة الحسن للمامور به الى قوله كمي

جامعها

جامعها اقول المامور به في حق صفة باب الحسن ينقسم بالقسمة الاولية الى نوعين حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره
ومعنى حسن لمعنى في نفسه لان اتصافه بالحسن صفة انما هو بالنظر الى ذات المامور به مع قطع النظر عن الامور الخارجة
عنه ولعل تحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لدل على حسن النظر في المامور به وان فرض عدم كونه
مامورا به بامر صادر عن الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكرا للمنعم بتوحيده
وتصديقه له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مامورا به لكان حسنا والحسن لمعنى في غيره هو ما يكون على
خلاف ذلك كالجهاد مثلا فانه تخريب البلاد وقتل العباد واذا جرد العقل النظر اليه لا يحكم حسنا ان لم يكن مامورا
به وكذا الغسل من الجنابة في ايام الشتاء في البلاد الباردة فان قيل ان كان الامر على ما نقلت في كثير من المذاهب من ان الامر
موجب للحسن لا معرف له فما الجواب عن اعتراض من قال ان ما لا يكون لعينه بمعنى لا يكون لغيره ضرورة فكيف الامر فالجواب
ان معنى قولهم حسن لمعنى في نفسه على ذلك التقدير ان الحكيم امر به مستقلا بذاته من غير ان يكون بواسطة غيره او واسطة
لغيره والحسن لمعنى في غيره على خلاف ذلك وهو ان الشارع امر به لا مستقلا بذاته بل باعتبار انه واسطة لغيره او غيره
واسطة له اني ذلك بعد كل واحد من النوعين ينقسم الى قسمين فالحسن في نفسه ينقسم الى ما لا يقبل سقوط
هذا الوصف بحال والى ما يقبله والى ما يكون كونه حسنا في نفسه بالالحاق وهو مشابه لما حسن لمعنى في غيره واما
الحسن لمعنى في غيره فينقسم الى ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بذاته مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال والى ما حسن
لغيره لكونه متأدى بنفس المامور به فكان شبيها بالذي حسن لمعنى في نفسه والى ما هو حسن لحسن في شرطه وهو غيره محالة
بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به او غيره وهذا القسم سمي جامعا لشموله جميع اقسام المامور به باعتبار الحسن
لا يقال اذا كان هذا القسم من الحسن لغيره جامعا يلزم تعميم الشيء لنفسه ولغيره وذلك باطل لانا نقول انما يلزم
ذلك ان لو كان جهة الحسن بعينه بنفسها هي الجهة الاخرى وليس كذلك فان الجهة التي حسن بها المامور بنفسه غير الجهة
التي حسن لغيره غاية ما في الباب ان يشتمل المامور به على جهتين حسن باعتبار ذاته وحسن باعتبار شرطه ولا منافاة
بينهما وهذه جملة يأتي تفصيلها فيما يليها قال اما الضرب الاول الخ قوله على التصديق اقول الضرب الاول وهو الذي
لا يقبل السقوط مما حسن لمعنى في نفسه كالايمان بالله تعالى وصفاته فانه حسن لعينه لا لعدم واحترز بقوله
وصفاته عمن امن بوحدانيته وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة فانه لا يكون ايمانا معتبرا غير ان الايمان
نوعان اي ركنان بدليل قوله تصديق وهو ركن واقرار وهو ركن وانما عبر عن الركن بالنوع لانفكاك احدهما
عن الاخر في الاقرار وسمية غير الركنية لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والايمان قد يتقوم بدون الاقرار في حالة
الاضطرار ولهذا سمي ركنا زائدا وركن ملحق وقد تقدم تقريره ذلك في اول الكتاب والتصديق لا يقبل السقوط اصلا
والاقرار يقبله فصار هذا الضرب مشتملا على نوعين قال وايراد الايمان في نظاير هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف
بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة وهو في بيان الحسن الذي ثبت للمامور به بالامر وعرف
به لا بالعقل ولهذا لم يذكره القاضي الامام لانه يكون عنده بالسمع كما تقدم ولا يخفى ان قوله ذكرنا باه لان كل ما هو بالسمع فايكلا السقوط
بل انما بل له حكم يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك كما سيأتي في بيانه في باب النسخ ان شاء الله تعالى واعلم ان مذهب
المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار شرط اجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر به
مع تمكنه كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية مستوفى وقال كثير
من اصحابنا وكثير من الفقهاء وهو مذهب الشيخ وشمس الائمة ان الايمان هو التصديق والاقرار وتمسكوا في ذلك بقوله

النصوص من نحو قوله عم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث وقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عم اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله فان بهذه الاحاديث وغيرها تدل على ان الاقرار د
من الايمان وفيه نظر لانها تدل على ان الاقرار هو الايمان اذ ليس فيه ذكر التصديق وهو خلاف ما عليه اهل السنة وسلم
ان يكون المنافقون مؤمنين وهو باطل فتكون الاحاديث متروكة الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر والمشهور كذلك
لا تعيد اليقين في الامور القطعية ولما صلوا اطلقوا احد ركنيه وتعطوا سقوط الاقرار مع بقاء كون الرجل مؤمنا قالوا
ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا حتى لو بدل بضده على اي وجه كان يقع طوعا او كرها كان كفرا والاقرار ركن
ملحق به لكنه يحتمل السقوط بعذر الاكراه حتى لو بدل بضده بعذر الاكراه لم يكن ذلك التبديل كفرا لان اللسان ليس محل التصديق
والاصل هو التصديق فالاقرار ليس من الاصل كاسمه له لصدق الاقرار لا يدل على الكفر فان قيل فهذا يقتضي ان لا يكون
الاقرار ايمانا في الدنيا مشترك الالزام واجاب الشيخ بقوله لكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق ولكن
منا على اقامة الدليل مقام المدلول فان التصديق لما كان امرا باطنا تعذر الوقوف عليه والكلام باللسان دليل عليه
اقيم مقامه تيسيرا لاقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة فكان ركنا دون الاول لكن صدق بقلبه وترك البيان من غير
عذر لم يكن مؤمنا اذ الامتناع عما وجب عليه بلا عذر وكلمة الاتيان دليل على عدمه بخلاف ما اذا كان بعذر الاكراه
فان قيام السيف دليل على سد الاقرار كافة لا على سد التصديق فلم يكن عدم بيانه الى له كفرا ومن لم يصادف
وقتا يمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا لانه تحقق ذلك وقيد بكونه مختارا احترازا عن التصديق
حالة الياس فان ذلك لا ينفع اصلا وبقوله ان يتحقق ذلك لان التصديق الاضطراري مع عدم التمكن من الاقرار وما يقوم
مقامه في غاية الندرة وبهنا بحث من اوجه الاول انه قال في صدر البحث وهو لا يحتمل سقوط هذا الوصف
وهو وصف الحسن ثم ذكر في التفصيل ان الاقرار يحتمل السقوط الثاني ان حسن الاقرار لا يبقى في حالة الاكراه حتى لو صبر
وقتل كان شهيدا وانما سقط بالاكراه وجوبه ولا يلزم من سقوط الواجب وجوبا سقوط حسنه فان علم الوجوب
كالصلوة عدم الحسن كالمندوب الثالث ان الحامل من شرطه ان يوجد مع المعمول والاقرار والصلوة وغيرهما مما يحتمل
السقوط واذ السقط لم يكن موجودا الرابع ان ترك البيان يدل على عدم علمه به واما دلالته على عدم التصديق في نفسه
ممنوعة والجواب عن الاول ان الاقسام العقلية في اعتبار السقوط وعدمه اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يحتمل السقوط
اصلا وصفا كالتصديق او يحتمل الى الصلوة كما سنذكره او يحتمل سقوط الوصف دون الاصل كالصلوة والاوقات
المكروهة او يحتمل سقوط الاصل دون الوصف كالاقرار فانه يحتمل سقوط الاصل في بعض الاحوال كما مر مع بقاء صفة
الحسن على ما مر قال الشيخ ذكر سقوط الوصف في الاجمال وسقوط الاصل في التفصيل اشارة الى استخراج هذه الاقسام المذكورة
وبالتمسك بالقسم الرابع حصل الجواب للسؤال الثاني فان قيل هذا القسم محال لان بقاء الصفة بدون الاصل محال فان العرض
لا يقوم بلا محل فالجواب انه وصف اعتباري كما مر فلا يقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة وعن الثالث ان الحامل
من شرطه ان يوجد موضع المقبول اذا كان المعمول وجوديا والسقوط ليس كذلك وعن الرابع بان الشيء اذا اقيم مقام
غيره فانما يكون النظر بعد ذلك الى القائم مقامه حتى يدور الحكم معه وجودا وعدما الا في نفس ذلك الشيء كالعزيمة المشقة
وغيرهما ماله كثير قوله كالصلوة قيل هو معطوف من حيث المعنى على قوله والاقرار وهو ركن ملحق به لان كل واحد منهما يحتمل
السقوط فكان من الضرب الثاني ومن حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول فكالتصديق واما الضرب الثاني فالاقرار
الذي هو ركن ملحق به والصلوة لكن الشيخ لا يلتفتون الى اللفظ وانما يعتبرون المعنى والصلوة حسنة لمعنى في نفسها وهو التعظيم

لله فعلا وقولا فان قيام العبد بين يدي الرب واصف اليمين على الشمال ورمي طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه حتى الصلوة
حسنة في نفسها الا انه دون التصديق لان صحتها واعتبارها شرعا لا يكون الا به وهي تحتمل الاقرار حتى تسقط باعذار
كثيرة فان قيل لما كانت الصلوة كالاقرار وجب ان تكون ركنا كما دل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان العمل من الايمان
اجاب الشيخ بقوله الا انها ليست بركن في الايمان لانها ليست بدليل على التصديق بخلاف الاقرار فانه دليل عليه وجودا
وعدما لان وضع الكلام انما هو للدلالة على ما في القلب فاما افعال الجوارح فليست كذلك وهو ظاهر قال والقسم الثالث
الى قوله كالجهاد اقول القسم الثالث وهو ما يكون ملحقا بالحسن لمعنى في نفسه مع انها بالحسن لمعنى في غيره ولا يكون حسنا في نفسه
كالزكوة والصوم والحج اما انها ليست بحسنة في نفسها فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال واضاعته وهي حرام شرعا
وعقلا والصوم تجويع النفس ومنع نعم الله عن عبده مع وجود النصوص المبيحة وكذلك ليس يحسن في الحج قطع المسافة وزيارة
اماكن معلومة وهي سببا وبانه في ذاتها سفر التجارة وزيارة البلدان واما انها حسنة للحسن في غيره فلان الزكوة
صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من حق الرزق والصوم صار حسنا بواسطة قهر النفس والحج صار
حسنا بواسطة شرف في المكان فكان الواجب ان يكون هذه العبادات حسنة لغيرها واما انها ملحقة بالحسن لعينه فلان
هذه الوسايط ثابتة بخلق الله تعالى بلا اختيار من العبد فصارت كلا واسطة فان النفس غير جانية في صفتها بل هي
مجبولة عليها كالنار على صفة الاحراق ولهذا الايلام عن شهواتها الا الشهوات ولا تاديب لانه طبع فان قيل اذا لم يكن
جانية في صفتها كيف استحقت القهر اجيب بانه انما وجب قهرها لمخالفة هواها ليلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما وجب
التباعد من النار احترازا عن الهلاك والفقير لا يحق العبادة لانها لا تحق الا الله تعالى وانما قال كذلك لانه قد يستحق
ايصال النفع اليه لغيره بطريق المبرة اذ الصدقة ما يصل الاحسان ودفع الضرر عن الحسن وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم
بنفسه اذ هو كساير البيوت لكن لما اضافه الله الى نفسه تشريفا صار تعظيمه تعظيم صاحبه فاذا ثبت ان هذه الوسايط
بخلق الله ليس للعبد فيها اختيار صارت هذه العبادات حسنة بلا واسطة كالصلوة فان قيل الصلوة صارت حسنة بواسطة
الكعبة ايضا فكان الواجب ان يكون ملحقا بالحسن لغيره اجيب بانا نريد من الواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه
الوسايط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلوة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين
كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند اشتباه القبلة عند تحري الصلوة على الدابة وتحقيق الجواب ان
ذلك الحسن انما هو باعتبار حسن شرطه الذي سميناه جامعا ولبس الكلام في ذلك ولا يلزم كون الكافر فانه واسطة ايضا
وهو مخلوق الله تعالى فكان الواجب ان يكون كلا واسطة ويكون الجهاد كالصلوة لانه يصبح بشرع الكافر وقد
يفقد بلا اختيار من العبد قيدنا قال واما الضرب الاول الى قوله في الوضوء اقول الضرب الاول من القسم الثاني وهو حسن
لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتادى الا بفعل مقصود كالسعي الى الجمعة فانه ليس بعرض مقصود اي ليس يحسن في نفسه اذ هو
مشي ونقل اقدام وانما حسن لاقامة الجمعة لان العبد يتمكن به من صلوة الجمعة حتى لو سقطت الجمعة سقط السعي ولو تمكن
اداؤها بلا سعي كما للمعتكف في الجامع سقط السعي لكن الجمعة تتادى بفعل مقصود بعده فلم يكن له شبهة بالحسن لعينه اصلا
ولهذا اعدم هذا النوع على غيره بخلوصه في كونه حسنا لغيره والسعي الى الجمعة هو المشي بلا سرعة كما روي عن ابن عمر وابن
مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم انهم قرءوا قوله تعالى فاسعوا الى الذكر الذي امرتم به وامضوا فيه وقد اجمع الفقهاء
على انه يمشي على هينته في الجمعة وكذلك اي وكالسعي الوضوء عندنا في كونه من هذا الضرب لانه من حيث انه فعل يعيد الطهارة
للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر وكل ما هو كذلك فليس بعبادة مقصودة اما الاولى فظاهرة واما الثانية

في نفسه اعني ايتاء الركوع زيادة في التعظيم الى السجود نهاية في التعظيم لوضع اشرف اعضائه على التراب بهذا الحسب الاعمال وكمال التعظيم والثناء وقراءة القران وسائر الاذكار فيها يدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتكبير في تنافي صحة جميع افعالها واولى ركانها موضوعة للتعظيم ونهاية التعظيم وصف لنفسها

اقبلوا

فلان العبادة المقصودة هو ما يأتي به المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه وليس ما هو تبرد كذلك ولقائل ان يقول
لا نم ان التطهير ليس بحسن في نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان كلامنا في الحسن لا في كونه عبادة والجواب ان الحسن الذي ما يكون
شرعا ولا نم ان التطهير مع قطع النظر عن الصلوة او دخول المسجد او مس المصحف حسن شرعا وان كان العقل قد يتصور
فيه نوع حسن فحسنه شرعا لاقامة الصلوة وهي لا تتادى به بل لا بد من افعال اخر ولهذا يسقط بسقوطها
الا ترى الى جواز التيمم لصلوة العيد والجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوات لانه انما احتيج للتوصل الى ادائها فاذا فات
لا الى خلف سقط واذا سقط صار وجوده كعدمه فكان فرضه التيمم ويعني اي الصلوة عن صفة القربة في الوضوء
لانه لا تتادى به بل هو شرط للاداء والشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا ولهذا استغنيت عن النية في الوضوء فصح بغير النية
عندنا من هذه الجهة فان طهارة الاعضاء تحصل بالمزيل للنجاسة وباي سبب كان يسقط المامور به كالبيع يسقط السعي
لغير الجمعة واما من حيث جعل الوضوء قربة في الشرع يراد بها ثواب الاخرة فكسائر القرب لا تتادى بغير نية وليس الكلام في ذلك
وانما هو في احتياج الصلوة اليه فيه وكسعينا اعنها قال والضرب الثاني الجهاد الى قوله بالقسم الاول اقول الضرب
الثاني وهو الحسن لغيره وذلك الغير يتادى بالمامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كالجهاد والصلوة على الميت
فانهما صارا حسنين بكفر الكافر واسلام الميت فان الجهاد في ذاته تخريب بنيان الرب وبلاده وصلاة الجنازة للاحياء بلا ميت
مثل عبث ولكن لما كان الكافر عدو الله والمسلمين وقصد محاربتهم صار الجهاد حسنا في الله واعزاز الدين الله وصلوة
الجنازة حسنة لقضاء حق الجهاد وذلك اي كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد فان الكفر قائم بالكافر والاسلام
بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلي حتى ان الكفار اذا اسلموا انتفى الجهاد مشروعا ان تصور ذلك لكنه خلاف
الخبر قال صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر امتي الدجال وقال عم لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين واذا كان
ذلك امرا منفصلا دل على ان حسن الجهاد وصلوة الجنازة للغير لكن لما كان المقصود يتادى بالمامور به بعينه فانه اعلاء
كلمة الله وقهر اعدائه يحصل بنفس الجهاد وكذلك حق المسلم يصير مقضيا بنفس الصلوة كان شبيها بالقسم الاول وهو الحسن بعينه
فهذا النوع عكس النوع الثالث من الضرب الاول لان ذلك حسن بعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا حسن لغيره شبيه
بالحسن لعينه ثم حكم القسم الاول من هذه الثلثة واحد وهو انه لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه وحكم النوعين الاولين
من القسم الثاني واحد وهو بقاء الوجوب ببقاء الغير وسقوطه بسقوطه الا ان اداء الجمعة قد يتصور بلا سعي كما بينا واداء
الصلوة مع عدم الطهارة لا يتصور وكذا ان تصور اسلام الخلق كلهم لا يبقى الجهاد فرضا وكذا ان سقط حق الميت
بعارض من نبش وقطع طريق سقط وجوبها قال واما الضرب الثالث الى قوله مجهودا به اقول الضرب الثالث وهو
الذي يكون حسنه لحسن في شرطه المسمى جامعا ويختص بالاداء لان الشرط الذي حسن لاجله هو القدرة التي يتمكن بها المامور
من اداء ما لزمه ماليا كان او بدنيا وهو شرط وجوب الاداء دون نفس الوجوب وقيل معنى كلامه ان الشرط المذكور
اعني القدرة الممكنة وهي نوع حد يترتب عليه وجود الفعل شرط حقيقة الاداء دون وجوب الاداء لان شرطه سلامة الاسباب
وصحة الالات لا حقيقة القدرة وهذا غلط لان الشرط توهم القدرة لا حقيقتها وذكر وجوبا عند سلامة الاسباب والالات
واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعجز القادر عما ليس في وسعه لا يكلف به
مكلفا به وهذا لان تكليف العاجز في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر يعد سفها فلا يجوز نسبته الى الحكيم ولان الغرض من التكليف
الابتلا وذلك في فعله العبد باختياره فلو كان وجوده منه غير ممكن لا يتحقق معنى الابتلاء وهذا دليل على ان تكليف العاجز

لا يجوز عقلا وليس بواقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع وهذا النافي
منهم لانهم يقولون العقل ليس بدليل بل هو معطل عندهم بالكلية فجعلوا تجويز الشئ مناقض لذلك والخلاف في الممتنع لذاته فاما الممتنع
لغيره كالايمان من ابي جهل مثلا فان علم الله متعلق بانه لا يؤمن فانه جائز عقلا وواقع شرعا عند الكل قوله وهو نوعان الضرب
الثالث الذي هو عبارة عن القدرة نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن به وكامل وهو المقيد بصفة اليسر فاما المطلق
منه فادنى ما يتمكن به المامور بكماله وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنة عند الله عندنا خلافا للمعتزلة لانه
عندهم واجب على ما عرف في مسئلة الاصلح قيل ظاهر كلام المص يدل على جواز التكليف بدون القدرة كما هو مذهب
الاشعري وما ذكر في بعض مصنفاته والقاضي في التقويم يدل على خلافه حيث جعلا اشتراط هذه القدرة عدلا وحكمة
كما هو مذهب اهل السنة فالتوفيق بينهما ان يصرف الاشارة في قوله هذا الى اعطاء هذه القدرة بعد اعطاء وجها
وبنا التكليف عليها عدل وحكمة ثم قيل وهذا التأويل صحيح لكن سياق كلام المص يابى ذلك وقيل جواز التكليف
مبنى على القدرة الحقيقية التي توجد الفعل بها الا انه لما تعلق الفعل فلا بد للتكليف من كونها سابقة على الفعل نقل
الحكم عنها الى سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث بهذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرطت لصحة التكليف
سلامة الالات فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية فضل ومنة
فحينئذ يصرف الاشارة الى اشتراط القدرة لا الى اعطائها وفيه نظر اما في الاول فلان قوله ظاهر كلام المص
يدل على كذا ليس بصحيح لان مقصوده نفي القول بوجوب الاصلح والمعتزلة ذكروا هذه العبارة ومراده ذلك لا انه دلالة
على جواز التكليف بدون القدرة من قبيل المفهوم وهو ليس بحجة على انه ذكر ان ظاهره صحيح لكان كلاما متناقضا لانه
قال واصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه يستدل به على ان التكليف بدون الوسع غير جائز والحق
ان المراد بقوله فضل ومنة عدل وحكمة بطريق الكناية واختار ذلك العبارة لما ذكرنا من ارادة نفي مقالة القول بوجوب
الاصلح واما في الثاني فلاشتماله على التمحل فلان قوله فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها ان اراد
به القدرة الحقيقية فليس بشرط وانما الشرط توهمها وهذا اي القدرة الحقيقية شرط في اداء كل امر فان الفقهاء اجمعوا ان
الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها بدنه يعني اذا لم يجد من يستعين به فلو وجد لا يجوز له التيمم على قول ابي حنيفة وان كان مملوكه
على قوله والحر فعلى احد القولين بان العبد وجب عليه الاعانة فكان كبدنه كذا في الخ ولهذا قالوا وان كان
المعين لعينه يتبرع وهو يقدر عليه لا يجوز له التيمم عند الكل فثبت لما ذكرنا ان قوله واجمعوا على كذا اما وان كما ذكرنا وكذا
على من حج بنفسه استحقاقا الا النقصان في بدنه بانه ازداد مرضه وبماله بان لا يجد الا الثمن غال واختلفوا
في مقدار ذلك فقيل لا يجد الا بضعف القيمة وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع
الذي يعزه وجود الماء قوله وفي مرض يزداد عطف على قوله في الزيادة وهو لف ونشر ويجوز ان يكون معنى
قوله وبهذا اشتراط في اداء كل امر اي توهم القدرة شرط في وجوب اداء كل امر وتفريع المسئلة كما ترتبط يتغير قال وكذلك
الصلوة لا تجب الا قوله يسعل الا التراب اولا وكالوضوء للصلوة حيث لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة وكذلك
الحج فانه لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان عليه السفر المخصوص مما لا يحصل بدونهما فهما ادنى ما يتمكن به المامور
من اداء ما لزمه في الغالب وقيد به لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة لبعض الصالحين كما هو المحكي عن بعض السلف
وقيل ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق الا ان اعتبار هذه القدرة حرجا
عظيما لانه يؤدي الى الهلاك غالبا فكان في غاية الندرة فلا يجوز بناء الحكم عليه فيناط بالغالب والادنى ما يتمكن به المامور

في الحج الزاد والراحلة فان قيل فقد اعتبرتم في حق وجوب اداء الصلوة القدرة المتوهمة وان كان الاداء لا يتحقق بها فلما
اعتبر في الحج هذه القدرة المذكورة وهو اقرب تحققا من وقف الشمس في الصلوة اجيب بان اعتبار القدرة المتوهمة في الصلوة
انما هو لتظهر اثرها في الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج فلم تعتبر فيه وبان الزاد والراحلة تحصيل توهم القدرة
الحقيقية على ما ذكرنا انها لا تتقدم على الفعل وهو معتبر واما اعتبار تلك القدرة فاعتبار شبهة توهم القدرة والمعتبر توهمها
وكذلك الزكوة لا تجب الا بقدرة ما لية بان كان المكلف مالكا للمال فاذا اعطيه بنفسه او بنائبه حتى لو تسبب له التمكن على الفعل
بان اذن له في ذلك لا يعتبر الوجوب بخلاف الطهارة حيث تثبت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيه غير مقصود
حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء بكونه بعيدا منه ماله او بعدم وجدان المصرف سقط الواجب بالاجماع
لانتفاء القدرة وقيل نقول له قبل التمكن لان في الهلاك بعد التمكن خلاف سيأتي ذكره ولبيان اي ولكون القدرة شرطا الوجوب للاداء
قال زفر رحمه الله اذا صار للان اهلا للتكليف بان طهرت الحائض او اسلم الكافر وبلغ الصبي او افاق المجنون في آخر الوقت
بحيث لا تمكن من الاداء الغرض فيما بقي من الوقت لا يجب عليه الصلوة لعدم شرطه وهو القدرة قال ولا معنى لقول من يقول
احتمال القدرة ثابت بامتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد كاحتمال تسخر الحج بلا زاد ولا راحلة
ولا حتمال القدرة لبيان الاصل في على الصوم ولا احتمال القدرة لمريض لا يقدر على القيام والركوع والمقعد بن والاهرم فالزمانة
لكن اصحابنا علموا بالاستحسان وتركوا القياس الذي قال به زفر وقالوا لو انقطع دم الحيض بانقطاعه على العشرة او ولانه
انقطاعه قبل تمامه بان انقطع في دون العشرة وادركت وقت الغسل بعد الانقطاع وقد بقي من الوقت مقدار تحريمة
الصلوة وجب عليها قضاؤها قيل قوله يصح للاحرام سيأتي مبالغة كانت العلة لا ان يكون ذلك شرطا حتى ادركت اقل
من ذلك وجبت الصلوة عليها وكذلك في سائر الفصول يعني اي باب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون
اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ذكره الغزالي ووجه الاستحسان ان لحقائق اسباب الوجوب وذلك
جزء من الوقت كما مر ذكره وهو حاصل فيما نحن فيه ويحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى وجوده وذلك
موجود باحتمال القدرة الحقيقية شرط لحقيقة الاداء اي لوجود الفعل لا للوجوب لا امتناع تقدم حقيقة القدرة على الاداء
الا في سلامة الاسباب والآلات على ما عرف في موضعه فكان توهم القدرة كافيا لوجوب الاصل مشروعا في الكتاب
اذا سلمت الآلات وصحت الاسباب وعدمه ذلك موجود باحتمال القدرة امتداد الوقت فكما كان لسليمان عليه السلام بوقف
الشمس اي بامتداد الزمان الذي هو الخرق الاخر بسبب وقف الشمس روي ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه وعرض
عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها حتى فاته العصر وورد له في ذلك الوقت واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق
كما قال فطفق مسحا بالسوق والاعناق لنشأ ما حصل سوله عن ذكر ربه وقتل الفعل عن صلاتها جازاه الله تعالى وأكرمه
برد الشمس ليتدارك ما فاته وسخر الريح بدلا عن الخيل هذا على تقدير ان يعود ضمير ردوها الى الشمس فاما اذا كان
راجعا الى الصافنات كما ذكر في الكشاف والتيسير فلم يثبت وقف الشمس لسليمان بالكتاب بل بدليل آخر وفي شرح
التأويلات يجوز ان يأ ولى عقر السوق والاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر منه لان القوم هو
فلم يعقلوه واجيب عن قول زفر انه توهم بعيد فلا يصلح شرطا للتكليف وان التوهم لا يصلح شرطا اذا كان المطلوب
منه عين ما كلف به اما لو كان المقصود تكليفه فيصح كما مر بالوضوء اذ كان المقصود منه خلفه وهو التيمم يصح بتوهم
الماء وان كان بعيدا وفيه نظر لانه يلزم في الحج والزكوة لعدم الخلف لهما والحق ان يقال حقيقة القدرة لا يمكن ان تكون
شرطا لانه لم يبق الفعل كما تقدم ولا بد للتكليف من القدرة سابقة فلزم ان يعتبر توهمها مع وجوب صحة الاسباب والآلات

لزم التكليف بالمحال وهو باطل وذكر في طريقة بعض مشايخنا انه باول جزء من الوقت يلزمه الصلوة لانه به يتمكن من ادائها
بان ينوي في التحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت ولهذا قلنا لا يمنعه اداء الاقضاء وهو المذهب صحيح الاداء على هذا الوجه ثم خرج
عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر واما في الفجر فلا يتصور اداؤه بعد طلوع الشمس بل يجب عليه
قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا شرع او تمكن ثم افسد يجب عليه قضاء وكذلك القدرة اذا قصر ذلك القدر يجب عليه قضاء الجمع
صيانة لذلك القدر عن البطلان وذلك نظير مس السماء اي اعتبار توهم القدرة المتوهمة في وجوب الاداء نظير اعتبار توهم
البر وان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة خلافا لزفر لان شرط الانعقاد وكون البر في وسعه ولهذا
لا تنعقد يمين الغموس بالاتفاق قلنا توهم البر كاف فان مس السماء ممكن في نفسه قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء
والملائكة يصعدون اليها واقدر الله عيسى ومحمدا عليهما السلام على صعوده فينعقد يمينه لتصور البر ثم يحنث في الحال للعجز
بخلاف الغموس لان البر فيه مستحيل فلا تنعقد فان قيل اعادة الزمان الماضي ممكن قدرة كما وقعت لسليمان عليه السلام ينبغي
ان تنعقد الغموس ايضا اجيب بانه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لكن
الفعل من الخالق لا يصير موجودا الا ثم يفعله وان امكنه الفعل بعد الاعادة فانه لا يصير ماضيا فصار وجوب الاصل مشروعا
للخلف فاذا عجز وجب النقل اليه كمن هجم عليه وقت الصلوة اي اتاه بغتة وانما اختار لفظ الهجوم لان اتيان وقت الصلوة
انما يكون بعده والهجوم في هذه الحالة لانه في الدخول بالاستدلال والاعلام من مؤذن وغيره وربما يشتبه لذلك فاما في الدخول
بغتة فظاهر لانه لا يكاد يشتبه فدخول وقت الصلوة على المسافر بلا علم يحقق العجز عن استعمال الماء ومع ذلك يتوجه اليه خطاب
الاصل وهو الوضوء لاحتمال وجود الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض الشيوخ فانه روي عن ابي التراب وان قيل التيمم
كيف عند عدم الماء بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا لا الخطاب الفعل لطلب الخلف اجيب بانه قد ثبت بقوله تعالى
فلم تجدوا ماء ان التيمم خلف فان الخطاب يحكم مرتبا على عدم حكم آخر دليل الخصوص والاجماع ينعقد على الخلفية ايضا وان اختلف
في ان التيمم خلف او التراب والخلف لا يحتاج الا عند وجوب الاصل وتحقق العجز منه تعارض بالاجماع فعلم ان خطاب الاصل يتوجه حال
والامر المطلق الى قوله الزمه اعلم ان اصحابنا مشايخنا بحثوا في الامر المطلق عن القرينة الدالة على انه اي المامور حسن لعينه او لغيره
فمنهم من ذهب الى انه يدل على الحسن لغيره لان الحسن فيه ضرورة حكم الآمر والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يصار الى الاعلى
والجمهور ذهبوا الى انه يدل على الحسن لعينه واختاره الشيخ وقال الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم
الاول وهو ما حسن لعينه لا الملحق به لان المطلق ينصرف الى الكامل وكمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وهو ما يكون حسنا لعينه
اما الاولى فلم تثبت في هذا الفن واما الثانية فلان الوجوب اذا وجد ولم يكن ثم مانع عن ترتب الحكم عليه يترتب الحكم على اتم ما ينبغي
وتمامه قبل الالى وكذا كونه عبارة يقتضي هذا المعنى الى الكمال ليكون رعاية عن شبهة عدم الحسن لان الحسن لغيره ثابت من وجه
دون وجه وفي ذلك شبهة العدم فلا يصرف اليه الا بدليل وثبوت الحسن بطريق الاقتضاء ان كان ما تناقلها لم يثبت العموم ولا الكلام
فيه وانما هو في الكمال وهو لم يبعد ما تناوله وذكر في الميزان ان اكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح في
انهما عقليان فالمعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى الغير ومن قال هو شرعي فالحسن ما امر به فيجب ان يكون كل مامور
حسنا الا اذا ثبت بدليل انه حسن لغيره وعلى هذا اي وعلى ان مطلق الامر يقتضي الحسن لعينه قال الشيخ وهو قول زفر لا يتناول الا
بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة دل على صفة حسنة اي حسن المامور به وهو الجمعة وعلى ان المامور به هو المشروع في حق من يتناوله
الامر يوم الجمعة وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله دون غيره حتى قال لا يصح اداء الظهر من المقيم الصحيح امام فوت الجمعة لان الامر
لما تناول الجمعة بأن في الغاية ذلك لا اشتغال بالظهر يلزم منه النقض بشرعية الظهر في حق من يتناوله الامر فان فرض الوقت واحد

بالاجماع فاذا تعين شيء منهما بطل الآخر لكن قد اتفقنا عند زفر بفراغ الامام لانه يشترط السلطان وقال لا ابطنا
على هذا الاصل كلام يجيء في باب المريض والمسافر بالجمعة بل بالظهر هما رخصة وعلى حقهم ولهذا لو ادا صح اداء وكما جنبهم بلا انسا
بالاجماع فاذا ادوها في بيتهم ينتقض باداء الجمعة مع الامام بعد ذلك حتى لو خرج الوقت قبل تمام الجمعة مع الامام
اعادوا الظهر عندهما وذكر في الاسرار اجمعنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينهما فاذا ادى احدهما
انتفى الآخر كما في المكفر عن اليمين ثم سقوط بعض ما ادى بالآخر كما لو صح الجمعة ثم بعض الظهر وعلى التقدير الاول يبقى
ان بعض لان فرض الوقت معين في حقه وليس عينه كما ذكر وقلنا لا اصل فيه هذا الاصل وهو كون الامر المطلق
مخصصا لحال الحسن كذا قيل وقيل هذا الاصل اي كون الصحيح المقيم ما مورا بالجمعة ويجوز ان يكون معناه ان الظهر الواجب
به في حق الكافة لان فرض العين ما يخاطب الآحاد باقامته والجمعة شرائط لا يتمكن البعض من اقامتها بنفسه بالاجماع
لكن الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله الاية بطريق النسخ كما قلتم ام بطريق التعقيب
كالبدل الاول لانه بعد فوات الجمعة يصلي الظهر وهو لا يصلي قضاء للجمعة لاختلافهما اسما وقدرا وشروطا وليس
صلاة منها القضاء الجمعة فالجمعة لا تقضى بالاجماع فثبت ان اداء الظهر بعد الفوات يعود الى الاصل وثبت ان فرضية الامر
وهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اداء الظهر بالجمعة اي اقامتها مقامها فصار ذلك الامر بالجمعة مقررا للظهر لا ناسخا
الا ان الامر في حق غير المعذور وهم دون المعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر بدليل ان المسافر لو صلاها قبل الظهر
كان ذلك فرض وقته بالاجماع وكذلك المقيم الصحيح لو صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان الظهر فرض وقته فعلم ان الظهر مشروع
في حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة في حق المسافر فان مع حصول الدلوك لوم الجمعة سببا لاحدهما على ان يختار العبد
الجمعة واذا ثبت هذا فلو صلى الصحيح المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر
مشروع الوقت وان اختلفا في وجوب الفعل وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم مع عدم
الوجوب به لان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن ذلك والنهي لمعنى لا في المشروعية فهو مرتفع
الظهر بالجمعة كما امر بخطابها لان الامر وهو قوله فاسعوا ساوى من صلى الظهر وهو لم يصل لا تعالى الامر بنقض الظهر ابطال
العمل وهو حرام لان النقض للاكمال جائز ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر وعن محمد رحمه الله انه قال لا ادري ما اصل الفرض في هذا اليوم
ولكن يسقط الفرض باداء احدهما يريد ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا في المبسوط فان قيل اذا كان فرضه
الامر اداء الظهر بالجمعة في باب المعذور لا بالفعل كذا لكان ابن الشيخ بان المعذور رخص عنه اداء الظهر بالجمعة رخصة له بلا تخيير
بالسعي اليها واذا كان كذلك فلم يبطل به اي باخذ الرخصة العزيمة فلو فرضنا انه صلى الظهر في بيته ثم حضر فصلى الجمعة مع الامام
انتقض ظهره بل يعود على موضوعه بالنقض فان سقوطها انما كان رخصة لدفع الحرج فلو لم يجزئ بعدما حضر وصلى كان
فيه اثبات الحرج فلهذا انتقض ظهره كما في المقيم وقيل قوله وانما وضع عن المعذور احتجوا بمعنى قولنا ان المعذور ترك
رخصة فلو ادى الظهر في بيته يبقى في موجب الرخصة فلا يكون اداء الجمعة نقضا له صح لانه لا يمكنه تبديل الرخصة والية
اشار المص بقوله ثم سعى الى الجمعة من بعد فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة ان امكن العمل بها بعد وقد امكن بعد
اداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعدما حضر وصلى لعاد على موضوعه بالنقض كما بينا وهذا هو كلام الشيخ بناء على الاول قال
واما قلنا ان الضرب الثالث الى قوله لبقاء الواجب اقول هذا بيان اختصاص الضرب الثالث وهو المسمى جامعا بالاداء
حتى اذا فات الاداء فات القدرة بتقصير المخاطب كما اذا فوت الاداء عمدا او لا بتقصير كما اذا نام او اغمي عليه فعند ذلك بحث عنه
وجعل الشرط عن له اليسر اما في التقصير فكما لتقصيره فانه جناية وهي لا تصلح سببا للتخفيف واما في غيره فلان القدرة كان

شرط الوجوب بالاداء تفضلا من الله تعالى بسبب التخفيف واما في غيره فلان القدرة وما كان كذلك لم يشترط لبقاء الواجب
في القدرة لم يشترط لبقاء القضاء بعد فلم يشترط له اما الاولى فلان لزوم من الاحتراز عن تكليف ما ليس في الوسع واما الثاني
فلان ما كان شرطا لوجوب الاداء انما كان لدفع ضرورة تكليف ما لا يطاق وقد اندفع الضرورة لا انعدام التكليف
في القضاء وهذا ابتناء على ان القضاء يجب بما يجب به الاداء واما عند من اوجب القضاء بسبب جديد فلا بد له من القول
باشتراط القدرة للقضاء كما للاداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع قيل لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء
والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بعينه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها فكذلك
القضاء اذا كان الفعل فيه مقصودا يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهم القدرة
مع النفي الاجزاء فانه يشترط لوجوب قضاء الصلوات وغيرها بناء على توهم الاستعداد فيه لظهور اثره في المواخذة ووجوب
الايصاء كما في الاجزاء من الوقت بناء على التوهم لظهور اثره في وجوب القضاء ويدل على اشتراط القدرة في القضاء
ما مر ان الاداء الجزء ثبت مضمونا اذا كان فاد ذلك المتوضئ لو عجز عنه سقط كما في سقوط فصل الوقت وانما ف
النافع ومالك الشافعي فلو لم تكن القدرة شرطا للقضاء لما سقطا بالعجز وفيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للمكلف
ولا عجز ان المواخذة ووجوب الايصاء خلف عن القضاء ودليله المذكور على اشتراط القدرة غلط وقع الغلط لان القدرة
على الفعل غير القدرة المشروطة في وجوب الاداء لان الاولى سابقة على الثانية فان الثانية عبارة عن نوع حدث يترتب
عليها الفعل وهو انما يكون بعد الاقتدار على الفعل وكل ما هو سابق على الشيء لو عجزه لئلا يلزم تقدم الشيء على نفسه قال صاحب
الاسرار الاصل ان القدرة المشروطة لوجوب الاداء يشترط لبقاء وجوب الاداء لانها شرط للاداء فان الله تعالى ما كلف
نفسا اداء ما ليس في الوسع واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه وهذا اشبه لما ذكره الشيخ قال صاحب الكشف ولم اجد جوابا
شافيا لهذا والجواب ان مراده من كلامه ان كان على ظاهره فلا يحتاج الى الجواب لان الشيخ قال باشتراط القدرة لبقاء وجوب
الاداء وانما الكلام في ان وجوب القضاء هل هو بالقدرة او لا وان كان مراده حملا فظاهر كلامه بان اراد من الاداء
القضاء فيجوز ان يكون ذلك اختيارا منه لمذهب العراقيين في كون القضاء بسبب جديد وقيل لو اشترط القدرة في القضاء
لما جاز قضاء صلوة فائتة في الصحة موجبا او قاعدا في المرض واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم
فبالاتفاق واما الملازمة فلان القيام والركوع والسجود جزء من الصلوة وقد صارت بدونها لا تتفق شرطها
وهو القدرة عليها واجيب بمنع الملازمة فان انتفاء الشرط ممنوع لان الشرط هو القدرة الحقيقية اي توهمها والقدرة
الحقيقية هي المعدومة لا توهمها المذكور هنا فان كان الفعل المرتب فيها ما فيه القيام شرط وان كان قعودا فقدرة القعود
شرط وكذا في الركوع والسجود فان شرط وجوده مال ولهذا قلنا لا يسقط الى قوله لما ذكرنا اقول هذا فرع متفرع على
الاصل فانه القدرة لما لم يكن شرطا لبقاء الواجب قلنا ان الواجب يسقط بموت المطلق في حق احكام الآخرة وهي
المؤاخذة وان كان الموت يعجزه الكلية قيل ولما نع ان يمنع دلالة عدم سقوط الاثم على عدم اشتراط القدرة في وجوب الفعل
اذ الفعل قد سقط عن الميت اجماعا والقضاء ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم مع ان بقاءها شرط
لبقاء الواجب حتى لو هلك المال بعد التمكن من الاداء يبقى الواجب في حق الاثم وان سقط في حق احكام الدنيا والجواب
ان الشيخ لم يذكر قوله ولهذا دليلا على اثبات ذلك الاصل والاثار الحكم لكون هذه المسئلة تفريعا لذلك الاصل وانما ذكره
تنبيها سا وسهما او بيانا للمذهب فلا يكون قابلا للمنع فان قيل جعله بيانا للمذهب حمل له لما ذكر فيما ثبت بالقدرة الميسرة
فان عدم السقوط بالنسبة الى احكام الآخرة موجود وليس المذهب في ذلك عدم اشتراط القدرة لبقاء الوجوب فالجواب

ان ذلك يكون مبنيا على اصل آخر فان قيل فليكن ما نحن فيه كذلك فالجواب انه لا يجوز ان يكون متفرعا على اصل آخر
لان ذلك الاصل هو كون القدرة الميسرة شرطا في معنى العلة ولا بد من وجود العلة لوجود المعلول وليس العدم الحكم
كذلك على انه لو كان ذلك لكان فيه اعتباران فلا يمنع ايراده انما باحد الاعتبارين كما لو عدم ان منافع الدار
المغصوبة غير مضمونة لعدم المماثلة بين الاعيان والمنافع ويجوز ان يكون باعتبار ان منافع العقار لا يتحقق
الغصب فيها لانعدم ولهذا اي ولكون القدرة الميسرة ليست بشرط لبقاء الواجب قلنا اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج
حتى هلك المال لم يسقط عنه الحج ولذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال قال واما الكامل الى قوله بدون ذكر الحدث
اقول الكامل من هذا القسم اي من الضرب الثالث الذي يتم جامعا هو القدرة الميسرة وسمي كاملا لانه زائد على التوسعة
الاول بدرجة اي بدرجة المعنى والمسمى كرامة من الله اي فضلا منه علينا حيث بني التكليف في بعض الواجبات
عليها ليحصل اليسر في الاداء تسهيلا على العباد ولهذا شرطت في اكثر الواجبات المالية لان اداءها على النفس اشق من
البدنيات اذ المال محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق والفرق بينها بين القدرة
والقدرة الاولى ان الاولى التمكن من الفعل لما ذكر في تعريفها من انها ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه
بدنيا كان او ماليا فلا وجود للواجب بدونها فلا يتغير الواجب بها بل ثبت بها اصل الوجوب فلا تنتشر شرطا محضا
فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة لجواز الصلوة وكالشهود في النكاح وهذه اي القدرة الميسرة
لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لسانا هي الفاظ مترادفة وليس معنى التغير فيها ان الواجب
كان اولا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم بشرائط الميسرة تغير الى صفة اليسر وانما معناه ان لو كان واجبا ابتداء
بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة كان الواجب بغير من العسر الى اليسر توسطها فكانت
مغيرة مجازا فشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لكونها شرطا ولكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فان بذلك
صارت شرطا بمعنى العلة ويشترط دوامها لبقاء الواجب باعتبار ذلك المعنى فان قيل بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة
يستغني المشروط عن بقاء الشرط فينبغي ان لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب اجيب بان ذلك فيما يمكن
البقاء بدون العلة كالرمل والحج فاما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط لبقاء الواجب وههنا كذلك لان اليسر لا يبقى
بدونها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف اي صفة اليسر فيبطل الواجب لكونه غير مشروع الا بذلك الوصف
لان الباقي غير ذلك الواجب ابتداء فان الملك اذا اشتري تحت البيع بيع ذلك فلو بقي الواجب لا يكون الباقي عين ذلك
الواجب ابتداء بل يكون شيئا آخر وهو محتاج الى سبب جديد ورد بيانه على جهالة اذ الدليل على التفرقة بين ما لو
وبين ما لا يبقى بغير ظاهر والاصل عدمه ولو قيض بجنسك لكان ما لزم بقاء الواجب في الجواب عن السؤال ان الاصل زوال
الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف
مع بقائه ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع يذكر النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها وقد امر
الله بذكر نعمه في مواضع من كتابه وما امرنا تذكرة الا لشكرها ويجوز ان يبقى الحكم بعلل شتى ولهذا في علة المشركين
كان علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذكر علته بذكر الامن كما ان علة الرق في الاصل
الاستنكاف الحاقا عن عبادة ربهم ثم صار بعده حكم الشرع برقه وان اسلم ولي تحقق فانه ثبت في الابتداء بطريق
العقوبة ولهذا لا يثبت ابتداء على المسلم ثم صار بعدما حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج
وعن الثاني فصله بان المحل واته يهلك حملا قياسا زجرا له على ما تعدى على محل مشغول بحق الغير بالاتلاف ونظر

الصاحب

الصاحب
الحق اذ لو لم يجعل كذلك فلما وصل الفقير الى حقه لان كل من وجب عليه الزكوة لا يخرج عن صرف النصاب في حاجته
بلا ضمان وسيأتي البحث فيه في كلام الشيخ باعتبار آخر قال ولهذا قلنا الزكوة الى قوله مشروطا وواجبا اقول اي ولان
بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب قلنا اذا هلك النصاب بعد الحول سقط الزكوة وقال الشافعي اذا تمكن
من الاداء بعد الحول ولم يؤد ضمن لتقرر الوجوب عليه بالتمكن فصار كما في ديون العباد وصدقة
الفطر والحج وكما لم يصل حتى فات الوقت ولنا ان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة وكل ما علق بقدرة ميسرة
لا يبقى بدونها وقد فاتت عند هلاك النصاب فلم يبق واحد فعند ذلك اما الاولى فلما بينا بقوله الا ترى ان القدرة
على الاداء اي اداء الزكوة تحصل بالمال المطلق سواء كان ماضيا او غيره نصابا او دونه مشغولا بالدين او غيره ثم شرط
النماء في المال ليكون المؤدى جزءا منه لئلا يفضي الى الاستئصال فكان في غاية اليسر واما الثانية فظاهرة مما تقدم وقد بينها
شرطية بين قوله فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب الذي به القدرة الميسرة لكان ما فرضنا جزءا من المؤدي
حذرا من الاستئصال غرامة محضة بسلب الواجب ويصير ما فرضنا جزءا من المؤدى شبيها ما تعرض له هذا
خلف والجواب عن الشافعي اما عن الصلوة حين فاتت عن الوقت فان ذلك انما يتصور في تعلق الموقتة والزكوة
ليست كذلك واما عن الباقية فانها ثبتت بالقدرة الممكنة وليس الكلام في ذلك قوله ولا يلزم جواب سؤال تقديره لو كانت
الزكوة واجبة بالقدرة الميسرة لم يبق بدون تمام لم يبق الواجب بعد الباقي عند هلاك بعض النصاب كما لا يجب
بعض النصاب ابتداء واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان كل جزء يبقى بقسطه واما الملازمة
فلان ما يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية في النكاح وتقرير الجواب ان القدرة الميسرة ما يغير
صفة الواجب والنصاب لا يغير صفة الواجب فالقدرة الميسرة ليست هي النصاب فلا يشترط دوامه لدوام الواجب
اما الاولى فلان القدرة الميسرة والمغيرة عبارتان عن معنى واحد واما الثانية فقد بينها بقوله ان تيسير
الاداء بخمسة من المائتين وتيسير اداء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لان المرفوع ربع العشر بكل حال
فان قيل فاذا كان كذلك وجب ان لا يشترط كمال النصاب في الابتداء اجاب الشيخ بقوله لكن الغنى وصف لا بد
لتصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما لا يتملك من غير المالك واعترض بان الاغناء الواجب
تمليك ما يدفع حاجة الفقير اليه لا الاغناء الشرعي وذلك لا يتوقف على النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير
الغنى لان الزكوة وجبت لدفع حاجة الفقير لا الاحواج المدى بذلك من الغنى بلا احواج فان قيل حسن الاغناء
لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة
اجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة قال الله تعالى ان الانسان خلق
هلوعا اذا مسه الشر جزوعا فتمام الحسن الاغناء من غير الغنى لئلا يؤدي الى الامر المذموم بحسب العادة واما من لم يرد
الفقير على مراده وصبر على الشدة فهو احسن من اغنياء الفقير قال صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل الا انه نادر
والحكم لا يبنى على النادر ثم ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى فمنهم
من يحصل له الغنى بمال يسير ومنهم من يحصل له بكثير فقدر الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه
وصار ذلك الحد شرطا للوجوب اي لنفس الوجوب لما كان ذلك الحد وهو النصاب امرا زائدا على الاهلية الاصلية فان الاهلية
الاصلية للواجب بالعقل والبلوغ فكان النصاب امرا زائدا عليها في الزكوة وجعل من اهلية الواجب يتحقق اهلية الاغناء
به فكان العقل والبلوغ والنصاب اهلية الزكوة كما ان القدرة الممكنة زائدة على اصل اهلية الصلوة واذا كان كذلك كان

اشتراطه للوجوب لا لليسر كما شرط القدرة الممكنة وشرط الوجوب لا شرط دوامه لدوام الواجب فنفس الوجوب واحد
واحد لا يتكرر بل واحد في الابتداء والبقاء فان قيل فعلى هذا كان الواجب ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب اجاب
الشيخ بان سقوط الزكوة بهلاك النصاب لفوات التي لولا تعلق اليسر به لانه ميسر للاداء فصير به صفة الواجب
وما كان كذلك فدوامه شرط لدوام الواجب فشرطنا دوامه لدوام الواجب لا لفوات النصاب الا ترى انه
لو هلك بعضه سقط بقدره ولو كان النصاب شرطا لسقط بها بانتفاء جزء النصاب لان الكل ينتفي بانتفاء الجزء وهذا
بخلاف استهلاك النصاب اه قوله لا يسع العقل اقول هذا جواب سوال تقريره اذا استهلك النصاب فان الحق لا يسقط
والغرم المحض المهروب عنه موجود هناك وتقرير الجواب هو ما تقدم ان النصاب في حق الواجب صار حقا لصاحب
الحق لفقر الفقير من حيث انه محل الصاحبة اذ الواجب جزء منه لا المطلق المال في الذمة حتى لو وهب النصاب للفقير لا ينوي
الزكوة اجزاه عنها اي يسقط ولو وهب مالا اخر لم يخرج عنها وكذا لو سقط قبل التمكن سقطت بالاجماع فعلم ان الواجب جزء منه
فصار المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فجعل المحل قائما باعتباره ونظر الصاحب الحق لا تعدم فصار الواجب على هذا
التقدير غير مسقط فلم يشترط لدوامه دوام القدرة وهذا كمن اعتق عبده الجاني او قتله بلا علم بجنايته يضمن قيمته
للولي الجناية لانه تعدى على محل حقه بالاتلاف ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن لان التفريط ليس سببا
للضمان وهذا لان القدرة الميسرة شرطت لبقاء الواجب نظرا للمؤدى عليه والمفوت لها لا يستحق النظر ولهذا اي ولا شتراط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر او ذهب ماله يكفر بالصوم لان وجوب
الكفارة عليه متعلق بالقدرة وكل كان كذلك لا يبقى بدونها اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلما بينه
بقوله الدليل عليه ان الشرع جزء عند قيام القدرة بالمال بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والتخيير تيسير لان بالتخيير يختار الحر ما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير
بين الصوم والافطار ونوقض بالتخيير في صدقة الفطر فان التخيير بين نصف صاع من بر وصاع من تمر او شعير
وغيره ذلك لم يوجب التيسير فانها واجبة بالقدرة الممكنة واجيب بان التخيير على نوعين نوع يقع على الصورة
والمعنى ونوع يقع على الصورة فقط والتخيير في صدقة الفطر من النوع الثاني لان المقصود فيها وجوب مقدار
ما له نصف صاع بر او صاع تمر او شعير والكل في ذلك سواء وكذلك المقصود منها دفع حاجة الفقير في هذا اليوم
والكل فيه سواء فلا يعد التخيير تيسيرا والتخيير في الكفارة من النوع الاول لان ما له الاشياء المذكورة في كفارتها
مختلفة فالتخيير فيها يفيد التيسير قيل التخيير في الصورة فقط قد يفيد التيسير ايضا عادة لاختلاف الانواع كما لو نذر
على مائة دينار او الف درهم واجيب بان القدرة الميسرة هي ما يجعل الواجب سمحا سهلا لينا والتخيير الصوري لا يوصل
التيسير الى هذه الدرجة فكان المراد بالتيسير على هذا التقرير التخيير الكامل وهو ما يكون صورة ومعنى قيل ما ذكر ان
التخيير في الكفارة يفيد التيسير انما يتفرع على قول عامة الفقهاء والمتكلمين لان الواجب احد الاشياء واما على قول
المعتزلة فلا يستقيم لان الكل واجب عندهم لكنه مخير في اداء احدها ويسقط الكل باداءه واجيب بانا لا نسلم ان وجوب
الكل على هذه الصفة لا يوجب اليسر قوله ولانه نقل الى الصوم دليل اخر على ان الكفارة ثابتة بالقدرة الميسرة
وتقريره ان الشرع نقل الكفارة عن المال الى الصوم لقيام العجز عن اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل والنقل
الى الصوم مع توهم القدرة فيه اعتبار للعجز الحالي وكل ما اعتبر فيه العجز الحالي افاد التيسير فالنقل الى الصوم مع
مع توهم القدرة فيما يستقبل افاد التيسير اما انه نقل الى الصوم فلانه قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وتقرير العجز

بالعم

بالعم يبطل اداء الصوم لانه يثبت باخر العمر الذي هو ليس بمحل الصوم لكونه جزءا يسيرا واما ثبوت توهم القدرة فيما يستقبل
فظاهر لان المال غاد ورائح واما ان ذلك اعتبار للعجز الحالي فظاهر لانه لم يعتبر قيمته ما يعتبر في عدم سائر الافعال وهو
العدم في العمر كما لو قال ان لم ات البصرة فعبدي حر وان لم اطلقك فانت طالق او ان لم اكلم فلانا فعل كذا فانه يحكم
فيها بالحنث في اخر جزء من اجزاء حياته واما اعتبار العجز الحالي فتيسير لانه انتقال من المالي الى غيره فقد عرفت فيما تقدم
ان اداء الواجبات المالية اشق على النفس من اداء البدنيات ولهذا است اكثر الواجبات المالية بالقدرة الميسرة وكذلك
اعتبر في طعام الظهار العجز الحالي وكذلك في سائر الكفارات مثل كفارة الصوم والقتل اعتبر العجز الحالي حيث نقل الحكم
من الرقبة الى الصوم فكانت الكفارات من قبيل الزكوة من حيث انها واجبة من حيث انها واجبة بصفة التيسير
وان خص الطعام له مع ان الحكم في الصوم كذلك لانه اخر ما ينقل اليه في كفارة الظهار وكالصوم في كفارة اليمين قوله
الا ان المال ممنا عين عن جواب سوال تقريره لما كانت الكفارات كالزكوة وجب ان لا يعود الواجب بعد الهلاك
باصابة مال اخر كالزكوة وان تخالف الاخر الهلاك كالاستهلاك كالزكوة وليس كذلك وتقرير الجواب عن الاول ان المال
في الكفارة غير معين بل متعلق بكل مال يحصل به التقرب الى الله ويحصل الثواب حتى بلا بالاغ تكون كفارة ولهذا لم يشترط
النماء فيه فكان المال الموجود وقت الحنث وبعده سواء فاي مال اصابه من بعده اي بعد الحنث والهلاك دامت
به القدرة بخلاف الزكوة فانها متعلقة بمال معين فلا يبقى بهلاكه وعن الثاني ان الحق لما لم يكن موقتا كالصلوة
حتى يعد بفوته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا لم يكن للاستهلاك تعديا فصار قدرته القدرة لغير المالية
في الكفارة على هذا التقدير اي على تقدير دوامها باي مال اصابه نظير الاستطاعة من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء
لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا تسبق الفعل ولا تتاخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الحنث واعتبر وقت الاداء لحرمة الصوم
دون الاداء حال ولذلك قلنا بطل اه قوله كاف لذلك اي ولكون الزكوة تجب بالقدرة الميسرة قلنا بطل وجوبها
بالدين الذي اقترن وجوبها لا بالدين اللاحق بعد وجوبها لان ما عرف انه لا يلزم ان يكون رافعا لان الدين
ينافي الغنى واليسر لان الغنا ليس بالفضل عن حاجته وهذا مشغول بحاجته اذ قضاء الدين حاجة اصلية فلا يحصل
الغنى بملك قدر الدين ولهذا احل له اخذ الصدقة وكذا اليسر فيما اذا كان المودى فاضلا عن حاجته فان قيل
لو كان الدين منافيا لليسر يمنع وجوب الكفارة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما عرف انه ينافي
اليسر والكفارة ثابتة به واما بطلان اللازم فظاهر لعدم منع وجوبها اجاب الشيخ بقوله لانه يقع محرا قال في الكتاب
الا اي ان رجلا له الف درهم وعليه دين اكثر من الف درهم يكفر بالصوم بعد ما تقضي دينه بماله تجزيه ولم يذكر انه
اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ما جوابه واختلف فيه المشايخ فقال بعضهم تجزيه وهو الاصح لما اشار اليه
في الكتاب بقوله ولهذا حلت الصدقة وفي هذا التعليل لا فرق بين ما قبل القضاء وبعده وعلى هذا الوجه لا يكون السوال
واردا وقيل لا تجزيه ههنا لانا لا نعتبر الذي ذكره في الكتاب بقوله بعد ما يقضي دينه والتقييد في الرد انه يدل على نفي
ما عداه وعلى هذا الوجه يحتاج الى السوال والجواب وهو الفرق المذكور بقوله ان الزكوة وجبت بصفة اليسر معناه ان الزكوة
واجبة بثلثة اشياء على صفة اليسر وشرط القدرة ومعنى الاغنا والكفارة بالاولين فقط واذا كان كذلك لم يجب المساواة
بينهما في الاحكام اما تعلقها باليسر في الزكوة فلان الواجب قليل من الكثير ومتعلق بالنماء لا باصل المال ولهذا شرط
للتكرر تكرر الحول واما شرط القدرة اي قدرة يوجب بها اليسر فقد تقدم واما معنى الاغناء فلقوله عم اغنوهم
عن المسئلة في مثل هذا اليوم فانه قيل الحديث ورد في صدقة الفطر فما وجه الاستدلال به على وجوب الزكوة اجيب بان الحكم

ببنية الزكوة بالدلالة لان الاغنا لما وجب في صدقة الفطر لدفع حاجة الفقير مع قصور صفة الغنى فيها لقصور
النصاب فلان يجب في الزكوة عند الغنى مع كمال صفة الغنى كان اولى وقوله صلى الله عليه وسلم في مثل هذا اليوم
بالاغنا لا بالمسئلة وقيل المثل زايد والصواب انه غير زايد وفايدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتضى الحكم على اليوم المعين
وانما ادخله في قوله ولمعنى الاغنا لان الزكوة والكفارة يشتركان في صفة اليسر وشرط القدرة فاما معنى الاغنا في
مختص بالزكوة فلهذا افرده باللام ولقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى ومثل الظهر كناية عن القوة
فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه الاعتماد ويقال فلان ظهر فلان اذا كان يتقوى به وذكر في المغرب الظهر
مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب ووجه التمسك به انه شرط الغنى لوجوب الصدقة اذ المراد بقوله لا صدقة نفي
الوجوب لانه اشد مناسبة للوجوب لانها قد توجد بلا غنى ولو قيل لا يجوز ان يكون المراد نفي صفة الجواز اجيب بانه يستلزم
نفي الوجود وهو غير مراد فيحمل على اقرب مجاز وهو الوجوب فالحديث يدل على معنى الغنى وهذا الاغنا الى غنا
الفقير وجب عبادة شكر النعمة الغنى وكلما كان كذلك كان الكمال في سببه شرطا فيه الاغنا لان الكمال في سببه
شرطا اما الاولى فلانه نعمة عظيمة ينال به مقاصد الدنيا والاخرة قال صلى الله عليه وسلم نعم المال الصالح للرجل الصالح
فكانت عبادة لشكر نعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعين شكر النعمة المال واما الثاني
فلان الكامل يستحق شكره لان غير الكامل ملحق بالعدم فلا يوثر في ايجاب الشكر والدين يسقط الكمال عن الغنى لحاجته
الى قضائه دينه لعدم تمام الغنى لان الدين يوجب استحقاق المال عليه والمستحق في الحاجة كالمصروف اليها بمنزلة الماء
المعد للعطش حيث لا يمنع جواز التيمم ولهذا اي ولانتفا كمال الغنى حلت له الصدقة اي الزكوة ولا تحل لغني غير عامل
وابن السبيل ولا يعدم اصل الغنى لان المال باق على ملكه حيث يجوز تصرفاته فيه ولما زال صفة الكمال عنه
الاغنا لانتفا علته ولهذا اي ولان الزكوة تجب بمعنى الاغنا الا بعين منعوته لتحصيل الاغنا فلو اسكن
الفقير داره سنة بنية الزكوة لا تجزيه لان المنفعة ليست بعين لكونها غير عين متقومة وكذا لو اباح طعاما
بنية الزكوة فاكله لا تجزيه عنها لما قلنا واما اشتراط القدرة في الكفارة فلان التكليف بدونها محال كما مر واما صفة
اليسر في تلك القدرة فلما مر انها في الجميع حصالها واما عدم شرعيتها للاغنا فلان التكفير فلانها شرعت
ساترة او زاجرة لانها تشتمل على عبادة وعقوبة فباعتبار العقوبة العبادة ساترة اي ماحية للذنب قال الله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وباعتبار العقوبة زاجرة كساير العقوبات وقيل ساترة ان كانت بعد الجناية
وزاجرة قبلها الا انها شرعت امرا اصليا للعقير اغنا له الا ترى انها تتادى بالتحرير وبالصوم ولا اغنا فيهما
لكن المقصود به اي بشرع الكفارة نيل الثواب لتقابل موجب الجناية كما ذكرنا آنفا وما يقع به كفاية الفقير يصلح
سببا للثواب فيصرف اليه ولذلك اي ولانها لم تشرع للاغنا تتادى بالاباحة ولا يحصل الاغنا بها فاذا لم يكن
الاغنا مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بالكفارة بل شرط القدرة واليسر بها اي بالكفارة والاولى
ان يعود الى القدرة اي شرط القدرة واليسر بسببها وذلك لا يعدم بالدين والمقدم حتى لا يتبين انها لم يجب شكر النعم
بل جزاء للفعل فلما كان كذلك فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يحصل به نيل الثواب واصل المال كاف لذلك
قيل وانما قلنا ان اليسر لا يعدم بالدين لانه قايم بملك المال اذ اليسر فيها بالتحرير او باعسار الفقير الحالي كما مر
وذلك لا يفوت بالدين والانعدام من الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمه فانعدم قال صاحب المغرب
الفعل لا يقع الا حيث يكون علاج ولهذا كان قولهم انعدم خطأ اذ عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته يعود الى

الى قوله فان الاداء لما شاع اشتق له اوزده المص فانه قبل الخطا المستعمل خير من الصواب النادر قال وعلى هذا
الاصل اي قوله شرط الوجوب اي اول الى على ان بقا القدرة الميسرة شرط لبقا ما تعلق بها من الواجب يخرج سقوط
العشر بهلاك الخارج لان العشر وجب بالقدرة الميسرة وكلما وجب كذلك فبقاء القدرة شرط لبقائه العشر اما الثاني
فظاهر مما تقدم واما الاولى فلان القدرة على اداء العشر تستغني عن قيام سعة الاعشار يعني بالنظر الى ذاته و ان افتقر
من حيث هو عشر لكان الجزء لا يفتقر الى الكل بالنظر الى ذاته وان افتقر من حيث هو جزء لكن شرط قيام تسعة اعشار
للتيسير ولم يجب الا بارض نامية بالخارج حتى شرط قيامه لبقا صفة اليسر لا لتوقف الاداء عليه وهو العشر ولا يتصور
بدون تسعة الاعشار لان الواجب بعض الخارج وهو القليل من الكثير واداؤه متصور لكن ذلك البعض اذا قدر
بالعشر شرط قيام تسعة الاعشار فكان ايجابه بالقدرة الميسرة لكونه متعلقا بالنما كالخراج حتى لو كانت الارض
سبخة او زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت او نصب ولم يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لم يجب عليه الخراج فعلم انه
واجب بالقدرة الميسرة وما كان كذلك فبقاء القدرة شرط لبقائه غير انه بطريق التقدير بالتمكن من الزراعة
لكون الواجب من غير جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة والمجاهدين ويجعل النما كالموجود حكما
لتقصيره كما يجعل النما موجودا بعد الحول وان لم يوجد حقيقته بخلاف العشر فانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا بعد
الحصول وبخلاف ما ذكرنا من المسايل فانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض لا في السنة
لم يسقط الخراج قوله وبدليل عطف على قوله الا ترى من حيث المعنى وتقديره بدليل انه اي الخراج المعطف لا يجب الكل
الى ربع وبدليل ان الخارج اذا قل حتى الخراج الى نصف الخارج يعني ان الخراج كله انما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف
الخارج فاما لو كان حتى الخارج يسلم له النصف على حال فان التنصيف عين الانصاف واذا ثبت ثبوته بالقدرة
الميسرة سقط بهلاك الخارج جميعه لا بعضه الخراج الى النصف وهذا اي جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج
بخلاف الحج الذي قاسها الشافعي عليه فان الحج اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما وذلك لانه وجب
بالقدرة الممكنة دون الميسرة لان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به هذا السفر لان الله تعالى شرط الاستطاعة في الحج
بقوله من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق ذلك الا بالزاد والراحلة عادة واما اليسر فلا يقع الا بالخدم والاعوان
والمراكب وليس ذلك بشرط بالاجماع وكلما ثبت بالقدرة الممكنة فانه ودامه اليسر شرط لدوام الواجب ولذلك
لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الراس بان يهلك عبد بعد الوجوب ولا بذهاب الغنى بهلاك المال الذي هو النصاب
وان لم يجب ابتداء بدونها لانها لم يجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام الاهلية بالغنى بالنصاب للاغنا
بدليل انها وجبت بسبب راس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت بثياب البذلة والمهنة ولا يقع بها اليسر لانها ليست
بنامية واذا ثبت بالقدرة الممكنة لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب البذلة بالكسر ما يستر من الثياب في المهنة
بفتح الميم الخدمة وحكى ابو زيد الكسائي المهنة بالكسر من الاصح وقيل المهنة بالفتح الخدمة فكان البذلة والمهنة
مترادفان فلم يذكر الشيخ المهنة استغنا عنها بذكر البذلة وقيل ثياب البذلة ما يلبس في الاعياد والمواسم والمهنة
ما يلبس في غيرها قال ولا يلزم ايضا لا يجب الا قوله على الدرجة الاولى اقول هذا جواب سوال تقريره لو لم يكن
صدقة الفطر واجبة بالقدرة الميسرة لما منع الدين القايم وقت الوجوب وجوبها لكنه يمنع فلم يكن واجبة الا بالقدرة
الميسرة وتقرير الجواب ان الغنى شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغنا فان الاغنا من غير الغنى لا يتحقق
وانتفاء الشرط يستلزم انتفا المشروط لا محالة فان قيل لو كان الغنى يمتنع بالدين لما كان الصدقة واجبة

اذا كان العبد الذي وجب عليه الصدقة مديونا لا تسقط بشرط الوجوب بالدين اجاب الشيخ بان دين العبد
لا يمنع تمام الغنى بالمال الآخر يفضل عن حاجته بالغا ما بلغ درهم فان المعتبر يسير المؤدى لا المؤدى عنه كما في ولده
وام ولده غاية ما في الباب ان رقبته تعلقت بالدين بالاذن وبه لم يخرج عن كونه للخدمة لانه يشغله بنوع من الخدمة
فان قيل في باب زكوة التجارة سقط بدين العبد الذي هو للتجارة اجاب بان الزكوة يقتضي صفة الغنى الكامل
لعين النصاب لا بغيره بهذا الذي ذكرناه يعرف من باب الاداء والقضاء الى هنا يقسم في صفة حكم الامر وصفة المامور
به من الحسن لعينه ولغيره فاما ما يكون صفة للمامور به قائمة بغيره وهو الوقت فان المامور به يجوز في صفته
يكون حسنا كما يجوز توصيفه بكونه موقتا فلا بد من ترتيبه اي ترتيب الوقت على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه
هو المعتبر الى وقت محدود دون القضاء الذي هو الدرجة الثانية وقيل معناه ترتيب المامور به على التقسيم الاول
فانه ينقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد فكم الوقت ينقسم الموقت وغيره
ثم الوقت الى ما يكون ظرفا ومعيارا الى آخر اقسام هذه الاقسام كالدرجة الاولى وسبب هذا التعبير لا شيخ الاسلام
بدر الدين خواهر زاده وقيل انه في الدرجة الاولى التقسيم الى الاداء والقضاء وذا التقسيم في نفسه وههنا
التقسيم الى موقت وغيره وهذا التقسيم في غيره والموقت يسمى الوقت الاداء ووقت القضاء للحديث فان ذلك
وقتها وذلك بهذا قول مولانا حميد الدين قيل واليه اشار الشيخ في شرح التقويم وقيل معنى قوله فلا بد من ترتيبه
اه ان الدرجة الاولى في صفة حكم الامر وهو الاداء والقضاء وهذا الباب ايضا في صفة حكم الامر وهي الموقت
فكان البابان متناسبين بخلاف الباب الثاني فان ذلك في صفة المامور به وهي الحسن غير الحكم فكان ترتيب
هذا الباب على الباب الاول اولى كما اورده شمس الائمة وهذا اقرب الى الوجه الثالث والثاني لانه ظهر منه
في باب ثان تخللا فيه فانه لم يظهر فيها ما يقابل الدرجة الاولى الا ان يحمل على الثاني قوله ثم كل واحد في حكم الوقت
الدرجة الثانية وجعل الثالث للانقسام في غيره الدرجة الثانية والله اعلم قال وهذا باب تقسيم المامور به
الى قوله مثل ان سببا قوله العبادات نوعان عبادة مطلقة عن الوقت اي غير متعلقة بوقت محدود وعبادة
موقتة اي متعلقة بذلك اما اصل الوقت فلا بد لكل مامور به اذ هو لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل
غير موقتة كما قال غيره فاما المطلقة فنوع واحد لا محالة واما الموقت فانواع نوع جعل الوقت ظرفا
للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة قيل قوله ظرفا للمؤدى يغني عن قوله شرطا للاداء
لان الشرطية يستفاد من قوله ظرفا لان الظرف محل والمحل شروط واجيب بان المؤدى غير الاداء بالضرورة
فان المؤدى هو الركعات مثلا والاداء هو اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين فلا يلزم من كونه ظرفا
لشيء كونه شرطا للآخر ولان مقصوده بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الصلوة والصوم فكونه
ظرفا هو الثاني وكونه شرطا وسببا هو الاول فلذا ذكره صريحا اما الدليل على الظرفية فهو ان الوقت يفضل عن الاداء
وكل ما يفضل عن الاوقات عن الاداء فهو ظرف واما الاولى فلانه اذا اصبح والحكم عقد ارالقراءة المفروضة
والركوع والسجود ولذلك يقضي المؤدى قبل فراغ الوقت واما الثانية فلان المراد بالظرف ان لا يكون الفعل
مقدرا به فاذا اراد الوقت عن الاداء كان ظرفا على هذا التفسير وكذا الظرف بكونه محضا وزاده تاكيدا لنفي
لا مقتادا فان المقتاد هو الوقت الذي يكون الواجب مقدرا به لا يزيد بازدياده ولا ينقص بنقصانه فهو ان كان
سببا للظرف على التفسير لكنه قد يطلق عليه لغة فرد ذلك وبالغ فيه بجعله الاداء واما على الشرطية فهو ان الاداء

يفوت

يفوت بفوته وكلما يفوت الاداء بفوته فهو شرط فهذا الوقت شرط اما الاولى فظاهر فان الوقت اذا خرج كان
الاتيان بها قضاء بالاجماع واما الثانية فبالقياس على سائر شروط الصلوة كالطهارة وستر العورة واستقبال
القبلة والنية واما على السببية فهو ان الاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان كان الوقت صحيحا كان الاداء
كاملا وان كان ناقصا فناقصا فهو وكل ما يتغير الواجب بتغيره فهو سبب لان الحكم يثبت بحسب سببه ورد بوجهين
احدهما ان اثر الوقت في نفس الوجوب لا في وجوب الاداء ونفس الاداء لا يدل على سببية الوقت والثاني
ان المناسبة بين الاسباب والمسببات لا بد منها كما بين العقوبات والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات
ووجوب العبادات واجيب عن الاول بان المراد باختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا
بكمال الوقت وناقصا بنقصانه قيل هذا الجواب انما يتم على قول من جعل الوقت ناقصا اما على قول من لم يجعله
كذلك فلا واجيب بان الاستدلال انما على ذلك المذهب وعن الثاني بان الاوقات ليست باسباب حقيقة
بل السبب سابغ نعم الله على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن تواترت النعم لما كان فيها جعلت الاوقات
سببا لانها زمان حدوث النعم فاقيمت مقام النعم تيسيرا كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اقامة الشيء مقام غيره
بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول
مثل الخبر عن المحبة على ما سيجيء واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى ان يقال قولكم لا مناسبة بين الاوقات
ووجوب العبادات عرف بالبديهة او بالدليل فان قيل بالبديهة فهو مكابرة وان قيل بالدليل فاين الدليل
غاية ما في الباب انكم لا تعقلون المناسبة بينهما وعدم تعقلها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سببا قال الله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة لله تعالى ونعلمها نحن معلومة لنا قيل وفي
تعجيل الزكوة قبل الحول دليل آخر على السببية فان تقدم المسبب على السبب غير جائز ورد بان التعجيل كما لا يجوز قبله فكذا لا يجوز
قبل السقوط فكيف يصلح دليلا واجيب بان عدم الجواز قبله يدل عليها لكن نزاع في كون عدم الجواز لعدم السبب
بالدليل السابق وهو تغير المؤدى بتغير الوقت ورد بان هذا الجواب يقتضي ان يكون الدليل الثاني غير مستقل بنفسه بل كان جزء
ان عدم جواز التعجيل قبل الشرط ممنوع لجواز صدقة الفطر قبل الوصية قبله وجواز تعجيل الزكوة قبل الحول والوقت
والحول شرط واجيب بان الوقت والحول شرط الوجوب لا شرط الجواز والوقت في الصلوة شرط الجواز والوجوب ايضا
وقيل هذا ليس بدليل آخر مستقل بل المجموع دليل واحد فلا فصل بين الاول وضعف بانه على تقدير افتراقه لا يلزم ان لا يكون
دليلا لجواز ان يكون المجموع دليلا وجزؤه دليلا آخر ويمكن ان يجاب بان كون جزء الدليل دليلا بالنسبة الى مدلول واحد
مستحيل لاستلزام الدلالة من حيث النظر اليه وعدم استلزامه اياه كذلك ولعل الاصوب ان يقال قوله ولهذا يجوز التعجيل
بعد قبله دليل مستقل للمطالب الثلاثة فانه لما ذكر على كل واحد منها دليلا خاصا جمع الكلام بدليل شمل الكل فان تقدم المظروف
على الظرف والمشروط على الشرط والمسبب على السبب مستحيل وقوله فكان سببا راجع الى قوله والاداء يختلف باختلاف
صفة الوقت اذ ذكره فيما يلي الدليل العام تاكيدا لنفي من عسى ينفي السببية عن الوقت او تعليلا لجانب السببية
على غيرها لوقوعه فيما يلي دليل السببية فان قيل عدم جواز تقدم الصلوة على الوقت موقوفة على كون الوقت سببا
فلو توقف معرفة كونه سببا على عدم جواز التعجيل دار فالجواب ان عدم جواز تقديمها على الوقت معروف بها عرف اجماعا
لا بكون الوقت سببا له فلا يدور فال وهذا التقسيم اربعة انواع المقولة والمذكورة هو اي الوقت الذي هو ظرف
نظرا الى كونه ظرفا اربعة انواع بالاستقراء نوع هو ما يضاف الى الجزء الاول حتى لو شرع فيه تعين للسببية عندنا

ولو لم يشرع فيه انتقلت الى الجزء الثاني كما نذكر وعند الشافعي رحمه الله الجزء الاول متعين شرع فيه اولا وفائدة الخلاف
تظهر في امرأة حاضت بعد ما مضى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض فان عنده القضاء واجب عليها وعندنا يسقط
القضاء وان بقي من الوقت جزء يسير وهذا بناء على اصل وهو ان الخطاب بالاداء يتصل في اول الوقت عنده وعندنا
يلحق في آخر الوقت فالاداء فعله ليقع صحيحا ولا كذا ونوع هو ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع اي يلي الشروع ولفظ
ابتداء لسان فلله الجزء المتصل بالشروع من اجزاء الوقت يقع اداء ثم لصار في اول الوقت ونوع هو ما يضاف
الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده وذلك في تاخير العصر الى الاحمرار قيل قوله وفساده تفسير لضيق
الوقت وانا فسره لانه ربما يظن ان الجزء الآخر من وقت كل صلاة ناقص فعسر به دفعا لهذا الوهم والنوع
الرابع ما يضاف الى كل الوقت اي كله فيما اذا فات الوقت قوله ودلالة كون الوقت سببا يذكر في موضعه
قيل معناه ان الدليل على سببية الوقت يذكر في موضعه وما ذكره آنفا كان امارة عليها ولعل الذي ذكره هاهنا
ادل على السببية من الذي ذكره هنالك والاولى ان يقال انما قال لان موضع بيان الدليل على السببية هو ذلك
الباب لكنه لما ذكره هاهنا بطريق الاستطراد لبيان الامرين وعد ببيانه ذكره ثانيا في موضعه والقسم الثاني
من الموقت ما جعل الوقت له معيارا او سببا لوجوبه كشهر رمضان والقسم الثالث منها ما جعل الوقت معيارا
له ولا يكون سببا مثل اوقات صيام الكفارات والنذور والقضاء وهذه جملة ستنتهي الى تفاصيلها
ان شاء الله ولم يذكر الحج لان وقته مشكل لا يمكن ادخاله في الظرف ولا في المعيار وفيه نظر لان الادخال في احدهما
لم يكن لان ما في زمان تعالى والقسم الرابع وهو المشكل وقت الحج والجواب ان الاصل في الموقت ان يكون الوقت
ظرفا او معيارا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب ولم يوجد ذلك الا في وقت الصلاة الفرض والصوم الفرض
اما الثانية فظاهرة مما ذكر واما الاولى فلان المؤدى يتعلق بمثل ذلك تعلقا قويا موكدا فالاحق بالذكر الا هما
هو القسم الاول والثاني وانما ذكر القسم الآخر الثالث لكونه في المعيار مشاركا للقسم الثاني بخلاف وقت الحج
فانه لا مشاركة له مع احد القسمين بعينه فلم يذكره ولعل مراد الشيخ نوع تبسط في الكلام والايجاز ان يقول
العبادة الموقتة ثلثة انواع نوع وقته ظرف له ونوع معيار له ونوع مشكل يشبه كلا واحد منهما بوجه والا قال
ظرف الاداء وسبب للوجوب وهو على قسمين لان الاداء اما ان يكون سببا اولا وذكر رمضان ولكنا كصيام اوقات
الصيام والثالث قسم واحد لا غير فبالقسمة الاولية ينقسم الى ثلثة اقسام وبالثانية الى خمسة وعلى تقسيم الشيخ
ينقسم بالقسمة الاولية الى اربعة وبالثانية الى سبعة فان قيل قد اعتبر الموقت بانه الذي يتعلق بوقت بفوت
الواجب بفواته فكيف يجعل سائر الصيامات والحج من العبادات الموقتة فالجواب ان الشيخ لم يعرف الموقت بذلك
فلا يكون هذا اوردا عليه وانما المعتبر في تعريفه ما ذكرنا ان الموقت ما تعلق بوقت محدود وهو الاصل في انواع
القسم الاول اما قوله مقارنة للفعل او وليقع ان الماخذ في تقسيم النوع الاول الى اقسامه الثلثة الاول واني قلنا
ذلك لان الرابع لا احتياج الى شيء لكونه الكل سببا وهو ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها استقام ان
ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يؤدي الى تاخير الاداء عن وقته او لعدم السبب على السببية كلما اوجب تاخيره
عن وقته او تقديمه على السبب باطل فجعل كل الوقت سببا باطل اما الاولى فلانه لا يخلو اما ان يصلي في الوقت او بعده
والاول تقديم له على السبب لان المفروض ان كل الوقت سبب فيلزم تقديم المسبب على بعض السبب والثاني تاخير له عن الوقت
لا محالة واما الثانية فلان تقديم المسبب على السبب باطل بالضرورة وتاخير الاداء عن الوقت يبطل ظرفيته والفرض

انه ظرف بين اختلف واذا بطل جعل كل الوقت سببا وجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما يلي الاداء حتى يقع الاداء
بعد السبب وليس بعد الكل جزء مقدر اي معلوم شرعا كالربع والخمس وغيره وذلك يوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي
لا يتجزى لسعته على كل حال وعدم الدليل على الزائد فان قيل لا يصح ان يكون مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير
للبعض والكل اجيب بان المطلق لا يوجد الا في البعض والكل فان كان في الكل عاد المحذور وان كان في البعض
فهو المطلوب ولهذا اي ولان السبب هو الجزء الادنى قالوا اي اصحابنا والشافعي واصحابه ان الكافر اذا ادرك
الجزء الآخر بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت لوجود السبب حال صيرورته اهلا وقد تقدم وقد قال محمد رحمه الله في نوادر
الصلوة اي التي رواها ابو سليمان عنه في مسئلة الحائض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة يلزمها اذا ادركت
شيئا من الوقت قليلا او كثيرا وخص محمدا بالذكر وان كان هذا قول الكل باعتبار التصنيف وانما قيد بقوله
وايامها عشرة لانها ادركت وايامها دون العشرة فلو كان بعد زمان الاغتسال بقي شيء من الوقت وجبت
الصلوة عليها والا فلا وهذا الاستدلال لبيان المذهب لا الاثبات القاعدة لئلا يلزم الدور واذا ثبت هذا اي وجوب
الاقتصار على الادنى كان الجزء السابق حال وجوده اولى ان يجعل سببا لعدم ما يزاحمه فان المعدوم
لا يزاحم الموجود ويدل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لما صح للزوم تقدم المسبب على السبب
وهو باطل ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه اي بلا انضمام شيء آخر اليه او بلا توقف على انقضائه
وقيل كون ان يكون الباء زائدة والضمير يعود الى الوجوب اي افاد نفس الوجوب وبه ليس بعض النسخ فانه
نفس بلا ياء ونفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو امر حكمي يعرف بحكمه وحكمه انه لو اتى بما في ذمته
وقع عن الواجب وافاد صحة الاداء ولكنه لم يوجب الاداء في الحال والشيخ ذكر هاهنا ثلثة مطالب وهي افادة
نفس الوجوب وصحة الاداء وعدم وجوب الاداء في الحال واستدل على الاول بقوله لان الوجوب جبر من الله
بلا اختيار من العبد وكل ما يكون جبرا من الله لا يتوقف الى انضمام شيء آخر في افادة ما وجب عليه اما الاولى
فظاهرة لان الحادث الذي يثبت به الوجوب عبث وما هو عبث غير معلوم لتوجه فيه الاختيار او عدمه
واما الثانية فلان اقرب ما يحتاج اليه في التكليف هو الاستطاعة وهي ليست بشرط في الوجوب ولم يذكر
الثاني سببا لظهوره فان الاداء بعد تحقق السبب صحيح بالاتفاق وعلى الثالث بقوله لعين ضرورة
الوجوب تعجيل الاداء اي وجوب الاداء بل الاداء امتثال الى الطلب كثمن البيع والمهر في النكاح صار بالعقد
ووجوب الاداء متاخر الى المطالبة وهو الخطاب واما الوجوب فبالايجاب سببه لا بالخطاب فكان احدهما منفصلا
عن الآخر ولهذا اي ولكون نفس الوجوب منفصلا عن وجوب الاداء كانت الاستطاعة قبل الفعل بمعنى سلامة الاسباب
والآلات مقارنة للفعل اي مشروطة للفعل لا لنفس الوجوب وقبل معناه ولكونه نفس الوجوب لا يتوقف على فعل
المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وكذا وجوب الاداء لا يتوقف الى وجوب الفعل والعذر الحقيقي
لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة اذ لو كان لوجب الايمان من جميع الكفرة لانهم مخاطبون
بالايمان فظهر من هذا انه ثلثة اشياء نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب
الاداء بالخطاب ووجود الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل بعد توجه الخطاب به لعدم ارادة الله تعالى
لا يكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان العبد محجوجا بعد توجه الخطاب لان توجه الخطاب بعد الاسباب والآلات
لا القدرة الحقيقية لان الله اجرى سنته بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل فعلى هذا قوله ولهذا كانت الاستطاعة

متصل بقوله ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء وقيل معناه ان الاستطاعة مع الفعل لا سابقة للاحتراز عن تكليف
العاجز لانها لو كانت سابقة لكانت معدومة عند وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض فيكون الفعل واقعًا بلا قدرة
ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن لاشتراطها في التكليف فائدة ويصح تكليف العاجز وهو خلاف الحنفية والعقل في لزوم
ما جرى وجوب الاداء من نفي الوجوب مع ان نفي الوجوب ثبت جبرًا عند العجز وعدم القدرة كما في النائم والمغمى عليه
لزم تكليف العاجز الذي احترزنا عنه في مسئلة الاستطاعة قيل هذا الكلام حسن لكن لا يساعده سوق الكلام
اذ ليس كلام الاشارة فيه رجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز بالاحتراز فالوجه الاول اولى وان لم يخل عن تمحل
قال وهو كتوب بهبت به الريح الى قوله خلافا لنا حتى اقول اي تحقيق نفس الوجوب وتاخير وجوب الاداء نظيرهما
هبت به الريح في دار انسان في بعض النسخ في ثوب ففي دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وانما ذكر هذا بعد
ما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق بمرامه اذ لا صار له في مباشرة هذا السبب وتحققه كما في الوقت
ونفس الوجوب في ما البيع والنكاح في مباشرتهما اختيار تام قوله فيسقط خياره اي يحرج حتى يأثم بتركه بخلاف
ما قبل ضيق الوقت وفي مسئلتنا المطالبة معدومة بدليل تخير الشرع في وقت الاداء والتخيير ينافي اللزوم فلا يكون
الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت وبدا اي ويكون نفس الوجوب منفصلا عن وجوب الاداء فكلنا اذا مات
قبل آخر الوقت لا شيء عليه فان قيل لا يلزم من كونه مخيرا ان لا يكون مخاطبا كما في الزكوة فانه مخير في الاداء في العمر
مع كونه مخاطبا بالاداء بعد الحول اجيب بان ذلك ممنوع على قول البعض فان الكرخي وغيره ذكروا على قول ابي يوسف يجب الاداء
حتى لو اخر اثم واما على قول العامة فالمطالبة المطلقة هي التي بينا في الحج وفي مسئلتنا كذلك بخلاف الزكوة فان المطالبة
فيها بصفة التراخي وهي لا تنافي التخيير لان معناه افعل في اي وقت شئت بشرط ان لا تفوته العمر ورد بانا لا نسلم
عدم وجوب الصلوة في الوقت بهذه الصورة والجواب الصحيح ان يقال المحتمل الذي يدل على عدم الخطاب هو التخيير
الذي لم يثبت من اطلاق الامر بقرينة ان الكلام في الامر المقيد بالوقت والزكوة ليست كذلك فوزان مسئلتنا
مسئلة الزكوة قبل الحول لا بعد قوله وهو اي نزاع في وجوب الاداء عن نفس الوجوب نظيرنا في وجوب الاداء
عن النائم والمغمى عليه اذا استوعبهما وقت الصلوة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة فانه وجب الاصل اي نفس الوجوب
عليهما وتراخى وجوب الاداء والخطاب فكذلك ها هنا في وجوب الاداء عن الجزء الاول وعبارة الشيخ ههنا تدل على
على ان ما ثبت في حق النائم والمغمى عليه بعد السقوط والانتباه اداء لا قضاء وهو المخالف للقواعد اما اولا فلان الاداء
تسليم نفس الواجب بالامر وما وجب عليهما بالامر هو ما ياتيان به بعد خروج الوقت واما ثانيا فلان القضاء
تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا بالاصل وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا
ليس كذلك لعدم اهليتهما لفهم الخطاب وان قيل ما لا اداء المعهود من الاصطلاح هو ما يكون في الوقت فان الوقت
شرط للاداء والاداء بصفة تعقبه كما يدوم في الجواب ان الاداء تسليم نفس الواجب بالامر ولا امر فيما نحن فيه في الوقت
او الوقت كذلك فلم يكن الوقت المذكور شرطا له حتى يفوت بفوته فشرط ادائه الوقت الذي ورد فيه الخطاب كما ذكرنا
من عدم اهليتهما لفهم الخطاب في الوقت المعهود وهذا كما سقط صلوة الوتر في المزدلفة من وقتها الى وقت الفجر قبل
اداء والى هذا اشار بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان
في نصيبه بعبارة القوم النائم والمغمى عليه بعضا من ما فاتهما اذا كان اقل من يوم وليلة فالجواب انه على التقدير وقوع
في عبارة الشيخ في القضاء بنفي يحمل على ان اطلاق القضاء على ذلك انما هو بالنظر الى العوام فان عامة مشايخنا قضاء

جزء عن الوقت لو تسمية مجازية بوقته ما ذكرنا من خروج صلوة المغرب عن وقتها مع عدم تسميتها قضاء
على ان ذلك ايضا غير لازم لجواز انه اختار هذا المعنى في هذا التصنيف فان قيل الصبية ايضا ثبت بالخطاب
فانه قبل ورود الشرع لم يكن الصبية ثابتة للوقت اجيب بان الخطاب عرف به ان الشرع جعل الوقت سببا
فعند ذلك يعني بالوجوب في حق كل اهل ثبوته ولا اشتراط خطاب كل فرد بعينه ويكون سببا في حقه لان العلم
بالوجوب ليس بشرط للثبوت جبرًا الا ترى ان الاتلاف والنكاح جعلا سببا للضمان والحل في حق الصبي والمجنون
وان لم يثبت الخطاب في حقهما والحق انه سؤال قوي لان الخطاب الذي ثبت به الصبية غير الخطاب الذي وقع
الكلام فيه فلا مرد له فيما نحن فيه وفي بعض الشروح في هذا الموضع كلام طويل لا طائل تحته ولعل السلامة مع ما قدرناه
والله اعلم فتبين بما ذكرنا ما يقع من الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت
خلافا للمحققين من الشافعية ومن يرى به العراقيين فانهم قالوا الوجوب باخر الوقت حتى قال بعضهم ما ادى في اول الوقت
لو تعجل فيمنع لزوم الفرض في آخره كالزكوة قبل الوقت قال شمس الائمة هذا غلط بين لانه لا تتأدى بهذه الصلوة
الا بنية الظهر والظهر اسم للفرض لا للنفل ولو نوى بالنفل لم يصح الفرض قوله وان الخطاب بالاداء لا يتصل بنفس
الوقت الى قوله حيث قال نفس الوجوب ووجوب الاداء في اصول العبادات البدنية واعلم انا نذكر ههنا
ما وصل اليه البحث في هذا المقام بحسب تحرير المذاهب ودلائلها توضيحا لهذا المقام ذهب جمهور اصحابنا واصحاب
الشافعي وعامة المتكلمين الى ان الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسع واجبا موسعا على ان كل جزء
الوقت وقت لادائه ويجوز له التاخير الى ان يضيق الوقت وانكر بعض العراقيين التوسعة في الوجوب وقالوا
التنافي في الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والموسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين
ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب في اول الوقت فان اخر فقضاء وهو قول اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه
باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين والصلوة في اول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض في آخره وعند بعضهم
موقوفة على ما ينكشف حال المصلي في آخر الوقت فان بقي اهلا للوجوب فيه كان المؤدى واجبا والا كان نفلا
ووجه قول من جعله متعلقا باول الوقت ان الواجب الموقت لا يسقط وجوبه بعد وجوب شرائطه سوى دخول الوقت
كما في سائر الاحكام مع اسبابها فاذا ثبت باول الوقت لا يتعلق بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسيع ووجه من جعله
متعلقا باخره ان جاز له التاخير الى ان يتضيق كان متعلقا باخره فكان المؤدى في اوله نفلا لجواز تركه لا الى بدل
ولا يعاقب على تركه وهو النفل الا انه لما تحصل به ادائه وهو الطهارة فضيلة الوقت فيمتنع لزوم الفرض كمن توضأ
قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخوله ومن قال انه موقوف قاسه على الزكوة المعجلة قبل
الحول والجمهور تمسكوا بالنص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبريل
في حديث الامامة فان هذا وقتك ولامتك وقوله ان للصلوة اولا واخرا اي لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت
وليس المراد ايقاع الصلوة على اوله وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد به ان كل جزء صالح
للاداء والمكلف مخير فيه فثبت التوسيع شرعا ضرورة لامتناع قسم آخر وليس التوسيع مع الوجوب ممتنعا فان السيد
اذا قال لعبده خط هذا الثوب في هذا اليوم اما في اوله او في وسطه او في آخره كان صحيحا عقلا ولا يخلو اما ان
ان يقال انه اوجب شيئا او وجب مضيقا وهما محالان فتعين انه اوجب موسعا والاجماع منعقد على ان الواجب
انما ثبت نية الفرض لا بنية النفل ومطلق النية وان كان نفلا كما قالوا بنية النفل ولو كان موقوفا

ايضا لانه ادى مطلق السنة ولا يستوى فيه بين الفرض والنفل وقولهم لا تفاقهم على تركه غير مسلم لان ذلك
تاخير باذن الشرع لا ترك وكذا الاجماع منعقد على وجوبها على من ادرك الاهلية او طهر في وسط الوقت او في آخره
ولو كان الوجوب متعلقا باوله لما وجب عليهم لعدم فوات اوله كما لو فات جميع الوقت في هذه الاحوال قال ثم اذا لم يقع
الجزء الاول الا ان ولا فساد فيه اقول هذا بيان القسم الثاني من الاقسام ومعناه اذا انقضى الجزء الاول فلم يشرع
فيه انتقلت السببية الى الجزء الثاني وكذلك الى الثالث والرابع الى آخر الوقت جزء على ما ذكرنا من وجوب تعين
السبب على وقت الاداء يعني الشروع فيه فكان ما يلي الاداء به اي الجزء الذي يتصل الاداء به اولى ويجوز ان يكون
الاداء منصوبا وتقديره كان الجزء الذي يلي الاداء به اي بالسببية اولى وبهذا الانتقال السببية لما كان واجبا
والتقدير على الاجزاء الماضية قبل الاداء غير جائز لكان الجزء المتصل بالسبب اولى اما وجوب الانتقال فلما علم
من وجوب الصلوة على من صار اهلا بعد الجزء الاول واما ان التقرير على الاجزاء الماضية غير جائز فلما قال
الشيخ لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل الى الكثير بلا دليل اذ على ان الكل سبب او الجزء الاول فاثبات السببية
لغيرهما اثبات بلا دليل واما ان ما يلي الاداء اولى فلان الاصل في السبب الاتصال وعورض بان الانتقال
لم يكن الا لضرورة في الانتقال عن الجزء الاول واما ان بقاء الحكم يستغني عن بقاء السبب اما ان يجعل باقيا
شرعا كما لعقود ويكون الوجوب على الاهل بعده لبقائه سببا شرعا والجواب عن الاول لما تقدم وعن الثاني
بان الموجود حقيقة وحكما اولى من الموجود حكما فقط وبان اداء العصر وقت الاحمرار جائز بالاجماع ولو كان
السبب هو الجزء الاول لم يكن كذلك بيان الملازمة بما تقدم انه ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا قوله واذا انتهى بيان
القسم الثالث منها ومعناه اذا انتهى الانتقال الى آخر الوقت بحيث يسع فيه الاداء المفروض بطل خيار التاخير
حتى لو اخر عنه الاداء اثم بالاجماع وعلى ذلك الجزء تقررت السببية اتفاقا عند زفر رحمه الله لان الانتقال مبني على جواز
التاخير عنه ولم يبق وعندنا يتعلق الى آخر الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وكما ان المعدوم لا يبقى
الموجود واما لا يسعه ان يصير قليلا يسع فيه شرط الاداء وهو الوقت لان ما بعده لا يصلح لانتقال السببية اليه
ويعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والنفاس اي في حدوث
هذه العوارض وزوالها عند ذلك قيل كلام الشيخ متسامح فيه عن ما يخل لان قوله الى آخر الوقت ان حمل على وقت
المستحب بطل اما قوله حتى يتعين الاداء لا اثم حيا مذهب زفر لا الكل ... وان حمل على الجزء الاخير لم يبق
لقوله حتى يتعين الاداء لا اثم فائدة لانه ثابت قبل ذلك واجيب بان المراد بقوله استقرت السببية الاستقرار في وجوب
الاداء ورد بانه بعيد عن سوق الكلام وقيل في الجواب عن اصل السؤال ان المراد من تعين الاداء تقرر الواجب يعني
ستتقرر السببية عليه ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده جزء يحتمل الانتقال اليه ولهذا اعتبر
حال المكلف فيه وان لم يتصل الشروع به يتعلق الى الكل ورد بانه يعم من الاول وقال صاحب التلويح الجواب انا
استقرت السببية نظرا الى حال المكلف حتى لو كان اهلا فيه وجبت عليه وان لم يكن له ولا له التاخير لضيق الوقت
اداء الظاهر انه يشرع في الاداء ورد بان الكلام ليس في ولاية التاخير وانما هو في الانتقال بناء على توهم الامتداد
ولعل الصواب في الجواب ان المراد بآخر الوقت هو الجزء الاخير بناء على ما تقدم من توهم الامتداد في الوقت
وقوله حتى يتعين الاداء لان فيها اشارة الى اعتبار حال المكلف في ذلك الجزء فانه عند ذلك الجزء يعتبر ان كان حال
المكلف باعتبار حدوث العوارض وزوالها كما مر آنفا وصفة ذلك الوقت من حيث الصحة والفساد كما اشار اليه الشيخ

الى الاول بقوله حتى يتعين الاداء من جهة اللزوم وهذا انما يكون بالنسبة الى من يصير اهلا فيه فيتعين الاداء فيه
من حيث اللزوم في ذلك الوقت واما من كان اهلا قبل ذلك فكان التعين عليه من حيث انتفى خيار التاخير
بالاجماع لا من حيث اللزوم في ذلك الوقت ويؤيد هذا قوله فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس فاذا اعترضت
بكلمة اذا فانها انما يدخل في المقطوع به واعتراض الفساد بالطلوع وغروب الشمس انما يكون مقطوعا به
اذا كان ذلك الجزء هو الجزء الاخير الذي هو المضيق واما اذا كان المراد باخر الوقت ما ينتهي اليه خيار
التاخير كان اعتراض الفساد وغروب الشمس مشكوكا بل موهوما لان الغالب انه لا يطول الاداء كان ليقع
في الفساد واما بيان الاشارة الثانية فما ذكره الشيخ بقوله فان كان ذلك الجزء صحيحا يعني لا يكون موصوفا
بالكراهة ولا منسوبا الى الشيطان كما في وقت الفجر وجب الفرض به كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس
في خلال الصلوة بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي هو يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح
قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ونصره بالغروب ولنا ان الجزء الذي تقررت السببية عليه سبب صحيح
فثبت الواجب به كاملا وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا كالمنذور المطلق من الصوم لا يتادى في يوم
النحر وايام التشريق ولا يلزم اذا ترك الصلاة واجبا من واجبات الصلوة فان ذلك واجب كامل ادى بالناقص
لان ذلك النقصان ليس براجع الى نفس المامور به فان المامور به هو القيام والقراءة والركوع والسجود
والقعود وقد ادى به الا انه يحمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا تراد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع
بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس وقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فلا اداء في الاوقات المكروهة يدخل النقصان
في المامور به وفيه نظر لان الآية تدل على كونه موقتة اما على الكمال فلا والجواب انها تدل على مطلق الوقت والمطلق
ينصرف الى الكامل والجواب عن الحديث ما ذكره الطحاوي في شرح الآثار انه كان قبل نهيه عن الصلوة في الاوقات
المكروهة لا يقال ان ذلك نهي عن التطوع خاصة فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانه نهي عن الفرائض فان قضاء
الفوائت ايضا لا يجوز فيها او بانه ما ول بيان الوجوب بادراك جزء من الوقت وعن الاعتبار بانه اعتبار
ما يتحقق به الكراهة ولا ينتفي به الكراهة ولا اشكال في بطلانه وبيانه ان التطوع انما هو بظهور حاجب الشمس
وبه يتحقق الكراهة ولا يبقى فكان مفسدا والغروب بازائه وبه ينتفي الكراهة فلا يكون مفسدا وقوله
بطل الفرض اشارة الى نفي قول محمد ان اصل الصلوة تبطل ببطلان صفتها وقوله ان كان الجزء ناقصا اي يكون
منسوبا الى الشيطان التعقيب الواجب بعصرنا فيه الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو في العصر لم يفسد
لانها وجبت ناقصة فان نقصان السبب مؤثر في نقصان الحكم كما يبيع الفاسد فانه يورث نقصا في الملك
فتادى بصفة النقصان فان قيل اذا انتهى الوقت الى الجزء الناقص كان الواجب ان يضاف السببية الى كل الوقت
كالوصف في الوقت ليلا ينفي الناقص سببا للعبادة فالجواب ان المراد بالناقص هو الناقص ونقصان السبب يؤثر في نقصان
الحكم لا محالة ولو اضيف الى كل الوقت وجاز ان الصلوة فيه لزم تعدم المسبب على السبب والاثم بتفويت الصلوة
عن الوقت مع القدرة على الاداء فيه وكلاهما باطل وقوله ولا يلزم تفصيل قال في تقريره لو كان ما وجب كاملا لا يتادى
ناقصا لفسد العصر اذا ابتدا في اول الوقت ومده الى ان غربت الشمس قبل فراغه واللازم باطل فان محمدا نص
على عدم فساده وبيان الملازمة بان الوجوب قد كان مضافا الى سبب صحيح كاملا وما وجب كاملا لا يتادى

ناقصا وهو الجواب ان الشرع جعل الوقت واسعا للعصر عن الاداء وجعل للمكلف ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو
العزيمة اذ الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى رخص له صرف بعضه في حوائج
نفسه ولهذا جعلنا الوقت في المقدور قائما مقام الاداء كانه اشتغله بالاداء فاذا شغل الوقت بالاداء جاز وان اتصل
به الفساد لانه حصل بالبناء لا قصدا وما كان كذلك فهو معفو الا ان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت
متعذر والدليل على صحة هذه ما روى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر انه يستحب الاتمام اي ضم
السادسة مع كونه كراهة التطوع بعد العصر لانه من غير قصده ثبت فاذا الفساد الذي صار في الحكم عفوا فصار الشروع
المودي في وقت الصحة وذكر في التتمة ان الفتوى على رواية هشام بخلاف حالة الابتداء بالتطوع بعد العصر فانه
مكروه لانه بقصده ثبت الفساد لكون الاحتراز عنه ممكنا باختياره وقال الافي دفعه قال واما اذا خلا الوقت الى
لان هذا الاداء اقول هذا بيان القسم الرابع من الاقسام المتعارضة وهو الذي يكون السبب فيه كل الوقت وذلك لان الوقت
اذا خلا عن الاداء اصلا فقد ذهبت الضرورة الداعية الى الانتقال عن الكل الى الجزء فان الضرورة الداعية الى ذلك
هو ان يقع الاداء في الوقت فاذا فات ذلك انتقل حكم السببية من الجزء الى ما هو الاصل وهو جعل كل الوقت سببا اذ الاصل فيه
وحدة الكلمة فصار صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت وفيه بحث من اوجه الاول انه يلزم التخطي من القليل
الى الكثير وقد منعتم ذلك الثاني ان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين من اصحابنا والاداء وجب باخر الوقت
او بالجزء المتصل او بما دونه فلو انتقل الى الكل لزم النقض الثالث انتم ذكرتم ان الجزء الاخير يتعين للسببية فاذا تعين — ١٥١٢٥
به تعينه على تقدير الشروع فيه او تعينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على تقدير الشروع فيه متعين
ايضا فلا وجه لتخصيصه وعن الثاني وذلك يقتضي الانتقال الى الكل لان اضافته الى الكل يستلزم عدم تعينه
الرابع ان السببية لما انتقلت الى الكل صار كاملا وكان السبب مستلزما كمال الحكم فيكون القضاء اكمل من الاداء والاكمل
اكثر ثوابا بالاستحالة والجواب عن الاول ان التخطي ممنوع اذا كان بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع
ذلك لمانع فاذا زال المانع عاد الدليل بكل عمله وما ذهب اليه ابو اليسر من التخيير على الجزء الناقص ضعيف لعدم جواز
قضاء العصر الناقص في وقت الاحمرار وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء متعلق بوجوب الاداء اي بالامر
لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء شرع فيه او لا ولا نم ان ذلك ينافي الانتقال الى الكل لان تعينه انما كان
لضرورة وقوع الاداء فيه كما تقدم فاذا لم يشرع فيه فات المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب العمل بالاصل وعن الرابع
ان باضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون اتمامنا يتركه فيه لان الانتقال الى الكل بعد الكمال عن وقوع الاداء
فيه فلا يلزم منه انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان اثما فكان اقل ثوابا واذا ثبت انه عاد
الى الاصل وصار كل الوقت سببا فاذا فات العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الوقت الناقص فوجبت بصفة
الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان فان قوضي بان اذا اسلم الكافر في اخر وقت العصر فلم يصلها حتى وقت
احمرت الشمس في اليوم الثاني فقد ذكرتم وارادوا ان يقضيها عند احمرار الشمس فانه لا يجوز وكان ذلك وجب قضاء
وما وجب ناقصا جاز ان يتادى ناقصا وبهذا النقض ما يرد ايضا على انه من يختلف حاله كالكافر الذي يسلم والصبي
الذي يبلغ فيه ونحوهما السبب في حقهم انما هو الجزء الاخير لا غير لعدم اهليتهم في كل الوقت فلا يمكن ان يكون الكل
سببا فالجواب ان ذلك لا يروى عن علمائنا رحمهم الله ومن المشايخ من قال انه لا يجوز لان الفوات عن الوقت
يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان وفي الفوايد

الظهيرية نقلا عن الشيخ انه لا يجوز فان قيل لو اضيف الوجوب الى كل الوقت ويتعين ناقصا في العصر يكون الواجب
ناقصا فيجوز قضاؤه في الوقت الناقص اجيب بوجوه منها ما قيل ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون
الواجب كذلك فلا يتادى ناقصا من كل وجه ورد بان هذا يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني في وقت بعضه
في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك ذكره قاضي خان في جامعه ومنها ما قيل ان الكامل اكثر من الناقص
فيكون الكل كاملا تغليبا للاكثر ورد بانه لو وقع بعضه لم يعتبر التغليب لامكان احتياره وقتا كاملا اما — ١٥٢٤
نوعه بقصده فهو تعذر كما تقدم ومنها ما قال شمس الائمة ان الصلوة في الوقت تصير دينا فثبت بصفة الكمال
لان النقصان لم يكن في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات وانما جاء النقصان فيه لان النقصان لم يكن
باعتبار الاداء لان الصلوة فيه يشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير اداء لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة
وان النقصان متحمل في الوقت للامر بالاداء فيه فاذا مضى الوقت لم يبق متحملا فيجب كاملا فلا يتادى بصفة النقصان
ولا يلزم عليه ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره وفاتت الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر ولم — الوجوب
يضاف الى الكل لان النقصان بهما ليس من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا يتغير وبالاضافة الى الجزء
والكل واعلم ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية وذلك لان الوقت شرط
للاداء لما عرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت شرطا والا لكان الاداء في الوقت متعذرا لما تقرر ان طبع الشرط وذلك
باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني والثالث وهلم جرا الى
الاخير كما في السبب غير انه لا ينتقل من الجزء الاخير الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره
قال ومن حكم هذا القسم الا قوله ولا يسقط التعيين اقول عقب هذا النوع من الوقت باحكام منها ان وقت الاداء
لما لم يكن معينا شرعا لكونه واجبا موسعا والمراد ان الاختيار في الاداء للعبد يقبل التعيين بتعيين العبد بالقلب
ولا باللفظ بان يقول عينت هذا الجزء للسببية بل لو تقصد تعيين جزء او نص بالقول في ادائه قبله او بعده جاز
وان تعين جزء من الاجزاء بضرورة تعين الاداء فيه وهذا اي عدم قبوله التعيين لان الوقت شرط فيه
وتعيين الشرط والسبب ليس بتصرف فيه وليس للعبد شيء من ولاية التصرف في الاسباب والشروط وانما ذلك
فلانه يفسد المطلق وهو نسخ للاطلاقه على ما سيجيء ان شاء الله واما انه نسخ فلان اثبات ولاية النسخ وهو من
المشركة في وضع المشروعات وليس للعبد ذلك وان الى العبد ان يتعين بالنية لان الاختيار المطلق
اي من غير ان يتضمن رفقا انما يليق بالربوبية يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وسيأتي لهذا زيادة بيان ثم
فان قيل قد يتعين العبد باختيار جزء من الاجزاء اجيب بان ذلك ليس بتعيين لانه ربما يختار اخر الوقت فيفوت
الاداء اصلا فكان ذلك في حيز التعارض فلم يعتبر ونظير هذا ان عدم التعيين بالتعيين القصدي وفي التعيين في ضمن
الفعل الكفارة في الايمان بعد الحنث فان الحانث بالخيار في الكفارة بين ان يطعم عشرة مساكين وان يكسوهم
وان يحرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يتعين ويصح ان يكفر بغيره لما قلنا ان ذلك تصرف في الشرع
وان تعين ضرورة فعله فان ذلك لا يرجع اليه ومنها ان التاخير عن الوقت يوجب الفوات لانه شرط
الاداء ومن حكم كونه ظرفا للاداء ان لا ينفي غيره اي لا يمنع صحة صلوة اخرى لانه مشروع ادا في الاوقات المعلومة في الذمة
والمشروع اذا كان معلوما واتى به على ما هو عليه فقد ادى عنه فالواجب اذا اتي على ما هو عليه فقد ادى المطلق
عنه اما الاولى فظاهرة لان الواجب فيما يجب فيه عبارة عن الافعال المعلومة واما الثانية فلان
الصلوة اذا اتي بها تامة

باركانها و واجباتها وسننها من غير تطويل فيها لفضل الوقت عنها لا محالة فيبقى الوقت خاليا والمنافع مملوكة له باقية
على حقه له ان يصرفها الى اي نوع شا فلم عينت نوع من الصلوات تكون عليه دين له مال لا يسع ذلك وجوب دين آخر ولا فيها
دين آخر وقوله ايضا للاحتراز عن الصوم فانه غير واحد مقدر بالنهار ومنها ان النية شرط لتصير ماله وهو المنافع للادا
الفرض وغيره مصروفا الى ما عليه وهو الفرض ولتمتاز العبادة عن العادة قيل هذا الحكم غير مختص بالصلوة فان النية الصالحة
شرط في كل عبادة وكذا لم يذكره في التقويم والجواب ان الاشتراك في الحكم لو منع عن ذكره في شيء مما يشترك فيه للزم خفاؤه وتوهم
عدم اشتراكه اذ ذاك على انه يجوز ان يكون ذكره تمهيدا للحكم الذي بعده فان اشتراط نية التعيين تعين اشتراط اصلها فذكر
تمهيدا لذلك ولا شك انهم يعتقدون الظرف اختصاص النية بكونه من احكام الصلوة لان الموضع انما يعقد الصفة على الموصوف
دون عكسه ومعناه تعين احكام هذا القسم مختص بكونه نية ولا خلاف فيه ومنها ان تعيين النية شرط لعدم لان المشروع
لما لم يتعين مذكورا بالكلام المطلق الا عند تعيين الوصف تعيين تعيينه والمقدم حق فالتالي كذلك اما بيان الملازمة
فلانه تميز بعض افراد المتعدد عن بعض لا يكون الا بوصف معين واما حقية المقدم فلما تقدم ان الوقت ظرف لا يمنع
غيره وعورض بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت المدعي لكن عندنا ما ينفيه فان فرض الوقت هو الواجب الاصلي لاختصاص
الوقت به وجود وغيره من المتعدد انما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين انما هو المحتمل لا ما هو متعين والجواب انا ذكرنا
راجح لانه يدل على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة
لا بد لها من النية وصورته ان يقول نويت فرض الظهر او يقصد بقلبه وذكر فرض الوقت ليس بشرط له عند بعض والصحيح
انه شرط ومنها انه كما لزمه التعيين لم يسقط بضيق الوقت الادا لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين
وكل ما افاد التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد والا بالفوات والتفويت فهذا الشرط لا يسقط بها
اما الاولى فظاهرة ما تقدم واما الثانية فلان سبب التوسعة ما شرع الواجب الا بصفة التعيين وما شرع بصفة يبقى
بدونها كما عرفت في القدرة الميسرة فان الواجب لما وجب بصفة اليسر بسبب القدرة الميسرة لا يبقى بدونها فان قيل
متى قبح هنا لك ان الاصل بقاء الحكم بانتفاء العلة والتوسعة قد زالت فكان الواجب زوال ما افادته فالجواب ان زوال
التوسعة ممنوع فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت وصح بعد ما جاز وليس الكلام في ذلك وانما هو في ان العوارض
كالنوم والاغماء ونحوهما هل يكون معارضة لمعنى العلة فيسقطها عن عليتها ما افادته اولا قال الشيخ لا يكون معارضة
لان العوارض لا تعارض الاصول لكون الاصل فيها العدم ولهذا لا يسقط الصلوة الواجبة بالسبب الشرعي اذا لم يعقل
الى الجنة بل يجب القضا واذا لم يسقط بها فلان لا يسقط بتقصير العبد بطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الواجب
وذكر الشارح رحمه الله ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقريره ان التعيين انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع
فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين وفيه نظر لان بالتضييق ان تعين الواجب بتعين رمضان فالسقوط واجب
بالضرورة وان لم يتعين تعيينه وهو الحق كما ذكرنا آنفا فالسؤال ساقط على ان قوله ومن حكمه كذا تفريع غير انه بيان كلام آخر
لا جواب عن سؤال مقدر قال واما النوع الثاني الى قوله غير مشروع اقول النوع الثاني من الموقت ما جعل الوقت معيارا له
وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما انه معيار فلان المراد به الوقت المثبت لقدر الفعل والصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده
ونقص بانتقاصه وعرف به فعل هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا اي النهار فاذا دخل الوقت وهو النهار فيتم بتمامه
لا توقف الا به قوله وسبب له خبر مبتدا محذوف اي الوقت سبب للصوم على ما عرف في بيان الاسباب الكلية ومع كونه شرط
للادا ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا فان الوقت شرط في كل موقت اذا كان سببه كذلك ذكر كونه معيارا وسببا

لان الوقت وان كان معيارا فقد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ومع كونه سببا فقد لا يكون معيارا بل ظرفا كوقت
الصلوة ولا يلزم ذكره في الصلوة لانا نقول وجوب الترك ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع اوجب
شغل المعيار بالصوم جاز كون المعيار واحدا ووجوب شغل المعيار الواحد بنفي غيره فالشرع نفى غيره اما الاولى
فلقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان الوجود الشرعي كالوجود الحسي والكيال الواحد يتعذر شغله
بشيء لا يسع فيه غيره من المكيلات وكذا المعيار الشرعي اذا وجد فيه شيء يشغله لا يسع فيه غيره وهو معنى قوله كالمكيل
والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولقائل
ان يقول ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار لصومه فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون بعض الايام عن رمضان
وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم به ان الشهر معيار فممنوع والجواب انا نختار الاول وكل يوم اذا كان على حدة
الصوم لا يسع الغير فيه فيلزم انا قال وهو واضح ان قوله اوجب شغل الوقت به يغني عن ذلك لانه لما كان مشغولا
بشيء ولا يسع فيه غيره كان واحدا لا محالة تاكيد القول لما وجب شغل الوقت اوبيانا لتوحد المشروع في ركنية كان
الصلوة فان لها اركانا مختلفة قال قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى قوله عنه العزيمة اقول يعني لما ثبت هذا الاصل
بني ابو يوسف ومحمد عليه وقالا انه لما بقي غيره مشروعا كان اداء واجب آخر من المسافر في شهر غير جائز لان شرعية
صوم رمضان بنفي غيره بالعدم وكل ما نفى غيره عام في حق المسافر والمقيم لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واضح
قوله الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فلولا كان شرعية عامة لما جاز فان قيل لو كان عاما لما جاز له
ان يدع الصوم بالافطار كالمقيم اجاب الشيخ بقوله الا انه رخص له ان يترخص بالفطر يعني دون غيره وهذا اي الترخص
له على وجه خاص لا يجعل غير الفرض مشروعا في العدم فعله اي ادا واجب آخر لعدم ما نواه في نفسه شرعا كالصوم في الليل
وبهذا الجواب تبين مبنيين على ان ترخصه بالفطر لا بغيره فان ثبت ذلك في الكلام في ذلك وكذلك على قولهما اذا نوى
النفل يقع عن رمضان كما لو نوى عن واجب آخر وكذلك اذا اطلق النية وقع عن فرض الوقت وكذلك المريض في هذا الحكم
لما تقدم من الدليل وقال ابو حنيفة رح الوجوب واقع على المسافر اي نفس الوجوب ثابتة حقه لوجود سببه وهو شهود
الشهر لما تلونا وهو قوله منه لوجب العلة وتقريره سلمنا ان شرعية الصوم عامة في حق المقيم والمسافر حتى صح اداؤه
وسلمنا انه رخص له الترك بالفطر قضاء لحقه وتخفيفا عليه لكن لا يعد في ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا في جواز الترخص
له بامر دينه الحاقا لامر دنياه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه بل الدليل دال عليه لان امر دينه
اهم من امر دنياه في مناط الحكم مع زيادة فكان الالحاق به جائزا اما اشتراكهما في ذلك فلان معنى الترخص في مشروع
الوقت بالميل الى الاخف والاشتغال بواجب آخر ميل الى الاخف اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الاسقاط واجب
آخر من ذمته اهم من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يواخذ بفرض الوقت ويواخذ بواجب
آخر فكان اخف نظرا الى مصالح دينه واما الزيادة فلان النظر الى المصالح اولى منه الى مصالح الدنيا واعلم ان صحة اداء
رمضان من المسافر من مذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء وذهب اصحاب الظواهر الى انه غير صحيح وهو مروي عن ابي هريرة
وابن عمر رضي الله عنهما لان الوجوب في حقه حقه مضاف الى عدة ايام اخر بالنص فصار الايام الاخر في حقه كرمضان
في حق المقيم فلا يجوز قبلها بيوم وقوله صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر
الصيام في السفر ولجمهور الفقهاء ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يعم المسافر والمقيم وقوله فمن كان
منكم مريضا الى قوله فعدة من ايام اخر لبيان الترخص تيسيرا به وجوب الادا لا لجواز الاداء الوجوب مستلزم

انتفاء الجواز عندكم قلنا الدليل مشترك لان الجواز الذي يتضمنه وجوب الاداء بالخطاب قد انتفى بانتفائه واما الباقي
هو الجواز الذي افاده السبب وهو المطلوب وسيجيء جواب آخر في باب العزيمة والرخصة وفي حديث انس سافرنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر دلالة على ذلك وفي الاخبار في ذلك كثيرة وتاويل حديثهم اذا كان يجهده
الصوم ويخاف عليه الهلاك على ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بمغشي عليه فسال عن حاله فقيل له انه صائم فقال ليس من البر
الصوم في السفر وقوله بلا توقف قيل هو احتراز عن اداء الصلوة في اول الوقت فانه موقوف على قول بعض مشايخ
العراق كما تقدم وقيل هو احتراز عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف على كمال النصاب في آخر الحول وقيل احتراز عن اداء
الظهر يوم الجمعة في اول الوقت فانه موقوف فان ادى الجمعة بعده ادعى انه وقع نفلا والا وقع فرضا وقيل معناه بلا
شك ويجوز ان يكون الكل مرادا اذ لا مانع عن ذلك قوله فصار كونه ناسخا جواب عما يقال ولما كان ان شرعية رمضان تنفي
غيره ولو وقع الصوم عن واجب آخر حين نواه لم يكن نافيا غيره فان فرضناه نافيا لم يكن نافيا هذا خلف وتقديره اي كونه
ناسخا لغيره صار متعلقا باعراضه عن جهة الرخصة وهو الافطار او قضاء واجب آخر فاذا لم يعرض عنها بقي غير صوم الوقت
مشروعا فصح اداؤه فان قيل هذا تخصيص العلة والنسخ لا يجوزه فالجواب انه مخلص لكن سنذكره في موضعه ان شاء الله
تعالى وقوله ولان الاداء غير مطلوب منه في سنته دليل آخر على وقوعه عن صوم المسافر على ما نوى وتقريره ان الاداء منه غير مطلوب
لتاخره الى عدة من ايام اخر بالنص فصار هذا الوقت يعني رمضان في حقه بمنزلة ما عليه كشعبان ولو نوى عن قضاء او واجب آخر
في شعبان وقع عما نوى فكذا هنا لا يقال لو كان كذلك لزم ان لا يجوز له صوم الوقت فيه كما لم يجز في شعبان لان الوقت
سبب وجمعه يوجب صحة الاداء كما تقدم وشعبان ليس كذلك والطريق الاول توجب ان لا يصح بنية النفل بل يقع عن فرض
الوقت كما روى ابن سماعة عن ابي حنيفة وهو الاصح لان مناط الحكم فيه شيء يكون ميلا الى الاتفاق عن فائت النفل
الثواب وهو في فرض الوقت اكثر وطريقة الثاني توجب ان يصح بنية النفل كما روى الحسن عنه لانه لما خرج الوقت في حقه
كشعبان صار مخيرا بين الاداء والتاخير فيجوز النفل واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الرواية الاولى يقع عن فرض الوقت
لان نية النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمله فالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية الثانية لا يقع
عنه لان رمضان لما صار في حقه كشعبان كان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فيحمل على الادنى وهو النفل والصحيح
انه يقع عن الفرض لان الترخص وترك العزيمة لا يثبت بمجرد العزيمة لانها لا تحتمل واجبا آخر لاحتياجه الى التعيين
والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخص بها فالتحق بالمقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت بخلاف نية واجب
آخر ونية النفل على رواية الحسن قال واما المريض فان الصحيح عندنا الا قوله الحاجة الدينية اي ان المريض اذا صام
وقع صومه عن الفرض بكل حال يعني سواء نوى النفل او واجبا آخر او اطلق النية عند الشيخ ومن تابعه وهو اختيار
شمس الائمة لان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز وكل رخصة تتعلق بحقيقة العجز لا يظهر بالقدرة على الصوم فرخصته
لا يظهر بالقدرة على الصوم اما الاولى فلان العجز عن الصوم ليس بامر خفي فيقام غيره مقامه لانه اذا صام فقد
دل على انه ليس بعاجز واما الثانية فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم
من غير مشقة انتفى العجز فينتفي الرخصة المتعلقة به فلحق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو
خفي فيجوز ان تقوم السبب الداعي اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بفعل الصوم فوات شرط الرخصة فلا يسقط الترخص
بتطريق النسخ وكانه يريد به الدلالة على ما مر الحاجة الدينية ومعناه جواز الترخص بالنظر لحاجته الدينية
وهي دفع المشقة مبنية على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية وهو تخليص نفسه عن العقوبة بالطريق الاولى لانه اثم

قوله

قوله فان الصحيح عندنا قيل هو احتراز عما روى الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة
وهو اختيار شيخ الاسلام وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل
الكرماني فانه قال في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما سواء
وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان المريض اذا نوى التطوع يقع عنه قال صاحب الكشف ولكن هذا لان الرخصة
لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء خلافا لاهل الحديث لانه متنوع الى ما يضره الصوم كالحميات ووجع الراس
والعين وغيرها والى ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت للحاجة
الى دفع المشقة لنوعيهما ومن البعيد ان يثبت الترخص فيما لا حاجة فيه الى دفع المشقة فعلم ان الترخص في النوع الاول
متعلق بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي النوع الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض
عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عما نواه عن فرض الوقت واما
المريض الذي يضره الصوم اذا نوى عن واجب آخر او النفل يقع عما نوى لانه تعلق برخصة بعجز مقدر وهو ازدياد
المرض فكان كالمسافر فيستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال ذكر الكرخي ان الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض
فكان من اطلاق العام على الخاص فهذا ايضا يدل على ما ذكرنا فعلم ان مراد الكرخي في المريض الذي يضره
الصوم ومراد المص رخصة متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لا يضره الصوم وقوله الصحيح عندنا كذا اراد به
نفسه ومن تابعه وانما قال هذا لان الكرخي اجرى الجواب على ظاهر المرض وعمومه بلا تاويل فالمص نظر الى العموم الظاهر
واشار الى الفساد بقوله والصحيح عندنا كذا ورد بان حمل كلام المص على انه اراد المريض الذي لا يضره
الصوم بعيد لانه عدول عن المفهوم من ظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا ومعلوم ان المريض الذي لا يضره
الصوم غير مرخص عند ائمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك وكذا يستلزم ان يكون قول ابي الفضل الكرماني وانه ليس بصحيح
غير صحيح وطعنا على اعتقاد غير صحيح ولو وقع قول المص وشمس الائمة والصحيح عندنا في اسرار ان مراد الكرخي في مريض
يضره الصوم وقعا عند الخصوم عليه واشار الى فساده ولزم ان يكون قول الاول وقوله عندنا اراد به نفسه
ومن تابعه عبثا لان هذا الحكم في هذا المريض عند الكل من مشايخنا كذلك كالشيخ الفاني والكرخي قيل بل مراد المص
مريض يضره الصوم ومعنى الوجه هنا معنى العجز الثابت شرعا وهو ان يلحقه المشقة اذا صام لا نفس المرض قال
المص في باب تقسيم العلة وكذلك المرض الا انه متنوع فما هو سبب المشقة اقيم مقامها وذكر تعلقه الظن او يقول
الطبيب الحاذق غير المتهم وبدون ذلك لا رخصة ومن المعلوم ان الترخص انما يثبت له لدفع المشقة والضرر فلان
الضرر منظور اليه فاذا صام ولحقه المشقة اولا كان صومه عن الفرض لان الترخص له كان على تقدير الاقبال
على دفع المشقة كما كان شرعية واجب آخر على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة واما اذا صرف العجز
في حقه للاقامة السفر مقام المشقة في حق ان المرض لتنوعه لا يقال مطلقه مرخص بل يقال مرض يعتبر
معه الصوم وفي السفر يقال انه مرخص مطلق لاقامته مقام المشقة فيكون رخصة المرض متعلقة بنفس العجز الشرعي
ومعنى ما ذكره شمس الائمة ان الكرخي اطلق المرض والحال ان مراده مريض يطيق الصوم ويخاف ازدياد المرض فعند
ارادته بيان حكم هذا المريض ذكره مطلقا وترك ذلك اما سهوا منه او ما وان لولا المقيد ما ذكرنا لكان طعن ابي الفضل
غير صحيح وقول المص فالصحيح كذا ويعتبر عندنا يعتري بلا فائدة لما مر بعد ما قيل ولعل الصواب هو الثاني وهو الكرخي

المشايخ فيه مريضا بغيره الصوم ونقل فيه روايتان رواية نقلها الكرخي وصححها العلماء المذكورة ويحكي
الكرخي مطلق والمراد به مقيد ونسبه شمس الائمة الى السهو او الغلط وبل بهذا الاعتبار لانه موضع اشتباه فترك
محل واخرى احتارها الشيخ وشمس الائمة والله اعلم قال رحمه الله في قوله ثم نختار فنقول فقد ظهر بما ذكرنا ان وقت
الصوم متعين بتعيين الشارع حتى بادر الى الصوم بنية النفل ومطلق النية وبين على ما ذكرنا فيه فذهب الائمة
عن اصل النية وقال اذا امسك في نهار رمضان ولم ينو شيئا فهو صائم لانه لما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار
ما تصور من الامساك فيه مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال والمقدم حتى فانه قال كذلك بيان الملازمة بالقياس
على صاحب النصاب اذا وهبه بعد الحول بلا نية فان ذلك يجزئه عن الزكوة والجامع ان كل واحد منهما عبادة مامور
بها فكما يقع عن احد منهما بلا نية فكذلك الآخر وبالقياس على امر الوصف فان منافعه تقع عن المستحق سواء
قصد به الشرع او غيره او لم يقصد شيئا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على الفاعل والجواب ان الشارع عين الوقت بذلك
ولا نسلم ان التعيين استحقاق لمنافع العبد فان ما يكون مستحقا لا يصلح قربة فان القربة فعل يفعله العبد عن اختيار
بلا جبر ومتى كانت المنافع الصلاحية التي يتمكن بها العبد من اداء العبادة وغيرها مستحقة عليه ان تنصرف الى العبادة
باختياره بل بغيره فكان مجبورا فلا يقع الفعل عبادة لانتفاء الاختيار اذ ذاك وعدم ملك العبد فتبين ان التعيين
ولا من الاستحقاق بل عدمه ان الشرع لم يشرع في هذا الوقت ما تصور فيه من الامساك قربة الا واحدا فانعدم غير الفرض
لكونه غير مشروع لا باستحقاق فصار فيه كما يتعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمة ولا تعيين واذا انتفى كون المنافع مستحقة
بعينه له ولم يكن بد من التعيين والفرض عدم لان عدم العزيمة ليس بشيء فلا يصح ان يجعل مجازا عن النية بخلاف هبة النصاب
من الفقير لان عقد الهبة عبارة والعبارة شيء فيصلح ان يكون مجازا عن الصدقة لاشتراكهما في المعنى المشروع كيف شئت
في ان كل واحد منهما تمليك بلا عوض ولقائل ان يقول جعلها مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك يحتاج الى النية
لتمييز النفل من الفرض والفرض ان لا تمييز من جهة العبد فلم يبق الا ان يكون من جهة الشرع وهو عين قول زفر والجواب
ان جعلها مجازا عن الصدقة ويوجد اصل النية للعبادة غاية ما في الباب ان يكون مشتملا على وصف كونه نفلا وذلك
سقط استحسانا وليس من ضرورة سقوط الوصف سقوط الاصل ورد بان الامر ان اصل النية في الزكوة كاف والاولى
النصاب اذا وهب من الفقير برئ ذمته بسقوط الاداء لان ما يجب على صفة لا يتحقق بدونها والزكوة واجبة بصفة
اليسر فلا تتحقق بدونها وبراءة الذمة بسقوط لا يحتاج الى نية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء وبخلاف الاجارة
لان كلامنا في العبادة وتمنع انها تجوز بلا نية اولا والاجارة وتسليم المنفعة ليس من ذلك وكان الكرخي ينكر هذا القول
من زفر رحمه الله ويقول مذهبه كمذهب مالك وهو جواز صوم الشهر بنية واحدة وهذا الاصل في الصحيح المقيم
واما المريض والمسافر فلا يكون صائما الا بالنية بالاتفاق والفرق لزفر ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يكون
الا بالنية وهبة النصاب من الفقير انما يتقع بعينه عليه لزفر اذا لم يحصل للفقير غير هذه الهبة بان كان مديونا او جميعا
منعها اما لو لم يكن كذلك فلا قيل الا ان اراد به الالزام على مذهب الخصم وفيه نظر لانه ذكر في مقام الاستدلال لا بما على كلامه
فلا يجوز بدليل هو ليس بحق بل بصحته قال قال الشافعي لما كانت لا قوله بموجب العلة اقول قال الشافعي رحمه الله لما كانت
منافعه تعينت على ملك العبد وجب التعيين فلا يصح الا بنية فرض رمضان بيان الملازمة ان الصوم كما يتنوع ذاته
الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية لذلك فكذلك يتنوع وصفه الى كونه فرضا ونفلا لان معنى العبادة معتبر في الاصل
فكذا في الوصف لانه يحصل به زيادة ثواب فلو وصفنا تعين الجهة عن الصوم تعين الجهة صار مجبورا في صفة العبادة وكلا

معنى العبادة عن العزيمة والاختيار والجواب نقول بموجب العلة ونقرره سلمنا ان معنى العبادة معتبر في الوصف كما اعتبر
في الاصل ولكن لا نسلم ان اطلاق النية فيه تعيين اولا وما ذكرتم لا يتعرض لذلك وقلنا هو تعيين لان المشروع في هذا
الوقت لما كان متعينا في زمانه وتعيين المعين باطل فاصيب بمطلق الاسم ولم يفسد بالخطاء في الوصف كالمتعين في مكان
فانه من توحد في مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فصار جوازه بهذه النية على انه تعيين لا ان التعيين
عنه موضوع وفيه بحث لان الاول ان الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد
بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه الثاني ان ما ذكرتم يقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية النفل او القضاء او غيرهما لان المتوحد
ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وكيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الصوم
لا يجتمع مع فرض الوقت فمع الاعراض عنه لا يجعل مقبلا عليه والجواب عن الاول ان كونه معدوما لا يمنع ان ينال باسم نوعه
بان ينوي الصوم المشروع في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا لحصيلا
لكنه موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت
نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض انما يلزم ان لو نوى
في ضمن نية النفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها قيل قولكم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل على اصل ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلا اذا بطلت صفة الصلوة لا يبطل اصلها لكن على قول محمد غير مسلم
لان مذهبه ان بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل في الصلوة فكذا في الصوم دفعا للتحكم واجيب بان هذا يجوز ان يكون
على اختيار الشيخين وعلى تقدير ان يكون ذلك قول الجميع فالتحكم مدفوع بان الوصف في الصلوة كالفصل المنوع فانه وقتها
ظرف لا معيار يجوز ان يسع فيه غير الموقت من النوافل وغيرها وكل واحد منهما يحتمل الفرض الوقت بالحقيقة لا فصلا ولوازمها
فان النفل مثلا اذا كان في التوضيب لا يجوز ان يكون في الكم مثل الفرض لكون التيسير مشاعا فيها واذا كان في الظهر او العصر
او العشاء فكل شفع منه صلوة على حدة والقعدة الاخيرة فيه فرض فكانت المخالفة في الكم ايضا ثابتة واذا كان
في الفجر فالمخالفة بحسب الكيف من الجهر في القراءة واستتار مقدار معين فيها وكذا في غيره من قضاء الواجبات فالمخالفة
باعتبار الكم والكيف وجوده واذا كان الوصف كالفصل المنوع فبانتفائه ينتفي الحصة التي كتبه لامحالة فيبطل اصل الصلوة
ببطلان وصفها واما الوصف في الصوم فليس كذلك لان وقته معيار لا يمكن ان يقع فيه صوم اقل من صوم او اكثر او يخالفه
بحسب الكم او الكيف فلم يكن الوصف كالفصل المنوع بل هو كالعرض ولا يلزم من بطلانه مثله بطلان الاصل وهذا فاسد
لان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف واعلم ان بعض
مشايخنا ذهبوا الى ان مسئلة نية الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان نوى بهذه النية
ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون بهذا الظن معذورا فاما لو صام بنية غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك
المعين وبمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر قال وقال الشافعي لما وجب قوله وجهين اقول هذا مسلك آخر يختلف فيها
قال الشافعي لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اوله والمقدم حق فالتالي كذلك بيان الملازمة ان اداء
الصوم فعل معلوم ينقص العزيمة بفقد الشرط لا الشرط وكل معلوم كذلك اذا تقدم على الشرط بطل فكذلك الحكم هنا
اما الاولى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا فان قيل دعوى الاجماع
باطلة لان زفر يجوزه بلا نية فضلا عن التعيين وخلاف الواحد في الاجماع كذا والاكثر على ما يجيء في بابه فالجواب
ان زفر انما يقول بالجواز بلا تعيين من العبد لان الشارع قد عينه فلا يثبت واما تعيين المعين فالتعيين موجود انما بهما مثمن

الشارع او بعض العبد من حيث هو الاصل والوصف واما الثانية فلان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
واذ انبطل بالتراخي فالعزيمة المعترضة من بعد لا يؤثر في تصحيح ذلك الجزء الماضي لوجه بطل بعد الالحاق باول النهار
لعدم قدرته عليه لان اخلاص العبد فيما فرع عمله غير محقق وهذا ضروري وبالتنبيه فانه لو تحقق ذلك لا امكن ان يجعل
العبد افعاله الصحيحة الماضية او المباحة عبادة بنية بعدها وذلك باطل واما تحقق اخلاصه فيما يتحقق بعد واذا
فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى فان قيل لما لم يكن متجزيا وقد صح الباقي بالعزيمة صح الكل ضرورة عدم التجزي اجاب
بان فساد الماضي يوجب فساد الكل وصحة الباقي يوجب صحة الماضي ضرورة عدم التجزي فوجب ترجيح الفساد لانه في باب
العبادات اولى لكونه اقرب الى الاحتياط لان فيه خروجا عن العهدة بيقين ولا يلزم عليه النفل حيث يجوز بنية من النهار
عنده ايضا لانه متجزئ عنده فيكون صائما من حين نوى فان قيل فساده يرجع الى النية انما هو لانفصالها عن المشروط
عن الشرط وذلك موجود في تقديم النية من الليل اجاب بان هذا على خلاف التقديم لان التقديم واقع على قبلة الامساك
ولم يعترض عليه ما تعدم من النية ما يبطله مما يضاده من ترك العزيمة والافطار بعد الصبح اذ الفطرة الليل لا ينافي الصوم
ولا عزيمة بالاجماع في ذلك ما يبطل بحكم ساعاته الى حين الشروع نعوذ اعتبارها مع الشروع لانه وقت الشروع لا يعرف
الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل مع انه وقت امر حباء منافي للطبع وهو النوم فلما ان اعتبارها فيه حرجا الا الحرج
وهو مدفوع اما المنافاة فلا يمكن تعديها كالنية في الصلوة حيث لا حاجة الى الحرج اما الموجود في اثنائها على
بها واستوضح بقوله الا ترى ان النية بعد نصف النهار يعني لو جاز الحكم باقترانها باول الامساك لما اختلف الحكم بين اول
النهار واخره كما لم يختلف في المتقدمة بين اول الليل واخره ولما اختلف الحكم بين صوم يومين وبين غيره واللازم
باطل فيهما فان المتاخرة عن نصف النهار غير معتبرة بالاتفاق فان الصوم الذي لا يجوز الا بنية متقدمة بالاجماع
وبيان الملازمة ظاهرة قال وقلنا نحن ان الحاجة الى النية الى قوله اكمله الله تعالى اقول ذكر الشيخ في طرفها امورا مسلمة
لا بد من قبولها للخصم لكونها منع جواز تعدية النية على وقت الشروع في الحق جواز تاخيرها بذلك بالاولوية فان من المسلمات ان الحاجة
الى النية لان نفس الامساك قربة للفرق بين العادة والعبادة وان منها ان الامساك ركن واحد ممتد الى اخر النهار
غير متجزئ صحة وفسادا وان منها ان الثبات اي الدوام على العزيمة حال الاداء الى ان ينتهي العبادة ساقط للحرج كما في سائر
العبادات وان منها ان وجود العزيمة حقيقة حال ابتداء الشروع ايضا ساقط لذلك العموم وان منها ان حال ابتداء
الصوم نظير حال بقاء الصلوات من حيث لزوم الحرج وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء في الصلوة من حيث امكان
اقتران النية به من غير حرج ثم بهذا الحرج ينبغي تعذر اقترانها في الصلوة من حيث احتمال ان النية بابتداء الصوم اطلق
لعدم النية مع فصلها عن ركن العبادة حتى لو نوى في اول الليل ثم لحظ الصوم عالما الا الوجوب يجوز صومه بالاجماع
مع ان النية لم يوجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلنا العزم موجودا تقديرا فصار المقدم المعدوم
بسبب هذا الحرج امران فصل الاستيعاب حيث يستوعب جميع اجزاء الامساك تقديرا وبعضاة حقيقة الوجود عند الاداء
على حد الاخلاص فانه ليس بموجود في حال الاداء حقيقة وكلها على متعلق بالاداء والاداء على حد الاخلاص ان يكون النية
مقترنة بالاداء ليمتاز العبادة عن العادة وقد عدمت بينهما حقيقة وان وجدت تقديرا فثبت بهذا انحوا ان التقدم
انما هو باعتبار الحرج الداعي الى التقديم وكما ان الحرج الداعي اليه موجود فالحرج الداعي الى التاخير كذلك فان الداعي الى التاخير
موجود في الجملة في حق بعض المكلفين كمن نفيق بعد الصبح والمغمى عليه نفيق من اغمائه بعد الصبح والمراة الحائض اذا طهرت
ولم يعلم به الا بعد الصبح والصبي يبلغ في الليل ولا يعلم به الا بعد الصبح والكافر يسلم في الليل ولا يعلم بوجوبه الا بعد الصبح

وقد ينسى النية من الليل وهذا امر غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو ايضا معتاد في يوم الشك ضرورة لازمة
في حق الكل لان تعدم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل لغو عند الخصم فتحقق ثبات الضرورة واذا ثبت
الضرورة والحرج الداعي الى التاخير فكان التعدم للترجيح العصل عن ركن العبادة ثانيا فلان تثبت بسبب الضرورة
الداعية الى التاخير مع الوصل بالركن اولى ولما حصل لما تعدم من العزيمة امران كذلك حصل لما تاخر منها امران رجحان في الوجوه
عند العقد وهو اي وجود عند الفعل وهو حقيقة وجود الاصل لكونه مقترنة بالفعل والاصل في النية لذلك حقيقة وذلك ان
التعدد بيان كذلك ونقصان لقصوره عن الجملة حقيقة تقليل بحمل العفو الا ان القليل في محل العفو لما في النجاسة القليلة
والانكشاف القليل في الصلوة وابتلاع ما دون الحمصة مما بين الاسنان في الصوم وغير ذلك فاستوى التقديم والتاخير
في طريق الرخصة من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان عدمها عند
الفعل وفي المتاخرة الكمال وجودها عند الفعل والنقصان قصورها عن الجملة وهو ما فيه بل ما ذهبنا اليه وهو الوصل
بالتاخير منها ارجح لان الاستيعاب فيه موجود ايضا تقديرا الا ان اقتران النية في الاكثر مقام الكل فصار صحة النقصان
في المتاخرة معارضة بصحة الكمال في المتقدمة وبقي صحة الكمال للمتاخرة سالمة عن المعارض فصار التاخير راجحا وقيل
في وجه الرجحان ان في المتاخرة شبه العزيمة وهو اقتران النية بالفعل وفيما ذكرنا بعض العزيمة موجود والمعدوم
بحصول رخصة وليس فيها شبهة العزيمة فكانت المتاخرة ارجح واذا كانت ارجح اوجب العمل فيه الحكاية وقد روى
ذلك عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله هذا التقرير بهذا الموضع وفيه بحث من اوجه الاول ان حال الابتداء في الصوم
لما كان نظير حال البقاء في الصلوة وجب ان ينوي بها فكما ان النية في حال بقاء الصلوة لا يجعل الصلوة صحيحة من اولها
كذلك في الصوم الثاني ان اعتبار المتاخرة تقديرا كالمتقدمة غير ممكن لان المتقدمة صحت في نفسها عزما في المستقبل حيث
كذلك واقترنت بكل جزء والمتاخرة لا تقبل في الماضي عزما ولا يمكن جعله تقديرا الثالث ان مساواة الحاجتين ممنوعة
فان الحاجة الى جواز التقديم عامة في جميع المكلفين والحاجة الى جواز التاخير خاصة في حق البعض في بعض الاوقات
واحكام الشرع مبنية على الغالب لا النادر الرابع ان جواز التقدم له نظائر في الشرع كتقديم نية الصلوة ونية
الزكوة وليس لجواز التاخير نظير في حيث ان التاخير نظير لو كان ارجح لكانت النية من النهار افضل ولست قائلين به
وعن الاول انه من القلب الذي يسميه الاصوليون عكسا على ما ياتي ولكن لا صحة وعن الثاني انا قد بينا ان العلة
الجواب
جواز التقديم هي الضرورة وهي موجودة في المتاخرة بلا مانع لا لتصاله بالعبادة بخلاف التقديم فان المانع مما ينافي
الامساك من الاكل والشرب موجود فاذا جاز ذلك لما هو موجود مع وجود المنافي فلان يجعل موجودا تقديرا بدونه اولى
وقوله المتقدمة لما صحت عزما في المستقبل صحت كذلك تمسك بمقتضى الحال وهو ليس بحجة ملزمة وعن الثالث انا لا نسلم ان الحاجة
الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين فان عامة المسلمين يستيقظون في ذلك الوقت لا سيما في ايام الشتاء عند طول
الليالي والسبع عن النوم وان السحور سنة والغالب من حال المسلمين الاتيان بالسنة ولا نسلم ان الحاجة الى جواز
التاخير خاصة في حق البعض في بعض الاوقات لكن ترجيحها ثابت على ان الحاجة الى التاخير بالنسبة الى النسيان وفي نوم
الكل كان واقع في حق الكل من النوم في حين وقت الطلوع وعن الرابع انا لم نجعل المتاخرة متقدمة حقيقة بل جعلنا
بل جعلنا الامساكات موقوفة على النية فعند وجودها تنقلب صوما شرعيا فصارت كالمتقدمة حكما وعن الخامس
ان في النية من الليل مسارعة الى الاداء والتاهب له والاخذ بالاحتياط لا للكمال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة
اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلوة به وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات في اول

ولما صح الاقتصار جوابا عن قول الشافعي الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح وتحريره ان الاقتصار على البعض
لا لكان صحيحا للضرورة الداعية اليه وجب المصير الى ما له حكم الكل من وجه في وقوعه خلفا عن الكل من كل وجه
وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهو اي المصير الى ما له حكم الكل من وجه هو ان شرط الوجوب في الاكثر الاقل
في مقابلة الاكثر في حكم العدم فان قيل قد يكون الضرورة داعية الى ترك ما هو في حكم الكل من وجه في حق من افاق
بعد الزوال او بلغ او اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ والوجوب الا بعد الزوال اجاب بقوله ولا ضرورة في ترك
هذا الثابت لعدم فيما لم يجوزه ولم يشترط الضرورة وقد فرغنا بيانه انا انما اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل
لوجود خلفه وهو الاكثر الذي لم يصادفه في حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الفوات فلا تعتبر
اذ لو اعتبرنا ذلك صار الاقل خلفا عن الاكثر والاكثر خلفا عن الكل ولزم الخلف للخلف ولا نظير له في الشرع ورد بانا لا
نسلم انه لو اعتبر ذلك لصار خلفا عن الاكثر بل لا يجوز ان يكون خلفا عن الكل كما اعتبر ذلك في الثلث والربع في المواضع والعطف
ان يقال الحاق النية المتأخرة بالمتقدم انما هو امر ثابت بالاستنباط مناط الحكم وبالحاق البعض بالكل في بعض ان يكون
بعضا قائما مقام الكل غالبا وهو الاكثر واما الثلث والربع فاتفاقهم متقاوم في بعض المواضع بالنقض ولا نقض
في الحق فيه ولما كان هذا البيان مفهوما من كلام الشيخ بجعل الاقل في مقابلة الاكثر كالعدم حقيقة وحكما تركه
اما حقيقة فلانه في القليل بالنسبة الى الكثير شبيه العدم واما حكما فلان ذلك غالبا ما يكون بالنص كقوله صلى الله عليه
وسلم الثلث والثلث كثير وكقوله ومسح على ناصيته وهو الربع ونحو ذلك وقوله ورجحنا الكثير جواب لقوله وجب
ترجيح الفساد احتياطا وتحريره انا رجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح وكل ما هو في الوجود راجح اولى
مما هو في الصفة راجح كالفساد والصحة فالكثرة راجحة على الفساد والصحة اما الاول فلان القلة والكثرة وان كانتا
من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان القلة والكثرة ترجعان الى زيادة في اجزاء الذات ونقصان منها فكانتا
راجعتين الى الذات والفساد والصحة لان بعد الذات فالترجيح باعتبار الكثرة ترجيح بالسبق وهو من الباب او ترجيح
باعتبار الذات وهو اولى على ما سيأتي في بيانه في باب الترجيح مستوفى ان شاء الله تعالى ولانه صيانة للوقت الى قوله وفي
الحظر او قيل هذا يجوز ان يكون معطوفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى ويجوز ان يكون معطوفا على قوله لانه في الوجود
راجح ومعناه رجحنا الكثير على القليل لانه في الوجود راجح ولان صيانة الوقت الذي لا تدرك له اصلا اي في حق فضيلة
الوقت واجبة قال النبي صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وقوله نجبت
ان اداء العبادة في وقتها وتحمل النقصان اولى يعني من القضاء كاداء العصر وقت الاحمرار فانه اولى من القضاء ولا وجه
للصيانة في وقت الاصح المذكور الا بجواز هذا الصوم بنية قبل الزوال فوجب القول به مع تمكن ذلك فيه
فان قيل يعتبر الشرط وهو النية ولحق الاحتياط لفوات الفضيلة لا يجوز كمن خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب
الواجب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وعند خوف فوت الجمعة او الجماعة او الوقت لان الفائت هو الفضيلة اجيب بانا
لم نقل باسقاط الشرط ولا تغيير لاستدراك الفضيلة بل قلنا يسع ان يكون الشرع مشروعا على وجه لا يؤدي
الى فوت الفضيلة اذا لم يحتج اليه فيما امكن واما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة او الجماعة او الوقت لانه لا يمكن استدراك
هذه الفضائل الا بفوات فضيلة اخرى وهي الاداء بالوضوء لانه افضل من الاداء بالتيمم وكذا لا يسقط الترتيب
لفوات الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بالحديث فلا يجوز اداء الجمعة قبل الوقت وفي قوله لا تدرك له على القضاء اصلا
الا الجواب عن الصوم القضاء حيث لا يجوز بنية من النهار لانا جوزناه في رمضان نظرا للصيانة فضيلة الوقت كما بينا

٦٨

ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء قوله فصار هذا الترجيح قيل يعني ترجيح الكثير على القليل
بصفة التأخير متعارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان احدهما ان الصوم ركن العبادة وهذا يقتضي ان يكون
التأخير اولى من العدم وان يجب الكفارة بالفطر والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون العدم
وان لا تجب الكفارة ليمكن خلل والكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا وقيل معناه ان ترجيح القليل على الكثير
في التأخير لصيانة فضيلة الوقت يعارض ترجيح الشافعي لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح
الاول فانه راجع الى الذات فلا يعارضه ترجيح الشافعي لانه راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة بخلاف الترجيح
الثاني فانه ضعيف بالمعارضة فصار فيه شبهة العدم فلا تجب الكفارة به وقرر ذلك عن الاصحاب وقوله لم يعمل
بالاسناد جواب عن الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي وتحريره ان ذلك انما يلزم على قول من يقول به كما اختاره
بعض مشايخنا كما في البيع بشرط الخيار ونحن لم نقل بذلك لان الاسناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم كما قال الشافعي
يظهر اثر الاسناد في الباقي من الاكل لا في الهالك حتى لا يسقط مقابلة شيء من الثمن وفي الصوم عدمت النية في اول النهار
فلا يعمل الحكم الا بالاسناد وقوله ولا نقول بالجزء الاول رد لقوله ان الجزء الاول قد فسد لعدم العزيمة والنية على
فاسد وتقريره انا لم نقل بفساد الجزء الاول لان ذلك انما يصار اليه اذا لم يكن طريق الصحة محتملا وهو محتمل بجعل
النية في الاكثر بمنزلة المقارنة للكل لكون الصوم جزءا واحدا غير متجزئ فكان كل جزء مقترنا بالنية تقديرا وذلك لان
الامساك في اول النهار قربة لكن في معنى الطاعة فيه نوع قصور لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار وكل ما لا مشقة
فيه ففي معنى الطاعة فيه قصور اما الاولى فلان المعتاد في الاكل الغداء والعشاء ولهذا وعد الله في الجنة بذلك قال
الله تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا ومثواه سرف ونزهة وليس الصوم ترك العشاء بل تأخيره الى الغروب ففيه ترك
الغداء والغداء المعتاد انما هو عند الضحوة فيتم تركه فعلا فلذلك عدمت المشقة واما الثانية فلان الصوم مشروع عبادة
لقهر النفس وما لا مشقة فيه قلّ القهر فيه فكان ابتداء الركن انما هو من الضحوة بشرط ترك الاكل قبلها حتى ان وجوب تحصيل
ترك الاكل في اول النهار ضروري وعند الضحوة اصلا فاذا وجدت النية عندها صارت كانها موجودة في اول النهار
بطريق الاستتباع لا حقيقة وفي الجملة اي بحق اول النهار وتوقيرا لحظه فان الامساك فيه اذا لم يكن كاملا في معنى
الطاعة استحق تحقق النية فيه حكما وحاصله ان يكون النية فيه اعم من كونه حقيقة او تقديرا ولا يرد هذا الاقرار قوله قيل
طعامها قول قبله اي على ان الامساك اصل للتحري وهو بيان في السابق وقيل اي على ان الصوم جبلة فيكون هذا وضع
موضع ذلك قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فرعنا الماضي من الاكل والشرب اوله ولم يتأد بالنية
تأخرة يعني بعد انتصاف النهار فان ما بعد النصف بقي الى آخره لان الصوم عرف قربة بمعيار وليس ما عرفه معيار
الاسوم كاملا بمعنى الصوم الا يوم كاملا ما الاول فلقوله تعالى فكلوا واشربوا الا قوله ثم اتموا الصيام الى الليل واما الثاني
فلانه من نذر ان يصوم بعد الزوال الى صح بالاتفاق ولولا ان بعض احكام اليوم صوما لم يصح كالنذر بالصدقة فانه يجوز وقالت
وبالان في النفل غير مقدر شرعا حتى يصير صائما من حين نوى سواء كان قبل الزوال او بعده في قول بشرط عدم الاكل
في اول النهار لقوله صلى الله عليه وسلم اني اذا لصائم وهي كلمة تبنى عن الاخبار لحاله ولانه مبناه على النشاط فيما يقدر
ما يؤديه الا ترى ان الصلوة النافلة يجوز قاعدا مع القدرة على القيام والنزول وكذلك الصدقة النافلة
غير مقدرة واجاب عن المعقول بقوله فلم يجز شرع العبادة بالرأي يعني اذا كان مقدرا شرعا بما ذكرنا فقوله بالرأي
قياسا على الصلوة او غيرها لا يكون جائزا وقوله مبناه على النشاط على صحته مساق الشرط لا الراغب لترتيب العبادة بعد ان

لو اراد ان يصلي اربع ركعة ويكتفي بسجدة واحدة او بعدم السجود بعد الركوع او اراد ان يصوم اول النهار الا الظهر بالاجماع وانما شرط
النية في احساره المشروع وترك ... الحديث لانه لا يمكن فيه لان قوله صلى الله عليه وسلم اني اذا لصائم اخبار عن الصوم
لا عن جعله صوما ... من ذلك الوقت بل فيه بيان جواز النية من النهار وايضا قوله لصائم ينصرف الى الصوم الشرعي حالا
وهو ما يكون من اول النهار ... واما الامساك في اول يوم الحج جوابا عما يقال لو كان الصوم الشرعي متعذرا بيوم الكامل
لما كان الامساك في اول يوم النحر الى ما بعد الصلوة مشروعا واللازم باطل فالملزوم مثله بيان اللازمة ظاهر وتقرير الجواب
ان ذلك مشروع صوما ولهذا لم يشترط فيه النية بالاجماع بل يكون ابتداء تناوله من طعام القرابين فان الناس اضياف
الله وكره الشرع ان يتناول الاضياف من غير طعام الضيافة قبل طعامهم فجعل الامساك مندوبا اليه لا انه صوم
ولهذا لم يندب بهذا الحكم في حق اهل السواد لجواز تضحيتهم قبل الصلوة قال ومن هذا الجنس الصوم المنذور الى قوله باب اقول
اي ومن جنس ما صار الوقت متعينا له كتعين شهر رمضان لصومه الصوم المنذور بوقت معين مثل ان يقول الرجل
نذرت ان اصوم رجب او يوم الخميس احترز بذلك عن النذر المطلق بان نذر يوما او شهرا وبيان ذلك ان صوم الوقت
وهو النفل لما انعقد بالنذر واجبا بقي نفلا اما ان صوم الوقت هو النفل فلانه في غير رمضان كصوم رمضان فيه و...
الصيامات بمنزلة العوارض بدليل اشتراط التعيين المنسوب في سائر الصيامات دونه واما انه لم يبق نفلا فلما قال
الصوم واحد لا يتعدد وصفين متضادين وهو الوجوب والنفل فانهما صفتان وجوديتان متعاقبتان على موضوع
واحد وهو الصوم وقد يجعل بينهما غاية الخلاف ايضا فان الوجوب يقتضي المؤاخذة بترك الواجب والنفل عدمها واذا كانا
متضادين وقد ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة قوله فصار يعني الصوم المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا
الوجه اي من حيث مقابلة النفل وانما قيد بذلك لانه احتمل القضاء والكفارة فلم يكن واحدا من كل وجه فاذا كان واحدا
من ذلك الوجه اصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور حتى
لو نوى قبل انتصاف النهار عنه وقع عنه كما في رمضان لكنه لو صامه اي صوم الوقت وصام الوقت بطريق الانتهاء
عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين الى العبد الناذر حصل بولاية الناذر وولايته لا تعدوه الى الحلول
الى حق الشرع فتعيينه لا يعدوه فصح التعيين فيما يرجع اليه وهو ابطال مشروعية النفل فاما فيما يرجع الى حق صاحب
الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لغيره فلا فاعتبر هذا الوقت في حق احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى حق صاحب
الشرع ... الذي نذر فيه فانه لا مدخل هناك من حق الشرع فكذلك ... واعتبر النذر والتعيين
في حق النظائر ... القضاء والكفارة ... النذر لان نذره ولايته ... بالنية الا ذلك على ...
قال صاحب الكشف وايراد هذا القسم في هذا النوع مشكل لانه في بيان ما جعل الوقت معيارا وسببا وفي هذا القسم وان كان
معيارا لكنه ليس بسبب اذ السبب فيه هو النذر ... في القسم الذي يليها ولي وانما اورده في هذا النوع لشبهه بصوم
رمضان في كون الوقت معيارا وشرطا للاداء كرمضان بخلاف صوم القضاء والكفارة ولان مراده ان هذا القسم
ليس من هذا النوع ... كما ان يذكر فيه او في الذي بعده ومناسبته له بوجهين بكونه معيارا او شرطا
ولما بعده بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما يناسبه بوجهين اولى من الحاقه بما يناسبه بوجه واحد وهذا كما ترى
مسلم ان يكون قول الشيخ ومن هذا الجنس باطلا ولكن قد يعدم في تفسير قوله وعلى هذا الاصل انه كون الصوم معيارا
فقوله ومن هذا الجنس يكون اشارة الى كونه معيارا المفهوم من قوله على هذا الاصل ويذكر في وجه تخصيصه بالذكر ...
ما لعله ما ذكرنا من المناسبة بوجهين قال واما الوقت الذي جعل ... ولم يكن الوقت متعينا اه القسم الثالث مما ذكر

في اول الباب ما يكون الوقت معيارا لا سببا كالكفارات المؤقتة باوقات هي الشهر دون الكيفيات ... وكقضاء رمضان
والنذر المطلق فان الوقت فيها معيار لا يتحقق فيه صومان من جنس واحد لكنها ... وليس بسبب فان السبب
ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين او شهر رمضان الذي ... او نذر مطلق ومن حكمها اي حكم هذه الصيامات
انها من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية وكونها في ليل الامساك كما كان كصوم رمضان والنذر المعين ومن حيث انها
غير متعينة في ذلك الوقت صارت من المحتملات فاذا اطلق الامساك فيها لا يتوقف الا على صوم الوقت وهو النفل دون
هذه الواجبات لان التوقف انما يكون على الموضوعات الاصلية ليتوقف صحة اسد في ذلك رايت ... على الهيكل
المخصوص دون الانسان الشجاع لكون الاول موضوع اللفظ والثاني من محتملاته فلذلك ... فلكون هذه الواجبات
من المحتملات لا يتوقف عليها الامساك كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من العارض الذي هو محتمل الوقت
فانه اذا توقف على وجه وهو التوقف على الموضوع الاصلي وهو النفل ... الا بجعل ... وهو محتمل الوقت
وفي هذا اشارة الى الفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء في جواز تاخير النية في الاول دون الثاني ومن حكمه انه
لا فوات له لما لم يكن الوقت متعينا وعن الكرخي عن ابي يوسف انه مضيق بالحج والصحيح ما ذكرنا ذكره الشيخ في شرح
التقويم قال واما النوع الرابع الى قوله موسع يسع تاخيره اقول النوع الرابع من العبادة الموقتة هو المشكل منه
اي من الموقت على تاويل المذكور وهو حجة الاسلام واطلاق المشكل عليها مجازي اذ الاشكال في وصفه لا فيه وفسر الاشكال
بقوله وهو قوله انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت
متعين لادائه وهو احد الوجهين المذكورين في الكتاب ثم قالوا الاشكال بالنسبة الى سنين العمر فان الحج فرض العمر وهو
اشهر الحج وهي من السنة الاولى متعين على وجه لا يفضل عن الاداء وكاشهر الحج من السنين الاخر ... وذلك محتمل
في نفسه فكان تحصيلها مشكلا ولا اختلاف لاحد في الوصف الاول وهو ان اشهر الحج في كل عام صالح لادائه فانه
لو اخر عن العام الاول كان مؤديا ولم يصح للاداء لكان ... في الوصف الثاني وهو تعين اشهر الحج من العام الاول
للاداء فيختلف فيه فعند ابي يوسف ... الوصف الاول من غير نظر الى الحياة في العام القابل فلا يتم تاخيره
فصار اشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب بمنزلة وقت الصلوة ياثم بتاخيره عنه لكنه اذا ادرك العام الثاني صار
ذلك بمنزلة العام الاول ولا يصير كذلك الا بشرط الادراك وقال محمد رح لا يتعين هذا الوقت للاداء وانما وقته
العمر فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان
فان من ادرك يوما من ايام اخر وعليه شيء من قضاء رمضان لا يتعين عليه وجوب القضاء فيه لان وقت القضاء
هو العمر وانما حقق هذا النظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من حيث انه ينقطع
اداء الصوم بما قابل الليل كوقت الحج فانه ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام بخلاف وقت الصلوة لانه لا تخلل
بين اجزائه ما يمنع الاداء ولا يعرف حقيقة الحال في بعد الاشهر من العام الاول الا بمعرفة كيفية وجوب الحج انه واجب
بطريق التضيق او بطريق التوسع فقال ابو يوسف وجب مضيقا لا يسع فيه التاخير قبل ما علم انه ثابت عند ابي يوسف
مضيق كوقت الصوم وعند محمد موسعا يسع تاخيره قيل كوقت الصلوة ففيه اشكال واجيب بان كلا منهما
يقول بما يقول ... فان ابا يوسف يقول بالتضيق بطريق الاحتياط واحتج بان كلا منهما ... لا يؤدي الا بنفسه
لا من حيث انه يسقط حكمة التوسيع بالكلية ولهذا اذا حج في العام الثاني كان اداء وان محمدا يقول بالتوسيع نظرا الى ظاهر
الحال الا انه لا يحتمل التفويت فانه لو مات ولم يدرك العام الثاني كان العام الاول متعينا عنده ... ان الاشكال ...

ثالاحال مال الكرخي وجماعة الى قوله ثم قام الثاني مقام الاول والثاني مقام الاول وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا
الى الاختلاف في التضييق والتوسيع راجع لان الامر المطلق عن الوقت الموجب للاداء على الفور لامتثال وجوب الزكوة
وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المؤقتة بوقت اشارة الى ان ايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع
فقال ابو يوسف رحمه الله يوجب الاداء على الفور وقال محمد رحمه الله على التراخي فكذلك في الحج ما تعين الوقت يعني فانه يكون
الوقت متحملا فيه التراخي فلا والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور بلا خلاف وسيما وان
مسئلة الحج ليست بقياسه بل هي مسئلة مبتداة فذهب محمد رحمه الله في ذلك الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف لكنه لا يتادى في كل
عام الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج قبل تعيين فرد من افرادها وهذا التفسير يطلع على قصور
باع المعترض الا لو نوقع على حقيقته لانا اذا اعتبرنا ان كل عام فرض فيه الحج ثم حضر على ذلك سنة كان العام الثاني
نوعا من انواع اشهر الحج والثالث نوعا آخر والرابع نوعا آخر اما لا يحصى على ما عرف في موضعه واذا كان كذلك
والمطلق يتعين كصوم القضاء فان وقته النهار دون الليالي والى العبد تعيينه فلا يتعين الذي يليه الا بتعيينه
بطريق الاداء او استدل على ذلك بقوله الا ترى انه مع اداءه كان مؤديا بسواء كان في العام الاول او الثاني ولو كان الاول
متعينا لصار بالتاخير معوتا واللازم باطل لانه ادى في كل عام فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تعين الوقت شئ
بنا في الاداء في غيره كما في وقت الصلوة والصوم ولان الوقت ثبت وقتا للفعل ولو تعين للفرض لما بقي النفل
مشروعا كما في رمضان وبيان الملازمة انه لم يشرع في سنة واحدة الا حج واحد ومع جواز النفل فيه تعين انه لم يتعين
للفرض فثبت انه غير متعين الا بالاداء ومع تعينه بالاداء بقي النفل فيه مشروعا واستدل ابو يوسف رحمه الله بان اشهر
الحج من العام الاول متعينة للاداء وكل ما تعين له الوقت لا يجوز تاخيره اما الثانية فظاهرة كوقت الظهر للظهر واما الاولى
فلان الخطاب متعلق في هذه الوقت اعني اشهر الحج في العام الاول وهذا اي اشهر الحج واحد منها لم له لان المراد ثبت
الا باداك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه المدة في الاحتمال سواء
فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة لانا نعارض وهو ادراك العام الثاني بل سقط
بطريق التعارض بين دليل الادراك وهو الحيوة وبين دليل عدمه وهو الموت لا تيا والساقط بطريق التعارض
كالساقط في الحقيقة في عدم الاعتبار فبقي هذا الوقت بلا معارض وصار كوقت الظهر في التعيين فيكون التاخير
عنه تفويتا بخلاف صوم القضاء الذي شبه به محمد فان تاخيره عن اليوم الاول غير مفوت والتعارض فيه لاحتمال عدم
لان الحيوة الى اليوم الثاني غالب والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فلا يعتبر الظاهر بالنادر واذا ادرك كذلك
سقوت الايام كما كانه ادركها من عمره ولم يتعين الاول فان قيل قد ثبت انه صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة
وقد نزلت فرضيته سنة ست منها وذلك ما يدل على ان تاخيره جايز اجيب بان تاخيره صلى الله عليه وسلم كان للعذر
وهو ان الله تعالى له بامر الحروب او غيره فان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة ويلبون تلبية فيها شرك ولم يمكن
تغيير للعهد فاذا انقضت مدته بعث عليا فقرا عليهم سورة براءة ونادوا الا لا يطوفن بهذا البيت عريان وحج بنفسه
وقد قيل في الجواب ايضا ان فرضية الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وهي نزلت سنة عشر من الهجرة والتي
نزلت سنة ست وهي قوله تعالى واتموا الحج وهذا امر بالاتمام بعد الشروع فلا يثبت بتلك الفرضية وقيل
ايضا ان التاخير حرام للفوت وذلك بالشك في الحيوة وقد ارتفع ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم لعلمه انه يعيش الى ان
امر الحج ويعلم الناس مناسكه فلما ارتفع الشك في حقه عليه السلام صار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لا يتبين في حق

غيره فانه قبل الحلوف تاثيمه يشمله على الاتفاق اجيب بان الانفصال عن الواقع انا يبتني لكان ينبغي كونه فيما يتفق
الاستصحاب بان فيه قطعا ما ذكره محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة مشكل لان العاقبة
مستورة ولا يجوز بنا الامر عليها لانه لا بد في حق السائل الجاهل بالجزم من التحليل والتحريم في التاخير فيلزم منه
القول بعدم الاثم ان مات كما هو مذهب الشافعي والاثم بسبب التاخير ان لم يثبت قال ابو يوسف وذكر ابو الفضل
في اشارات الاسرار قال محمد والشافعي يحل التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد
اما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد بانه لو اخر يفوت لم يحل
له التاخير ويصير عاصيا عليه لقيام الدليل في العمر بدليل القلب وانه يعتمد عدم الادلة قيل هذا هو الصحيح وقيل في جوابه
ان معنى قول محمد يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته كقول من يقول سلام من عليه السهو يخرجه عن الصلوة بشرط ان لا يسجد
للسهو فيكون متعلقا بالشرط وحينئذ في حق السائل الجاهل بانا لا ندري كما قال ابو حنيفة في مسئلة الدهر ومحمد لا يحكم
بجواز التاخير بل علقه بعدم الفوات والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وما ذكر ابو الفضل رواية اخرى عنه
مع ان قوله فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم لا يصح على الاطلاق لانه اذا ظهرت الامارات ومع ذلك اخر حتى انقضى
ثم مات فجاءة اثم على انه يحتمل ان يكون معنى قوله يحل فيه التاخير بتقدير ان لا يفوته توفيقا بين الروايات واذا غلب
على ظنه انه اذا اخر يفوت فانه لا يحل له التاخير لانه لم يبق مشكلا اذا تغالب كالمتحقق والاختلاف في المشكل وقيل
فيه نظر لانه يلزم مما قال تسليم الاشكال لانه يلزم ان يجب في حقه بقوله لا ادري وهو عين الاشكال وما قال ان قول
ابي الفضل رواية اخرى عن محمد فليس بقوي لانه لم يذكره احد في كتابه قوله ولا يلزم ان النفل بقي مشروعا جواب
عن قول محمد انه مشروع فيه النفل في العام الاول يوجب عدم التعيين وتقريره ان ذلك ليس بلازم لانا انما اعتبرنا
التعيين احتياطا واحترازا عن الفوت وبه ذلك انما يظهر في حق الاثم فاما ان يبطل في حق الاثم فاما ان يبطل
اختيار جهة التقصير والمانع وهو اختيار النفل لكونه ترك الفرض فلا لانه لم اختار تلك الجهة كان له اختيار جهة
الترك اصلا اذ لو لم يبق له اختيار حصلت العبادة جبرا وذلك لا يجوز وهذا لو اشتغل في آخر وقت الظهر بالنفل جاز
وياثم بتاخير الظهر فكذا هذا او قوله ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني جواب عن قوله الا يرى انه متى اداه
كان مؤديا بسواء كان في العام الثاني او غيره ولو كان الاول متعينا لصار بالتاخير مفوتا لا قاضيا وتقريره انا
انما عينا العام الاول لوقوع الشك وادراك العام الثاني بالطريق التعارض بين الحيوة والممات فاذا ادركه وذهب
الشك صار الثاني متحققا فتعين وسقط حكم الاول لان الماضي لا يمكن الاداء فيه ووقع الشك في ادراك الثالث فقام الثاني
مقام الاول والثالث مقام الثاني قال ومن حكم هذا الاصل اي قوله يبطل عند التعريف بغيره اقوال اي من حكم وقت الحج
وقيل من حكم وقت المشكل والاول اولى لقوله ان وقت الحج طرفه فيكون من قبل وضع الظاهر موضع المضمر الا ترى
انه يفضل عن ادائه وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها وصفتها اي كيفية
هذه الافعال من صفة الوقوف والطواف والسعي لا بنيارها فانه لا مدخل للوقت في معرفة هذه العبادة بخلاف الصوم
فانه وقت الظهر فلا بد من غيره من جنسه كوقت الظهر وهذا اي ولكونه ظرفا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه
حجة الاسلام كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي رحمه الله لا عظم امر الحج استحسانا في الحج عن التطوع فاذا نوى
النفل وعليه حجة الاسلام الغينا بنيته ووقع عن حجة الاسلام لان الحج اشتمل على زيادة مشقة على المكلف ليس
في غيره ولهذا لم يجب في العمر الا مرة فكان وقوعه صيانة للمؤدي عن الفوت وهو واقع على المؤدي وهو اي الحجر

عن التطوع نظير حجر السفيه لان تحمل المشاق في الفطنة وانفاق الاموال واحتمال النقل وترك الفضل الزمني
مع ان الثواب في الفرض اكثر والعقاب على تركه متحقق ان لا يكون الا من السفه والتعنت يستحق الحجر في امر الدنيا
صيانة لماله ففي امر الدين والدنيا اولى واذا انتفت نية التطوع بقي اصل النية ومثله مشروع فانه يصح باطلاق النية
ويصح اصله بلا نية ممن اغمي عليه فاحرم عنه اصحابه وباحرام الرجل عن ابويه وامر من عليه بان نية النفل لما انتفت
لم يبق اصل النية كما في الصوم عندنا واجيب عن بان الصفة في هذه العبادة قد تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف
الصحة في الحج بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم
وفيه نظر لان الصحة في الحج اذا عدمت انعدم بعدمها اصل الحج وبقاء الاحرام ليس بقاء الحج فانه بقاء الشرط او بقاء بعض
الاركان لا يكون بقاء للمشروط ولا للجميع لا محالة ولكنا نقول الحجر عن هذا اي عن التطوع لعدم الاختيار وكل ما ينفي
الاختيار ينافي العبادة والحجر عن التطوع ينافي العبادة اما الاولى فلو وقع ما لم يرد وعدم وقوع ما اراد ولم يرد ما ينفي
الاختيار الا ذلك واما الثانية فلان العبادة قد لا تصح بلا اختيار وقد تعدم واهل التنافي فيه وهو العبادة ثابت وكذا في
الاخر وهو الحجر فان قيل هذا منتقض بما ذكرنا من احرام الرفقة عنه عند الاغماء فان الحج يقع عنه ولا اختيار هناك اجاب
الشيخ بقوله لكن الاختيار في كل باب بما يليق به يعني لا نسلم ان الاختيار معدوم بل هو موجود تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به
وللاحرام عندنا شرط كعقد الوضوء في الصلوة فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة انما يكون لتعيين بعضهم بعضا
عند العجز ولما قد تم عقد الرفقة فقد استعان كل منهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب
ماء السقاية فقامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف فيما هو شرط العبادة كما لو
وضاه غيره فصلى به فاما الافعال فلا بد من ان يجري على بدنه فان النيابة فيها غير جارية فلا يجوز ان يصلي احد عن احد وهذا
الذي مال اليه الشيخ قول بعض مشايخنا وتوضيحه ان النيابة انما تصح عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق العجز بسبب
الاغماء فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانه اذا احضر في المواقف كان هو الواقف واذا طاف به كان
هو الطائف فكان طاف راكبا لعذر وعن بعض مشايخنا ما فهم عنه الافعال ايضا صحيحة قال شمس الائمة وهو الاصح
الا ان الاولى ان يقف به ويطوف به ليكون اقرب لاداء ولو ادى عنه كان جائزا لانه لو يودي بالنيابة عند العجز
بالاجماع وفيه نظر لان ذكر عند الجواز قوله وجوازه عند الاطلاق جواب عن قوله فانه يصح باطلاق النية وتقريره
ان جوازه باطلاق النية ليكن باعتبار ان التعيين ساقط بل هو موجود ولكن لا بجانب ما ذكره بالبدن وانقذ حال الكلام
بل دلالة التعيين من المؤدي كما فيه وقد وصرت ان الظاهر من حال المسلم انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين
لغوا في المؤدي لا لمعنى في المؤدي بخلاف ما اذا نوى النفل فانه قد جاء صريح بخلافه فبطل به لان الدلالة لا يعارض الصريح
فان قيل هو منتقض بشهر رمضان اذا نوى النفل فيه فانه يقع عن رمضان وان كان ما يلغى الدلالة وهو الصريح
موجودا اجاب الشيخ بان الصوم فيه متعين لا مزاحم له في وقته فلذلك وقع عن رمضان لتعينه في وقته بكونه معيارا
لا لدلالة في المؤدي ولا كلام فيه وهذا كنقد البلد فانه انما يتعين لمعنى في المؤدي وهو تيسير اصابته ولا دلالة عند
التفرع بغيره ولم يذكروا بعض احرامه عن ابويه لا الذين تما كفى فيه اذ ليس ذكر بطريق ان تكون الافعال الحجة واقعة
عنهما ولسنام يسقط حجة الاسلام عنهما وكان لهان يجعل احدهما بعدما احرم عنهما وانما ذكر بطريق ان يجعل ثوابه لهما او لاحدهما
وله ذلك عند اهل السنة لان حقه فيصرفه الى حيث شاء قال في المبسوط اذا حج عن ابيه او امه حجة الاسلام بلا وصية يجزيه
ان شاء الله تعالى وتمسك فيه بالاحاديث ثم ذكر في آخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء لان لسقوط حجة الاسلام عن الميت

باداء الوارث طريقه الاستثناء لانه امر بينه وبين الله تعالى والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء وقال
واما المطلق الى قوله اشرنا اليه اقول قد سبق لنا تعريف الامر المطلق فلا حاجة الى اعادته ومن المشايخ من عرفه بقوله هو ما لم
يتعلق اداء المامور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفوته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات
وقضاء رمضان وفيه نظر لان هذا التعريف صادق على الحج اذ ادا وقضاء رمضان وقد تقدم انه ذكر من الموقت واختلف
الناس في انه هل يوجب الاداء على الفور او على التراخي وحقيقة الفور انه يجب تعجيله في اول اوقات الامكان وحقيقة التراخي
ان يكون تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره حتى لو اتى به فيه لا يكون ممتثلا فانه لم يذهب الى ذلك احد فذهب اكثر اصحابنا
واصحاب الشافعي واكثر المتكلمين الى انه يدل على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى انه على الفور وذكر ابو سهل
ان مذهب ابي يوسف على الفور خلافا لمحمد والشافعي ونقل ابي حسن مثل ابي يوسف وقال فخر الدين الرازي انه لا يفيد الفور ولا التراخي في
بل يدل على القدر المشترك فلا يحمل على احدهما الا بدليل لان صيغة الامر تدل على طلب الوجود لا الفور والتراخي في الطابع
ولا التضمن ولا الالتزام اما فيكون الفور لولا بالدليل وضعف بان معنى التراخي على ما فسرنا بيانه في الاطلاق واما الفور فقيد
ولان الفعل يدل على وجوده زمانا اقتضاء اذ بدونه لا يتصور فيثبت وجوده اقتضاء احتج القائلون بالفور بقوله
تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه يقتضي الفور حيث عوقب على ترك المبادرة وبان الامر يقتضي وجود الفعل في اول
الاوقات بدليل انه لو اتى به يسقط عنه الفرض فجواز التاخير يقتضي لوجوبها ذ الواجب لا يجوز تركه وبان ثبوت الوقت ضروري
وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة واولا وقت الامكان مراد بالاجماع فيسقط غيره وبان الثابت بالامر اعتقاد الوجوب
واداء الفعل والاول يثبت في الحال فكذا الثاني وبالقياس على النهي فان الانتهاء يثبت على الفور فكذا الائتمار واجيب عن الاول
بالتراخي بانا فرضنا هذا الامر مطلقا عن الوقت فلو كان للفور يقع من اول اوقات الامكان متعينا لم يكن مطلقا
عن الوقت هذا خلف وبان صيغة الامر لطلب الفعل فقط والفور زائد على موضوعه فالامر يقتضي زمانا اقتضاء
الافعال فتعين الاول بحكم كتعينه فيها والجواب عن الاية انا لا نسلم ان العقاب كان لكون الامر للفور بل لكونه لم ير الابتداء
بالسجود وحكمة حيث قال خلقتني من نار وصلصلة خلقته من طين وهو كفر فعوقب بسببها ولكن كان بدلالة قرينة وهي موافقة
الملائكة في ذلك الوقت وقولهم جواز التاخير يقتضي لوجوبه وردا انه انما يثبت على تقدير الوجوب بالفور كما في الواجب المضيق
واما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت عنه فان اخلى اثم واما قولهم اول اوقات الامكان
متعين لضاقته على المطلوب واما اعتقاد الوجوب على الفور فلضرورة الاستغراق لان الاعتقاد يستغرق جميع العمر في ضرورية
التحصيل بخلاف الفعل لانه غير مستغرق جميع العمر على انا نقول الاعتقاد على التوسيع في الفعل وكذلك الجواب عن القياس
فان النهي مستغرق دون الامر فان قيل لو كان التراخي لو ادى الى الامكان حكم الشرع فيمن مات بعده يكون عاصيا
ام لا والاول محال لان جواز التاخير في العصيان والثاني يفضي الى اضاعة الوجوب فالجواب انه لا يكون عاصيا
قوله يفضي الى اضاعة الوجوب قلنا ممنوع وانما يفضي ان لو فوته وليس بمجرد التاخير تفويتا لانه يتمكن من الاداء
في جزء آخر بعد تركه بعد الجزء الاول والجواب فيه يتاذر لا يصح لبناء الحكم فيه بمجرد التاخير لا يكون عاصيا لان الموت
مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه ولا يدل على بطلانه فايدة الوجوب لان اثر الواجب بالنسبة الى فعل العبد ترك
التعلق بنية ادراك استحقاق العقاب وهم يفوت شيئا وانما فات بصنع الله قوله على ما اشرنا اليه قيل هو متعلق بقوله على التراخي في
لا بقوله خلا فالكرخي فانه لم يشر الى مذهبه والاشارة قوله والذي عليه عامة مشايخنا قال ومن هذا الاصل الذي
اختلاف ومن الحاصب ابن النصري توقيت الحاصي عليه لانه لفظ وضع بمعنى معلوم على الاثرادة والنهي في اللغة المنع

ومنه النهي للفعل لمنعه عن الرذائل وفي الاصطلاح قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل ولكونه مقابلا للامر
ورد على نوعيه من التصحيح والتزييف وما ورد على تعريف الامر صيغته وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا والكراهة كقوله وذروا البيع معناه لا تبايعوا والتحقير كقوله ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تحسبن الله
غافلا والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد والى ما هو الاوثق كقوله لا
تسألوا عن اشياء الاية والشفقة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي لكنه مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق
واختلف فيها فقيل انه حقيقة في التحريم دون الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف
على ما تقدم في الامر من المزيف والمختار وموجبه وجوب الانتهاء عن المنهي عنه لانه ضد الامر وموجبه وجوب الايتمار
وذكر في المنار ان حكمه صيرورة المنهي عنه حراما فان ما وجوب الانتهاء فلكونه من حيث هو امر بضده في الحقيقة وجوب الكف
حكم الامر الثابت بالنهي اما حكم فصيرورة المنهي عنه حراما وفيه نظر لانه ما العكس وهو الظاهر من لا تفعل وكونه المنهي حراما
مقتضاه لا موجبه ولهذا قيل والله بعض القبح للمنهي عنه ضرورة حكم الناهي فان الحكم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر
الا لحسنه قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي قيل وفيه
نظر لجواز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لهم لعنة وحرمانا او تعبدا اما تحريم الحرمان فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر
وكما حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيه كما صرح بذلك بما اكرم عليه منهم ونص على ذلك
بقوله ذلك جزيناهم ببغيهم واما تحريم التعبد فكما في تحريم الصيد في حالة الاحرام والجواب انا لا ندعي في كل منهي عنه
مفسدة بل نقول ان الحكم لا ينهى الا عن القبيح والحسن والقبح شرعيان فكل ما نهى الشارع فيه فهو قبيح كما ان كل ما امر به فهو
حسن غاية ما في الباب انا لا ندرك القبح وذلك لا يوجب العدم في نفسه وقوله ذلك جزيناهم ببغيهم لا دلالة فيه على عدم
القبح وانما دلالته على ان حكمة النهي وجعله قبيحا المجازاة ببغيهم وكذا في حرمة الصيد لا دلالة على عدم قبحه سوى عدم
العلم به وهو ليس بدليل قال النهي المطلق نوعان الى قوله لاحكم لها اقول النهي المطلق وهو ما عرى عن القرينة المشعرة
بكون المنهي عنه قبيحا لعينه او لغيره نوعان نهي عن الافعال الحسية ونهي عن التصرفات الشرعية لانه لا يخلو اما ان يكون عن الافعال
التي يعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع او لا فان الاول كالزنا والقتل وشرب الخمر سمي نهيا عن الافعال الحسية لتحققها
قبل ورود الشرع وان كان الثاني كالصوم والصلاة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك كالنكاح والطلاق والعتاق سمي
نهيا عن الافعال الشرعية لتوقف تحققها على الشرع فان قيل لا نم ان البيع والاجارة ونحوهما مما يتوقف تحققها على الشرع
فان اهل الجاهلية وغيرهم يتعاطونها قبله اجيب بانهم يتعاطونها باعتبار التبادل والاستمتاع لا باعتبار كونها عقودا يترتب
عليها الاحكام وفيه نظر لبطلان الحصر حينئذ لان الافعال الحسية ايضا يتعاطونها قبل الشرع وتترتب عليها احكام بعده
فلا فرق بينهما اذ ذاك والصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يعرف الشارع فيه تجويزه في غير محل العوارض فيندفع
الاشكال فالنهي عن الافعال الحسية دليل على كونها قبيحة في انفسها بعينها اعتبارا بالاخلاق الا اذا قام الدليل على خلافه اي
كونها قبيحة لعينها كالوطي في حالة الحيض فانه منهي عنه لغيره وهو الاذى قال الله تعالى قل هو اذى ولهذا يحلل للزوج
الاول ويثبت به النسب ويكمل به المهر ويثبت به الاحصان ونحو ذلك قبحا في نفسها هو منع توليم بعض في عينها فذلك انتفى
الانبياء لتبيان والتغيير لا ولوية بان يقول ان اراد والقول قبيح في نفسه انه قبيح باعتبار النظر الى ذاته لا باعتبار
الامر خارج عنه كما يدل عليه ظاهر هذه العبارة في امثاله فلا نم انه قبيح بمجرد الزنا كيف كان قبح شرب الخمر باعتبار
صيانة عقله ولهذا لو اكره لشرب الخمر يحل له الاساغة ولو كان القبح لذاته لما حل له ذلك لان ما بالذات لا يزول بالغير وقبح
ودينه

تقربوا

الافعال

على خلاف

الفعل

القتل باعتبار الفساد في الارض وقبح الزنا باعتبار اشتباه الانساب المفضي الى الفتن وكل ذلك خارج عن حقيقتها
بالضرورة وان اراد ما غير ذلك فتم انه خلاف الظاهر بل نسبه حتى يعلم صحته وسقمه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بالقبيح في نفسه هو الباطل وهو ما لا يحكم الشرع بصحته لا اصلا ولا وصفا بدون طرو عارض من العوارض واما النهي
عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينها وغيره عن التصرفات الشرعية وهي ما تعرف الشارع فيه بتجويزه
في غير محل العوارض لتحلف فيه فعندنا يقتضي في ما علق في غير المنهي عنه لكي يكون القبح متصلا بالمنهي عنه حتى يكون
المنهي عنه مشروعا مع الاطلاق النهي اي مع كونه كاملا وعلى حقيقة وهي ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على
اختيار العبد الا ان يصير مجازا عن النسخ والنفي وقال ان قوله هذا القسم انما يقتضي قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا
اصلا عند الشافعي الا اذا قام الدليل على احد الفصلين على ما عرف ان حقيقة عندنا القبح لغيره
فلا يترك الا بدليل كالصلاة في الارض المغصوبة فان ما حملنا حقيقة حمله من محتملاته وكل ما حمله حقيقة حملناه
من محتملاته فالمسألة بصرف الى القولين وذكر الحجة في قوله على اصلاح الاصول واراد به النتيجة وبيان هذا الاصل
اي اثر هذا الاختلاف فظهر في صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيع بالشرط بانها مشروعة عندنا لا حكامها
باطلة ممنوعة عنده لا حكم لها والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه والباطل ما لا يكون مشروعا لا اصلا
ولا وصفا والصحيح ما كان مشروعا اصلا ووصفا احتج الشافعي بان النهي الحقيقي وتلك الاصل اقول احتج
الشافعي بان النهي لحقيقة كل قسم واجب لا محالة والنهي في اقتضاء القبح حقيقة فيكون العمل به واجبا اما ان العمل بحقيقة
كل قسم واجب فلان الحقيقة اصل في كل باب والعمل بالاصل واجب واما النهي في اقتضاء القبح حقيقة فبالقياس
على الامر في اقتضاء الحسن حقيقة والعمل بحقيقة الامر واجب فان الا مور به حسن لعينه الا بدليل فكذلك النهي وهنا
اي ما ذكرنا من اقتضاء النهي القبح لعينه باعتبار ان الوصف في النهي المطلق والمطلق كل شيء ينصرف الى الكامل وكذلك
التصرف الكامل في صفة القبح فيما قلنا من كونه قبحا لعينه كما في جانب الحسن فثبت انه الوجوب الاصل فوجب العمل به وفي
لا تصور ان يكون مشروعا بعد النهي فان ما يكونه مشروعا في الاصل قبحا في الوصف جعله مجازا في الاصل حقيقة
في الوصف وهذا عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل انه ثبت حكم النهي ومقتضاه فيما اضيف اليه وما اضيف
اليه هو اصل النهي لا وصفه فيثبت مقتضاه فيما يضاف اليه كما هو مقتضى الحقيقة فلو قلت الاصل لان الوصف تابع فيه ذلك
وفيما قلتم يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه وهو في الحقيقة مراد فيه للاول وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم
ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة لقوله لا محالة باطلة فانه لو كان واجبا لاشتد بالمجاز
واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله واما ثانيا فلانا لا نم ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة
من حيث اللفظ فقياسه على الامر قياس في اللغة وهو باطل على ما سنبين ان شاء الله ولئن سلم ان النهي في القبح حقيقة لكن ما ذا
بذلك القبح لعينه ام لغيره والاول ممنوع والثاني هو المطلوب قوله لان المطلوب من كل شيء ما هو الكامل منه فلنا مسلم
لو قوله والكمال في صفة القبح فيما قلنا ان القبح لعينه قلنا في الحسيات او في الشرعيات او مطلقا والاول مسلم ولكن الكلام
فيه وكل من الاخيرين ممنوع فان الكمال فيه ان يكون القبح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته كما تقدم واذا ظهر هذا بطل
الدليل اندفع التشنيع عمال واذا ثبت هذا الاصل اما قوله تضاد وهنا فاقول اي اذا ثبت ان النهي حقيقة يقتضي
القبح في محل المنهي عنه كان النهي في الافعال الشرعية المنهي عنها ليست مشروعة طريقان احدهما انه يعدم المشروع بفصل
النهي والثاني ان يعدم بحكمه والفرق بينهما ان ما كان بطريق الاقتضاء يقتضي سبق التحريم على النهي وما كان بطريق

النهي

الردع

الحكم بنفسه تامل ثم ان الطريق الاول على ما ذكر في المتن ان من ضرورة كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا لان الفعل
وان كانت توجد بمشية الله وقضائه وقدرته وحكمه كلها ليست برضاه واستدل الشيخ على هذا بقوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا اي بين واوضح ووجهه ان التوصية هو الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع
دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا اوصى به الانبياء وفيه نظر لان التمسك بها انما يستقيم ان لو كان المراد بشرع
الشرائع فاما لو كان المراد به ما اتفق عليه من الشرائع على ما يدل عليه ظاهر تفسيره بقوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا
فيه وذهب اليه اهل التفسير فليس فيه دليل على ما ادعاه وبالمعقول وهو قوله وللمشروعات درجات لكونها
فرضا وآخر مندوبا وادناها ان يكون مرضية لان الشرع استعار من الشارع لطريق يصلون به الى رضاه
فيلزم ان يكون مرضيا له وكون الفعل منهيا عنه وان كان داخلا في المشية والقضاء والحكم كالكفر وسائر
المعاصي فانها توجد بمشية الله وقضائه وحكمه لا برضاه عند اهل السنة بيانا في هذا الوصف يقع ومنع كونه مرضيا
فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا لمشروعيتها اي بالمعصية فثبت القبح سابقا على النهي ليصح النهي على ما هو مقتضى النهي
فصار كانه النهي قال حرمت عليكم هذا الفعل فصار القبح سابقا على النهي وفيه نظر لان قوله كون الفعل قبيحا ينافي
هذا الوصف ان اراد به انه ينافيه لحسب ذاته قبح ولا يصح وان اراد لحسب وصفه لم يتعين النزاع فلا بد من بيان آخر
وهذا انما يستقيم على قول بعض اصحابنا في وهو من قال باباحة الاشياء قبل الشرع واما من قال بالحرمة قبله
فلا حاجة له الى هذا البيان ويكون منع قوله ينافي معصيته ممنوع لان هذه الافعال لما كانت منهيا عنها صحيح لعينها كانت
باقية على تحريمها وكان من حكم النهي وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية بهذا موجب حقيقة
النهي وبين كون الفعل معصية وطاعة تضاد وبين كونه معصية وبين كونه مشروعا تناف لان احدهما يوجب
الاقدام عليه والآخر يوجب الانتهاء عنه والظاهر ان قوله بين كونه معصية وبين كونه مشروعا وطاعة عبارتان
عن معنى واحد وقيل مشروعا فيما اذا كان المنهي عنه من المعاملات كعقد الربا وطاعة فيما اذا كان من العبادات
والتضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش
اما التضاد بين الطاعة والمعصية فظاهر لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف
واما التنافي بين المشروعية والمعصية فلان المشروعية تقتضي جواز الاقدام عليه والمعصية تقتضي عدمه
وفي هذا الدليل نظر لان التنافي بين الشيئين انما يكون مانعا عن الجمع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين كما نحن
فيه فلا واما ان وجوب الانتهاء حكم النهي فقد تقدم الكلام فيه قال ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة لما قد تقدم الحكم
لما قلنا فقول اي ولان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وانتفاء مشروعيته لم يثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المرأة الموطوءة
على آباء الواطي وان علوا واولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن عليه بالزنا لانها
شرعت نعمة وكل ما هو نعمة لا يجوز ان يثبت بسبب حرام والزنا حرام محض فلا يثبت به حرمة المصاهرة اما انها نعمة
فلان الاصهار تلحق بها بالامهات وقد من الله علينا بها بقوله فجعله نسبا وصهرا واما ان كل ما هو نعمة لا يجوز ان يثبت
بسبب محظور فلان المناسبة بين الاسباب والمسببات لا بد منها وهو معنى ما نقل عن الشافعي ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح
امر حمدت عليه فلا يجوز ان يحمل احدهما على الآخر واما ان الزنا حرام محض فبالاجماع لحرمة الجلد والرجم واحترز بقوله محض
عن الوطي بشبهة كالوطي بالنكاح الفاسد ووطي جارية مشتركة وغيرهما فان حرمة المصاهرة تثبت فيها بالاتفاق وقيد
الحكم الشرعي بقوله هو نعمة حتى لا يلزم الاعمال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف فانها وان كانت احكاما شرعية

لكنها

لكنها ليست بنعمة وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا وصورته رجل غصب شيئا وهلك عنده وقضى القاضي بالضمان اوتراضيا
على ذلك ثبت الملك للغاصب في المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا خلافا للشافعي وغيره الاختلاف يظهر في ملك
الاكتساب وتنفيذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب وغير ذلك فعنده لا يملك الاكتساب ولا ينفذ البيع ولا كفن عليه في هذا
النوع نظر من وجهين احدهما ان كلامنا فيما كان فيه جهة القبح والحسن والقبح من جهتين وليس كذلك ما نحن فيه
وجوده انا فيهما عدم المناسبة بين الاسباب والمسببات وليس ذلك مما نحن فيه والثاني ان القبح فيهما صحيح ولا اضافة فيه
ويمكن ان يجاب عن الاول بانه اتى بذلك لبيان انه لو كان المنهي عنه مشتملا على الحسن بوجه ما جاز اضافة المشروع اليه
من تلك الجهة وعن الثاني انه اتى بالمعلل لبيان التنافي بين المشروعية والنهي لا لغير حال ولا يلزم اذا جامع المحرم
الى قوله الغلط عليهما اول هذا جواب دخل تقريره اذا جامع المحرم صار احرامه منهيا عنه مع بقائه مشروعا فقد اجتمع
جهة كونه معصية ومشروعا وتقرير الجواب ان الاحرام منهي عنه لمعنى الجماع وهو غيره فكان من قبيل النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة فلم يوجب اعدامه فانعقد لازما اما ان الاحرام منهي عنه لمعنى الجماع فلانه معرفة العبادة فلا يكون منهيا عنه
لذاته واما انه غيره فلان الجماع فعل والاحرام قول واحدهما ليس عين الآخر ولا وصفه لكنهما يوجدان معا ونص النهي
عن هذا الاحرام ثبت لمعنى في غيره متصل به مجاورا قوله ولكنه محظور جواب سؤال آخر وهو ان تعالى فيما ذكر لزم
ان لا يفسد بالجماع كالصلوة في الارض المغصوبة وتقريره ان الجماع محظورة كالكلام في الصلوة فكان مفسدا فان قيل
لما كان محظورة وجب ان لا ينعقد معه اذ الدفع اسهل من الرفع اجيب بانه محظورة بعد وجود الاحرام لا قبله لان الشيء
لا ان الشيء ما لم يوجد لا يوصف بانه له محظور فلم يكن الجماع المقارن محظورا له فلم يمنع من الانعقاد فاذا دام عليه
بعد الانعقاد فسده لانه صار من محظوراته وقوله والاحرام لازم شرعا لا يحتمل النقض باختيار العبد كالصوم والصلوة فانه
المعدة الحاج القضاء لان الخروج من الاحرام فلزمه المضي ضرورة ليخرج عنه كما شرع وكلامنا في العدم شرعيته لاجل
النهي لا فيما لا ينقطع لحناية الجاني وهي الجماع لان انقطاع الاحرام كان نوع احرام نعمة فلا يصح ان يكون الجناية وبحسب
ان العقوده على الفساد والزامه افعاله نوع معاقبة من الشرع والمواعدات في الشرع انواع فيجوز ان يكون الزام افعال
والقضاء في عهدة الاحرام لفعلها ولا اتمامه وانه اثم بها فعلها نوع معاقبة منه لارتكابه المنهي عنه فلم يبق في هذه المسئلة
على اصلنا وانه فاسد احرام مما حرام لانه لو اجاب عن المسئلة الاولى بان الاحرام فما انعقد صحيحا وهو لازم ولا يمكن الخروج
عنه الا بالاداء فلم يوثر المفسد في رفعه ضرورة وان الزمه وجب عليه القضاء لورود علمه هذه المسئلة لان الفساد فيه
مقارنة صحيح ان تعالى يمنع من الانعقاد في بينها كراب شملها وقوله ولا يلزم الطلاق الصحيح جواب سؤال تقريره انكم نعم
اجتماع المشروعية مع المنهي عنه وفي هذه المسئلة ذلك حتى كان الطلاق واقعا وموجبا لحكم شرعي وهو الفرقة وتقرير الجواب
ان ذلك بدليل وكن نفينا ما لم يكن بدليل وذلك لانه منهي عنه لغيره وهو الضرر بالمرأة لتطويل العدة فان الحيضة التي وقعت
فيها الطلاق ليست محسوبة من العدة بالاجماع المركب اما عندنا فلان الاعتداد بالاطهار واما عندكم فلئلا يتبعض مدلول الكلمة
ولهذا لم يحرم الطلاق في الحيض اذا لم يتضرر به كما في قبل الدخول او بسلب امر العدة في طهر الجماع لانها لا تدري ان الوطي
معلق فتعتد بالحمل او ليس بمعلق فتعتد بالاقراء وفيه نظر بان الحامل عنده تحيض فلا التباس حاصل وان لم يجامع في طهر الطلاق
قال ولهذا لم يكن سفر المعصية الى قوله فاعتمد حرمة سببا اقوال اي لما قلنا ان النهي ينفي المشروعية فلا يكون سفر المعصية
كسفر الآبق وقطاع الطريق وغيره لا يكون سببا للرخصة لكونه منهيا عنه والرخصة نعمة شرعت نعمة لدفع الحرج فلا يجوز ان يتعلق
بالمعصية وكذلك لا يملك الكافر مال المسلم بالاحراز بدار الحرب لان الاستيلاء على مال معصوم منهي عنه فلا يكون سببا لما هو نعمة

ويرد علينا ما ورد على مسئلتي الزنا والغصب بما يجاب به ثمة قوله ولا يلزم الظهار رجا بسؤال تقريره ان تعالى الظهار
منهي عنه وقد انعقد سببا لما هو عبادة وهو الكفارة ولغيرها والجواب ان كلامنا في نهي ورد عن تصرف موضوع لحكم
مطلوب شرعا بان النهي لا يكون سببا لمثل ذلك لعدم المناسبة ووجود التنافي بينهما واما ما وجب جزاء وعقوبة فلا بد
من حرمة سببه كالقتل عمدا فانه محظور محض صار سببا للقصاص الذي هو جزاء وعقوبة ولهذا صار الظهار
سببا للكفارة ولقائل ان يقول العقوبات المشروعة اما ان يكون مشتملة على جهة حسن اولا والثاني باطل لتعلق مصالح العامة
والخاصة بها بالاتفاق فتعين الاول ولا بد له من سبب مناسب له ملائمة بالاستقراء الا النهي اي المنهي فلا يشتمل على جهة
صالحة لسببية الحسن بالضرورة فيستوي الافعال عباديتها وعقوبتها في جواز وقوع النهي سببا قال ولنا ما احتج به
به رحمه الله الى قوله الثالث قضية والفساد قوله اذا طلق الرجل امرأته حالة الحيض او في طهر جامعها فيه وقع
عند جمهور الفقهاء خلافا للشيعة واذا طلقها ثلاثا جملة وقع عندنا خلافا للامامية واحتج محمد رحمه الله قال نهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر انهما نهى عما يتكون او لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر
وللآدمي لا تطر واشار الشيخ الى هذا بقوله اذ صيام العيد وايام التشريق منهي عنه والنهي لا يقع عما لا يتكون مراعيا
بذلك ان صوم يوم العيد مما يتكون اي يوجد شرعا اما بيانه ان صيام العيد وايام التشريق منهي عنه والنهي
لا يقع عما لا يتكون مراعيا بذلك ان صوم يوم العيد مما يتكون بقوله عم الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب
وبعال واما ان النهي لا يقع عما لا يتكون فقد بينه الشيخ بقوله ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
وكسبهم فيعتمد لتصوره اما الاول فبيانه ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فلان النهي تكليف وترك المنهي عنه
عبادة وقد لا تصح العبادة بدون الاختيار واكتفى الشيخ عن بيان هذه المقدمة بما تقدم له في آخر باب الامر واما بيان
ان كل ما يضاف الى اختيار العبد يستدعي تصوره فقد اشار اليه الشيخ بقوله ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره
فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه وهذا اما صدق فتعليله النهي واما النسخ فلاعدام المشروع وعدم الشيء
اي لعدم فعل العبد لعدم كونه مشروعا فان الامتناع عنه بناء على عدمه في نفسه شرعا لا تعلق له باختيار العبد ولهذا
لا يثاب على الامتناع عن المنسوخ فان من ترك التوجه الى بيت المقدس لا يثاب عليه وهذا ما صدق عليه النسخ وهما على
نقيض فلا يصح الجمع بين كونه منهيا عنه وبين كونه قبيحا لعينه اي ممنوعا كالنسخ في المشروعات فان قيل اذا كانا على طرفي
نقيض فكيف جعلتم النهي عن الافعال الحسية مجازا وتمنعون عن جعل النفي مجاز النهي قلنا الجواب ان المراد من التنافي
بينهما ليس جمعهما وانما المراد به التنافي فيما لم يجعل التضاد مجوز التجوز بل المجوز غيره على ما بينا وقد اظهرت التنافي
بين النهي الحقيقي والقبح لعينه لا سيما في الشرعيات فانها لا تتحقق حسية لعينها الا بدليل ونوضح هذا ما ذكرنا ان
الشرعية ما تصرف الشارع فيه بتحويلها في غير محل العوارض والتصرف فيه بالتحويل استحال قبح عينه فاذن النهي عنها نقيضه
يتعين لتصور المنهي عنه والله اعلم اشار الشيخ بقوله والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا وصفة قبح فيه وهي ثبت بالنهي مقتضى
تبعا لحكم النهي وهو طلب الاعدام والثاني تابع للاول لا محالة فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل حكمه ومقتضاه وهو النهي
وفي جعله قبيحا لعينه ذلك فيصير القبيح التابع دليلا على فساد مقتضيه ومتبوعه بعد ان كان دليلا على صحة وجود فان
الصفة دليل على قيام الموصوف بالضرورة وانما المخلص في مثل هذا ان لا يجعل واحد منهما مبطلا بالاصل في موضعه
اي بجعل النهي باقيا المشروع وبحمل الوصف بالقبح لتعذر الاصلاح وذلك ما اشار الشيخ بقوله وهو ان يجعل القبح
وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل قوله فاما في

فاما الشافعي فقد حقق المقتضى وابطل المقتضي اي جعل قبح المنهيات الشرعية لعينها فصار منفيا وابطل حقيقة
النهي وهو ضد قصده لان وجود التابع يستلزم وجود المتبوع وجعل القبح لعينه يستلزم انتفاء المتبوع وهو
النهي وذلك باطل معارضة بالمثل لشيخ الشافعي في هذا الفصل واعلم ان جواب ابي حامد عما معناه ان الموضوعات
اللغوية متعينة لصرف الاسامي اليها عند الخلو عن عرف الشرع او عارض يعارضه وقد حملت المنهيات
عن ذلك بصرف النهي في الصوم عن الصوم اللغوي لا وصفه وجواب صاحب القواطع عما معناه ان وجود
الفعل المشروع في الصوم مثلا بالامساك والنية وهو فعل العبد ويكونه صوما وعبادة وهو باطلاق الشرع
فيجب وسع العبد الامساك والنية واما صيرورته عبادة فباعتبار الشرع فلم لا يجوز ان يرجع النهي الى المقصود
حسا لا شرعا وجواب بعض اصحاب الشافعي ان الفعل عند النهي كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهي وكلها سقطا
اما الاول فلانه لو امسك حمية او لعدم اشتهاء لم يكن مرتكبا للمنهي عنه لا محالة واما الثاني فلان الكلام في النهي
عن الفعل الشرعي لا الحسي واما الثالث فلان النهي اعدام المنهي عنه من قبل المكلف في المستقبل لا في الحال وان قيل
هذا صحيح الى قوله لحدوده اولى فان قيل هذا اي الجمع بين العمل بحقيقة النهي ونفي القبح في المنهي عنه في
الافعال الحسية صحيح لانها لا تنعدم لصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية فغير ممكن لانها تعدم بقبح القبح
لما قلنا ان بين المشروعية والقبح تضادا وتنافيا فالجواب ان الجمع بينهما واقع والوقوع دليل الصحة فانا قد وجدنا
الاحرام فيفسد بصفة الفساد ويلاعدم والطلاق كذلك اذا كان في حالة الحيض فانعقد الطلاق الثلاث
يحصل به والرجعة لازمة وترتب الحكم عليه دليل المشروعية ولزوم المراجعة دليل الفساد وكذلك الصلوة فانها اذا كانت
في ارض مغصوبة وفي الاوقات المكروهة توصف بالحرمة وكذلك الصوم في يوم الشك والاستدلال به اوضح لان المحظور
في وصف الصوم وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات وهو ان يترك الاصل وهو المقتضي
في منزلته والقبح وهو المقتضى في منزلته وذلك بان لا يجعل القبح مبطلا للاصل ومحافظا لحدودها وهو ان يبقى النهي نهيا
والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما واحدا في المشروعات بلا ضرورة قال وعلى هذا الاصل تخرج الفروع الى قوله فيصير كذلك
اول امثلة ان النهي في المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها تخرج الفروع منها ان البيع بالخمر منهي عنه بوصفه وهو الثمن لان الخمر
مال غير متقوم وما كان كذلك صلح ثمنا من وجه دون وجه فكان البيع ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا اما الاول
فلان المالية انما تكون بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى في ذلك في كتابه بقوله ومنافع للناس ولهذا كانت متقومة
قبل التحريم وبالنص ثبتت حرمة تناولها ونجاسة عينها وليس من ضرورتها الغرامة المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها ضرورة
الاحتساب عنها بالنص واما الثاني فلانه بالنظر الى كونه مالا صالح وبالنظر الى كونه غير متقوم ليس بصالح وهذا خلل وقع باعتبار
ما هو كالوصف تابع وهو الثمن فان البيع مبادلة المال بالمال على وجه التراضي الا ان الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا لا يشترط
وجود الثمن ولا القدرة عليه بخلاف البيع وينفسخ البيع بهلاك المبيع لا الثمن وهذا لان المقصود من شرعية البيع الانتفاع والوصول
الى الحاجة وذلك بالمبيع دون الثمن اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد فكان البيع اصلا والثمن
تابعا له بمنزلة الوصف ولا خلل في ركن العقد ولا في محله وهو المبيع والخلل الواقع بحسب الوصف يجعل المنهي عنه فاسدا لا باطلا
وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد فان حكمه حكم بيع العبد بالخمر وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء في احد البدلين يدل على كونه
ثمنا لانها يدخل في الوسائل والاثمان بهذه الصفة كما مر وقد دخلت في هذه المسئلة في العبد فيقتضي ان يكون الخمر مبيعا فيبطل
البيع كما اذا باعها بالدراهم فقال هما سواء لان هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض فكل واحد منهما ثمن ومثمن بخلاف بيعها بالدراهم

لان الخمر نعمت فيه حسبة قوله بخلاف الميتة يعني في الشلتين فانه اذا باع الميتة بالعبد او العبد بالميتة بطل البيع لان الميتة
ليست بمال ولا متقومة فلم يصح تمليكها من كل وجه فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع والمراد من كونها غير مال بالنسبة الى دين يعاد كى
فلا مصير بعادة الكونة في اعتبارها مالا وكذلك جلد الميتة ليس بمال لا في الحال ولا في المال وان تحصل المالية عند الدباغ لصنع العبد
ولهذا اتفق العلماء على بطلان بيعه حتى لو فضح قال من يجوز بيعه لا ينعقد فلم ينعقد به لانعدام ما هو ركنه ولا سيوم لانه جزء الميتة
ولهذا اسام بطعمه بخلاف الخمر والميتة غير متقومة فكذا اجزاؤها ولهذا لم يضمن مستهلكه وقيل قوله ولا متقوم احتراز عن الذبيح
بابها ليست باموال جميعه ولكنها متقومة في العقود قال صاحب الكشف وجدت بخط شيخي ان المراد بالميتة التي ماتت حتف انفها
اما التي ماتت بالخنق والجرح في غير المذبح فالبيع ينعقد وفي الذخيرة قال ابو الحسن في الجامع ونسخه المجوسي بمنزلة الميتة عندهم ذكر الخنيق
والوقذ فانه يجوز البيع منهم عند ابي يوسف ولو هلكها ملم ضمن وليست كالميتة حتف انفها وقال محمد هي والميتة حتف انفها سواء
لان الزكوة فعل شرعي والفاعل ليس من اهله ولابي يوسف انهم يتقولون به كالخمر ونحن امرنا ببنيانا الاحكام على ما يدينون بخلاف الميتة
حتف انفها لانها ليست بمال في حق احد وهكذا ذكره في التجنيس من غير خلاف وكذلك الربوا اي بيع هو الربوا مشروع باصله غير مشروع
بوصفه اما الاول فلوجود ركنه وهو مبادلة المال بالمال على وجه التراضي في محله وهو المال المتقوم واما الثاني فلكونه منهيا
عنه لمعنى في غيره قال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا والربوا عقد فاسد وصفه مال بما ليس اخذ البدلين فصل خال عن العوض
مستحق بعقد المعاوضة وغير مشروعية باعتبار الفضل فانه يعرف بقوله تعالى آية التي هي شرط الجواز بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب
بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء والفضل وصف فلا يعدم به الاصل المشروع اي الايجاب والقبول الصادرين من الاهل
في المحل فكان فاسدا لا باطلا والشرط الفاسد هو ما لا يقتضيه العقد ولا لصاحب العاقدين او المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق نفع كبيع
العبد وشرط الخدمة مثل بيع الربوا من حيث انه فضل مستحق بعقد المعاوضة وصفه في حكم الدرهم الزائد في الربوا ونحو ما روى انه صلى الله
عليه وسلم نهى عن بيع وشرط انما هو باعتبار الفضل المستحق بالعقد الخالي عن العوض ولهذا اي ولكون النهي في المشروعات يقتضي القبح
لوصفه قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي لعدم الوصف من شهادة المحدود في القذف وهو الاداء واما اصل
الشهادة فهو باق ولهذا ينعقد النكاح بشهادته كشهادة الاعمى فيصير كذا قال ومنها صوم يوم العيد الى قوله عن محمد اذكر
اي ومن الفروع صوم يوم النحر وايام التشريق فانه مشروع عندنا باصله استحسانا قال زفر والشافعي هو وهو رواية ابن المبارك
عن ابي حنيفة انه غير مشروع فعلى ظاهر الرواية لو نذر به صح ويؤمر بالافطار والقضاء في يوم آخر ليتحقق عن المعصية ولو صام في
الايام خرج عن العهدة وجه قولهما ان الشرع سمى هذه الايام ايام الاكل والشرب بقوله فانها ايام اكل وشرب وبعال واذا تعين
المحل لاحد الضدين انتفى الضد الآخر لا محالة فكان الصوم فيها مستحيلا شرعا كما في الليل وايام الحيض فلا يصح النذر به واما ان صوم
يوم العيد وايام التشريق حسن مشروع باصله فان اصله الامساك لله تعالى وهو على وجه القربة وذلك حسن مشروع لا محالة
وهذا الامساك في وقته فيكون حسنا مشروعا ولا يحتاج شيء منها الى البيان سوى كونه في وقته وبيانه ان الشرائع تقتضي الحكمة والحكمة
في الصوم حصول التقوى اذ لا مشروع ادل منه على التقوى واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون وفيه ايضا معرفة مقدار نعمة الغنى
من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة لهم وفيه ايضا اطفاء حرارة الشهوة الداعية المنسية للعواقب وقهر النفس الامارة بالسوء لتلحق بالطاعة
ربها ثم لا بد للصوم من وقت لان الوصال متعذر وقد نعت النهار لان الليالي صرفت للسكون والاستراحة والنهار للاكتساب
وابتغاء الرزق قال الله ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله وذلك يؤدي الى الجوع والعطش
وحاجة عن الاكل والشرب بما في الحركة من التحليل الذي يستدعي البدل لبقاء الشخص فتعين النهار للصوم ليكون على خلاف العادة
وبالنظر الى هذه الحكمة لا تفاوت بين هذه الايام وغيرها فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا له واراد بجعل هذه الايام محلا له

الصاحبت ان اصله وهو الامساك لله في وقته على وجه القربة موجود وحسن لا قبح فيه وانما هو قبيح بوصفه وهو الاعراض
بالصوم عن الضيافة الموضوعة لانه معيار لا يتصور الصوم بدونه ولا فساد فيه والنهي متعلق بوصفه وهو كونه
يوم عيد فلم يبطل الطاعة المشروعة بسبب هذا الوصف معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية فصار فاسدا
ثم قوله طاعة وقربة يجوز ان يكون من ادنى وهو الطاعة ويجوز ان يكون المراد بالطاعة الفرض لان الطاعة اسم لفعل عمل
بامر وما لم يوجد فيه امر لا يسمى طاعة كذا ذكره ابو المعين في قوله قربة يراد به النفل لانه اسم لكل ما يتقرب به الى الله فصار التقدير اصل
الصوم الامساك لله تعالى فاذا وجد الامر به كصوم رمضان فهو طاعة وان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها فهو قربة
وفيما نحن فيه ان لم يتحقق الصوم على وجه الطاعة فقد تحقق على وجه القربة فكان مشروعا وقيد الاعراض بالصوم لان الاعراض
لا يحصل الا به حتى لو امسك فيه او لعدم اشتهاء وغيرها لا يحصل الاعراض لكنه غيره ولان ما يحصل به النهي غيره مجاور غير معنى
الفاسد بقوله ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه ماخوذ من الفساد من الحيوان فانه يجب به فلما اذا بقي اصله وذهب لطافته
وبيان مما صار وكذا الحال هنا اذا بقي اصله ولم يبق حسنه فانه يعني كون هذا الصوم مشروعا باصله قبيحا بوصفه
معقول وهو ان النفس اضاف الله في هذا اليوم والمساوات اي الذي يطعم الانسان فيه يحب اصله من جنس الشهوات
ولا حرج في ذلك ويجب وصفه طلب لكونه طعام ضيافة الله ووصفه بالطيب لاستواء الغني والفقير والهاشمي فيه بخلاف الصدقة
فصار ترك اي المساوات والطاعة باصله لكونه ما هو من جنس الشهوات معصية بوصفه لكونه ترك طعام الضيافة فصار مثل
البيع الفاسد حسن باصله قبيح بوصفه واعترض عليه بان النهي لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا في هذه الايام ورد عن الصوم
فصرفه الى غيره عدول عن حقيقته بلا دليل وذلك لا يجوز وبان لا نسلم ان الاعراض عن الضيافة غير الصوم بل عينه لان فعل احد الضدين
ترك لصاحبه ان لم يكن سيما للخطر كالحركة والسكون وقد طول ابو المعين في هذه الفصل وخلاصة كلامه ان المنهي عنه على الصوم
نحو المشروع الضيافة عينه وجاز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما كمن محلا من عند عامة الفقهاء فاذا دعا ان يجعل
الاعراض الذي جعله الشيخ وصفا عين الصوم وسماه صحه والجواب عن الاول ان النهي الوارد على الصوم اما ان يكون
غير الصوم اللغوي او الشرعي وليس كلاهما في الاول والثاني اما ان يكون منهيا عنه لكونه صوما بعينها ولا محل فيحمل على الاول
لانه من حيث كونه صوما عبادة فلا يجوز ان يكون من ملك الحسن منهيا عنه وذلك لا يحتاج عنه والثاني هو المطلوب وعن الثاني بان عين
الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات نهارا مع النية وهذا التصوير ان يكون قبل يوم العيد وايام التشريق وفيها وبعدها
واما الاعراض عن الضيافة فلا يكون الا فيها فاني يكون احدهما عين الآخر غاية ما في الباب ان الصوم فيها يستلزم الاعراض عنها
وبه يحصل المطلوب وقوله جاز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما كمن محلا منها بما لا فضله الشيخ فانه الجهة التي بها يكون
الصوم مشروعا هي اصله والتي يكون بها حراما هي وصفه ولهذا اي ولان الطاعة وهي الصوم تعلق معصية بها بمعنى ان النذر
به صحيح لانه نذر بالطاعة والنذر بالطاعة صحيح بالاجماع وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا واما بالاسم ذكرا وهو حال النذر
فلا معصية فعند تصور المعصية لا نذر وعند النذر لا معصية فيصح النذر وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه لو اضاف النذر الى يوم النحر لا يصح نذره ولو اضافه الى الغد والغد يوم النحر صح نذره والفرق انه صرح بالمعصية في نذره بما هو
منهي عنه وفي الكتاب الفرع لانه قال هذا وهذا كما لو قالت المرأة لله على ان اصوم يوم حيضي لا يصح النذر ولو قالت غدا وغدا
يوم حيضها صح النذر وجواب ظاهر الرواية عنه ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان الطهارة عنها
شرط لادائه فلا ينعقد النذر بصوم لا يتبع مع ما ينافي للاداء يصح لانه لا يصح الامن الاهل كالرجل يقول لله علي ان اصوم يوما
اكلت فيه ولهذا اي ولكون الصوم معصية بوصفه او يكون وصفه المعصية متصلا به فعلا وهو اولى يعرف بالتامل

قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية وما اتصل بالمعصية وجب قطعه شرعا وما وجب قطعه شرعا لا يجب على القاطع شي لانه بامر صاحب الحق فصار مضافا اليه فبرى العبد عن عهدته القطع او عهدة ما شرع فيه كمن ذبح غيره باذنه في ماله فاتلفه فانه لا يضمن وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يلزم القضا بالشروع وذكر في المبسوط ان عند محمد عليه القضا لان الشروع كالنذر ولما الشروع في الاوقات المكروهة قال ومنها ان الصلوة الى قوله وقت النذر اقول ان ومن الفروع الصلوة عند طلوع الشمس والدلوك اي الزوال والغروب فانها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها من القيام والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والوقت صحيح باصله لكونه كساير الاوقات صالح لظرفيته العبادة قال صلى الله عليه وسلم الصلوة خير موضوع من غير تفصيل لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاءت به السنة انه صلى الله عليه وسلم سيل عن الصلوة بعد صلوة الصبح قال صل صلوة الصبح اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار وفي حديث آخر انه عم نهى عن الصلوة عند قائمة وقال فانها تطلع بين قرني الشيطان فان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد والها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت تعبد في هذه الاوقات وذكر في المبسوط ان قرن الشي قوته وقوة الشيطان في هذه الاوقات لانه يزينها لعبدتها ان يسجدوا لها فيها والنسبة للمبالغة قيل لما كان الشيطان يزينها فيها وجب ان يستحق الصلوة فيها رغما له ورد التزيين واحيب بان النسبة كافيه في الكراهة كما في كراهة الوقوف في بطن عرنة ووادي محسر فان قيل لما كان كذلك ثبت الشروع في الصلوة فيها وصوم الايام الخمسة فكانت الصلوة فيها فاسدة كالصوم اجاب الشيخ بقوله الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لكونه ظرفا لها لا معيارا فلا يوثر بالنقص وكذا في الصوم فان قيل لما كان ظرفا وجب ان لا يوثر في النقصان الفساد في فساد الظرف لا يوثر في فساد المظروف كالصلوة في الارض المغصوبة وانتم تقولون بنقصانها اجاب الشيخ بقوله وهو سببها يعني اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا بل لانه سببها وفساده يوثر في فساد المسبب الا انه لما كان ظرفا وله تكن وصفا اثر في النقصان وفائدة النقصان تظهر في عدم تادية الكامل به لان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وفائدة عدم الفساد تظهر في الضمان بالشروع بخلاف الصوم فانه يقوم بالوقت ويعرف به لكونه معيارا فاذا ادا الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع في ظاهر الرواية كما تقدم واما الصلوة في الارض المغصوبة فان النهي عنها متعلق بالنهي فلم يوثر في الفساد ولا في النقصان وكذلك البيع وقت النداء اما في الصلوة فلان النهي متعلق بشغل ارض الغير واما في البيع وقت النداء فبترك السعي وهما امران منفصلان عن الصلوة والبيع لان الصلوة توجد بدون الشغل والشغل يوجد بدون الصلوة والبيع يوجد بدون الترك بان تبايعا في الطريق ويوجد ترك السعي بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاور فثبت الكراهة لا الفساد وههنا بحث من وجهين الاول ان هذا الكلام انما يستقيم على تقدير ان يكون الوقت سببا للنفل لانه كلامنا فيه والنفل ليس بموقت ولا مامور به والثاني ان النقصان لا ينافي الجواز كالكراهية دليل من ترك بعض الواجبات اوقضاها تخرج عن العهدة فينبغي ان يتادى بها الكامل كالصلوة في الارض المغصوبة واجيب عن الاول بالسلام ان الوقت سبب للنفل وذكر في ذلك وجهان اما الاول فما ذكره في الميزان ان ادراك كل زمان نعمة تستدعي شكرا وكان سبب ان الاشتغال بالشكر لان الله رخص بالايجاب في النفل فاذا النذر الحشرع فقد اتى بما هو الفرض والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض لحق النفل بها فجعل الوقت سببا لها لانه يجب بفعل العبد والشروع او النذر والحاب العبد معتبر بالحاب الشرع والوقت سبب فيما يوجبه الشرع فكذلك فيما اوجبه العبد بدليل انه كره في النفل في الوقت المكروه اقتدى وجب القضا لا في وقت مكروه كما في الواجب بايجاب الشرع وعن الثاني ان النقصان

انما لا يمنع عن الجواز اذا كان فيما لم يدخل تحت الامر لعدم الاخلال بالمامور به واما اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا فلانم عدم المنع فانه يخل بالمامور به والوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلايل القطعية فيكون النقصان فيه يمنع الجواز كوجوب التعين في رقبة كفارة اليمين فاما واجباتها فلم يدخل تحت الامر لثبوتها باخبار الاحاد التي لا تزاد بها على الكتاب لانها توجب العمل لا العلم فوتها لا يوثر في منع الجواز كعدم اشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين اذ المامور به كامل اصلا ووصفا قيل لانم ان المامور به كامل وصفا عند فوات الايمان واجيب بان صفة الايمان ثابتة بخبر الواحد او بالقياس فلا يكون داخلا تحت الامر قال وهذا اي لو بيع الحر الا قوله عن النهي اول هذا جواب نقض يرد على ما ذكره تقريره لو كان ما ذكرتم من الدليل صحيحا لجاز بيع الحر وبيع المضامين والملاقيح وهو ما تضمنه اصلاب الابا جمع مضمونة وهو ما ضمنه الشي بمعنى تضمنه والملاقيح وهي ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح وملقوحة من لقحت اذا حبلت وبيع الحر ليس الا باطلا لكون النهي فيها عن التصرفات الشرعية فيكون مفيدا للملك بالقبض واللازم باطل لانكم ما تقولون به فالملزوم مثله وتقرير الجواب بهذا اي ابقاء المشروعية بعد النهي يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله وكل بيع اضيف الى غير محله باطل فهذا البيع باطل اما الاولى فلان البيع مبادلة المال بالمال والحر ليس بمال وكذلك ما في الصلب لانه غير موجود والمعدوم غير محل للبيع واما الثانية فلان المحل شرط وعدم الشرط مستلزم عدم المشروط واذا كان باطلا فهو منسوخ فصار النهي مجازا عن النفي وهذه استعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة وهي انهما في معنى الرفع فان احدهما يرفع الاصل والآخر الوصف ولان كلا واحد منهما للاعدام كله بعدم ولهذا صحت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وليس كلامنا في نفس الاستعارة فانها جائزة بلا خلاف وانما الخلاف في حكم صحة التصرفات الشرعية على ما مر وكذلك اي كبيع الحر وغيره صوم الليالي فان النهي الوارد بقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم الوصال مجاز عن النفي لعدم محلية الليل للصيام لان الوصال وهو ان يواصل الايام بالليالي بالصوم غير مشروع بحسب اصله اذ الشرع لم يجعل الليل وقتا للصوم قال الله تعالى كلوا واشربوا وليس بمكن لان الادمي بلا اكل لا يعيش عادة فلا بد من ان تعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر والنهار هو المتعين ايضا لشهوة البطن غالبا لان الحركة المحوجة الى الاكل والشرب فيه فتعين للصوم تحقيقا للابتلاء دينا للعبادة على مخالفة العادة والعادة في الاكل والشرب النهار فان قيل الجماع يوجد في الليالي وهو احد المفطرات اجيب بان شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا تعتبر بعد ما او لا يلزم النكاح بغير شهود الى قوله متعارض البتة اقول هذا جواب بمعارضته تقريره ان ما قال ما ذكرتم وان دل على ثبوت ما ذكرتم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود مجاز عن النفي كما في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق والنهي يقتضي المشروعية عندكم ولا نكاح مشروعا بلا شهود اصلا فدل على ان النهي لا يقتضي المشروعية اما كونه مجازا عن النهي فلئلا يلزم الخلف في كلام الشارع لانه قد يوجد حسا بلا شهود واما انه لا نكاح بلا شهود اصلا فلانه لا ينعقد اصلا بالاتفاق بيننا وبينكم وتقرير الجواب ان ذلك غير لازم لانه نفي لكونه اخبارا عن عدم كما في قوله تعالى صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهارة فوجب انتفاء المشروعية ضرورة صدق الخبر ولزوم الخلف ممنوع لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا لما سقط ولما ثبت النسب ولما وجبت العدة والمهر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ما لا يكون مشروعا اصلا لا يكون سببا للمشروع اجاب الشيخ بان ثبوت هذه الاشيا لشبهة العقد وهو وجود صورته في محله لا لانعقاد والشبهة ما يشبه

الثابت وليس بثابت ومنها كذلك قوله ولان النكاح جواب آخر وتقريره النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل
وكل ما كان كذلك لا يجتمع مع الحرمة فالنكاح لا يجتمع مع الحرمة اما الاولى فلان الاصل فيه عدم المشروعية لكونه استيلاء
على الحرة واسترقاقا لها حكما بلا جنايته وانما شرع ضرورة بقاء النسل اذ الوطء على وجه السفاح بداعية الشهوة
يوجب الفساد فشرع النكاح ضرورة الحل ولهذا سمي ملك النكاح ولا يظهر اثره في غيره حتى بقيت الحرة مالكة لاجزائها
ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او احرقت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجرة والعقر
لها واما الثانية فلان الجمع بينهما جمع بين المتنافيين فثبت ان النكاح لا يجتمع مع الحرمة ومن قضية النهي التحريم فينعدم الحل
بقضية ثبت بمقتضى النهي ومن ضرورة عدمه خروج النكاح عن كونه مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها
لا لذواتها فان قيل يلزمكم انعقاد النكاح مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض اجيب بانه
انما انعقد في هذه الصور لظهور اثره بعد زوال هذه العوارض لانها تزول لا محالة فاما فيما نحن فيه فالحرمة
ثابتة ولا غاية لها لتمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا فائدة في الانعقاد اصلا بخلاف البيع فانه وضع لملك
العين والتحريم لا يضاده لان التضاد ان يكون بين الصفات واما الحل فانه وان كان يضاد التحريم لكنه في البيع
تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد والبهائم وملك الحل فان قيل
هذا يشير الى ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لعينه انه لم يمنع عن ذلك مانع وهو تخصيص العلة والشيخ لا يجوزه
فالجواب عن ذلك مخلص سنذكره ان شاء الله وكذلك كان نكاح بغير شهود ونكاح المحارم فانه منفي لعدم محله
ولهذا النهي الوارد في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء مستعار للنفي وقد تقدم وجه ذلك قال واما استيلاء
اهل الحرب الى قوله في حكم الدنيا اقول لما فرغ عن الجواب عما يرد على الاصل المختلف فيه شرع في الجواب عما يرد على الاصل
المتفق عليه وهو ان النهي في الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية فقال واما استيلاء الكفار وتقريره ان الاستيلاء
فعل حسي والنهي عنه يوجب قبحا لعينه فينتفي مشروعيته وقد جعلتموه سببا للملك وهو نعمة ولا بد لها من سبب مشروع
رعاية للتناسب وتقرير الجواب ان النهي عن الحسيات يوجب القبح لعينه اذا لم يدل دليل على خلافه وقد دل ان النهي عن الاستيلاء
لم يكن لذاته بدليل انهم لو استولوا على مال مباح من دارنا كالصيد مثلا ملكوه بالاجماع فثبت انه منهي لغيره وهو
عصمة المحل والعصمة ثابتة في حقنا دون اهل الحرب لان ثبوتها بالخطاب وهو معدوم في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ
فكان استيلاؤهم على اموالنا كاستيلائهم على الصيد فيملكونه فان قيل يلزم على هذا استيلاؤهم على ارقائنا
فانهم يعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فالجواب ان مدار المسألة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة
والعصمة في الرقيق متأكدة بالحرمة المتأكدة بالاسلام فلا تحتمل السقوط قوله ولان العصمة جواب آخر وتقريره
سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق الجميع الا انها تنتهي بانتهاء سببها وهو الاحراز فاذا انتهى الاحراز انتهى
العصمة الثابتة به اما ان العصمة سببها الاحراز فلان العصمة عبارة عن كون الشيء حرام التعرض لحق الشرع او العبد
وهي تثبت بالاحراز واما انها تنتهي بانتهاء سببها فلان الحكم ينتهي بانتهاء السبب لا محالة كما تنتهي عصمة النفس بانتهاء
الاسلام والاحراز يتحقق اما باليد على الشيء بان كان في تصرفه او حكما بان كان في دار الاسلام وقد انتهى كلاهما
باحرازهم المال حوزه بدارهم فتنتهي العصمة الثابتة واذا انتفت العصمة سقط النهي في حكم الدنيا فلم يبق الاستيلاء
محظورا لابتنائه على عصمة المحل ولا يلزم احراز رقابنا وعدم تملكهم اياها لان قابلية المحل شرط لعلية العلة وارقاؤنا
لا تقبل سقوط العصمة كما مر فان قيل لو كان قابلية المحل شرطا لكان الاستيلاء على اموالنا باطلا واللازم حق

لما ذكرنا

لما ذكرنا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ابتداء الاستيلاء انما يرد على مال معصوم وهو ليس بمحل له فيلغو لعدم
مصادفته محله في الابتداء والعصمة تعود كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في يده وجب
الضمان وهي آثار عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاستيلاء لم يلاق محله فالجواب ان ما يرجع الى المحل
في الابتداء والبقاء سواء كما في لبس الخف في حق المسح فلو انعقد فصار كانه استولى ابتداء على مال غير معصوم
في دارهم فان قيل لما كان الابتداء والبقاء سواء في الابتداء كان الاستيلاء على مال معصوم فكذا في البقاء
اجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه اضعف وجوه العلل كما سنذكره ان شاء الله وكذلك
نقول في صيد الحرم انه يملك بعد الاخراج حتى جاز بيعه نص عليه في الجامع ولو كان حقا الا انه يجب ارساله فلو لم يرسله
وجب الجزاء تعظيما للحرم قال واما الملك بالغصب الى قوله وهذا جواب اقول ذهب المتقدمون من مشايخنا الى ان
الملك للغاصب في المغصوب بتقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد قيل وهو غلط
لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب فيه ولهذا يصح بيع الغاصب وسلم الكسب وقال بعض المتأخرين السبب
هو الغصب عند اداء الضمان قيل وهذا غير صحيح فان الملك لا يثبت للغاصب عند الاداء حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد
فلو كان الغصب هو السبب للملك لزاد ابو المنفصلة والمتصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة ومع هذا في هذه
العبارة سعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح ان يكون سببا للملك فالاسلم ان يقال الغصب سبب لرد
العين والقيمة عند الهلاك بطريق الجبر مقصودا بالغصب ثم ثبت الملك شرطا لحكم شرعي وهو الضمان فان الضمان
متوقف على الملك لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فلا ضمان مشروعا مع بقاء الاصل على ملكه
اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الجبر يعتمد الفوات عن ملكه فثبت انه كان شرطا للضمان وشرط الحكم
تابع له لانه يثبت لتصحيحه لا مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة فيكون
حسنا لحسنه وانما قلنا ان الملك لو كان مقصودا به اي بالغصب قيل وحقيقته لكان في راجعة الى الضمان يجب بمقابلة العين عندنا
ولمقابلة اليد عند الشافعي وهو قول الكافي يقضي بالضمان في المدبر المغصوب ووجوب ضمانه بمقابلة اليد بالاتفاق لحصول الاحتباس
الا ان الملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل ودليلنا في ذلك قوله عليه السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها
الاسارى امرهم بالتصدق قربا والتصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه ملكه فانه تعذر حفظه عليه
عنه وان الضمان يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود المالك عين الدراهم لا امتلاء يده وكيف يقول ان الضمان بالاصالة في المغصوب
عليه بالاجماع حتى وجب رده الى ملكه ووجوب المثل او القيمة خلف عنه فلا يقول عنه الا ما ذكره الخصم الا عند العجز كما لا يقضى
بالقيمة الا عند العجز عن رد المغصوب وما قلنا اولى مما قاله الخصم لانه بدل عما هو متقوم عند الاهانة والخصم جعله بدلا
عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا نظير له في الشرع فان قيل هذا بدل خلافة كالتيمم مع الوضوء بدليل اشتراط عدم
الاصل وفي بدل الخلافة القدرة على الاصل تسقط الخلف كالقدرة على الماء فانها تبطل جواز التيمم ولهذا اذا عاد العبد الآبق من صاحب
جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يبطل اعتبار الخلف ولم يسقط فالجواب ان القدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف
تسقط الخلف وهنا القدرة انما حصلت بعد حصول المقصود بالخلف وهو الحكم بازالته عن الملك حالة النقصان احترازا عن اجتماع
البدل والمبدل في ملك واحد فلا يبطل الخلف كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء لم يجب الاعادة فان قيل لو كان الملك للغاصب شرطا للضمان
لما لزم الضمان في غصب المدبر واللازم باطل لوجوب الضمان فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط
والمدبر ليس بقابل للانتقال من ملك الى ملك فانتفى الملك الذي هو شرط فينتفي اجاب الشيخ عن ذلك بوجهين احدهما ما يشير اليه المدعي وهو ان

يقول

شرط الضمان اما الزوال او الملك والملك وقد قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا لشرط المشروع وهو
الضمان لكن لا يدخل في ملك المشتري اي الغاصب وسماه مشتريا لانه كالمشتري عند اداء الضمان صيانة لحقه اي حق المدبر
والثاني ان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفائت والفائت فيه هو اليد دون الرقبة وهذا اي هذا الطريق وهو جعل
المال مقابلا باليد طريق جائز في الشرع كما في القتل الخطا ولكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز والضرورة
فالطريق الاول وهو جعل المال مقابلا بالعين طريق واجب اي ثابت متعين لا يجوز العدول عنه بلا ضرورة وهذا اي جعله
مقابلا بفوت اليد طريق جائز يجوز المصير اليه عند العجز والضرورة كالمجاز مع الحقيقة وهذا الجواب قريب من الاول باعتبار
العدول من اشتراط الملك الى اشتراط الزوال قال واما الزنا فلا يوجب لما قوله حرمة المصاهرة اولا واما الجواب عن الزنا
بحرمة المصاهرة فنقول ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة بنفسه اي من حيث الزنا اصلا لما مر ان الحرام لا يكون سببا للنعمة وانما
الزنا سبب للماء والماء سبب وجود الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات يعني حرمة اباء الواطئ وابنائه على المرأة
وحرمة امها وبناتها على الرجل ولا عصيان ولا عدوان في الولد بالنظر الى حق الله ولا عدوان فيه بالنظر الى حق
العبد ولانه مخلوق بصنع الله ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق جميع كرامات البشر كالاولاد الراشدة وحينئذ لا مانع من كونه سببا
للحرمات المذكورة كما انه لا مانع عن كون النطفة ولد الرشدة بالكسر سببا لها فانما فيه ليس باعتبار ملك النكاح بل باعتبار
انه ماء الرجل مختلطا بماء المرأة يتولد منه الولد قال الله تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه امشاج نكرة المسيم
وهو ما اختلط من ماء الرجل بماء المرأة فيثبت البعضية بين الولد والواطئ والموطوءة واليه اشار الشيخ عمر رضي الله عنه
في المنع عن بيع امهات الاولاد بقوله تبيعوهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماكم بدمائهن ثم تثبت حكم البعضية
بين الموطوءة وامها وبناتها والبعضية بين الواطئ وابائه وابنائه لذلك الولد لانه بعضهما ثم يتعدى منه حرمة اباء
الواطئ وابنائه الى المرأة وحرمة امها وبناتها الى الرجل لضرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة الولد
لان جزءه صار جزءا منها وجزءها جزءا منه لان الولد يضاف الى كل واحد منهما بكماله فثبت ان الولد هو الاصل في هذه
الحرمة الا انه الموقوف على حقيقة العلوق متعذر لكونه امرا مبطنا فاقيم السبب الظاهر وهو الوطء مقام الولد وجعل
كالحاصل منه تقديرا واعتبارا او كان الوطء الحلال مفضيا الى الولد فالحرام كذلك بلا تفاوت بالضرورة والمنازع
مكابر فكما لا يتعدى من الوطء الحلال الا الى طرفيه اي طرفيه وهو الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة
وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام ولا يتعدى الى الاطراف بالابوية
والاجداد والجدات لان بنت الموطوءة لا تحرم على ابن الواطئ ولا اسبابه اي اسباب الولد كالنكاح والوطء والتقبيل
والمس بشهوة والنظر الى الفرج حلالا فالثابت فكذا في الوطء الحرام فان قيل فعلى هذا كان الواجب ان تثبت الحرمة
بين الواطئ والموطوءة لكان الاستمتاع بالحرام بقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ولقوله
صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون اجيب بان ذلك كان واجبا لكن تركناه في حقهما ضرورة النسل كما سقطت حقيقة
البعضية في حق آدم عليه السلام حتى طلب له حواء للضرورة فثبت ان حرمة المصاهرة انما تثبت بالزنا لقيام الوطء مقام الولد
وما يقام لقيامه مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل به الاصل من غير نظر الى الاوصاف نفسه الا ترى
ان التراب لما قام مقام الماء في التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي هو تلويث
فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة وهو الولد فان قيل ما
ما ذكرتم امر ثابت بالراي فلا يعارض ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عمن غشي ام امرأته هل تحرم عليه

امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال ومثله نقل عن عائشة رضي الله عنها فالجواب ان ذلك موقوف فيحتمل
ان يكون مذهبا لهما ولئن كان مرفوعا فمعناه لا يجعل الحرام محرما للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف
بالحرمة على انه غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم في ماء قليل وكوطء الاب
جارية ابنه وما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ولد الزنا شر الثلثة فذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا
قد يكون اصلح من ولد الرشدة ومنفعته للناس اكثر ومذهبنا في هذه المسئلة مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس
وابي وعمران بن الحصين ومشروح في كتاب الاسرار والطريقة البرغرية ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
قال واما سفر المعصية فغير منهي الى قوله ملحق به وصفا اقول سفر المعصية غير منهي عنه بعينه لانه من حيث
انه خروج مديد من مكان الى مكان مباح وكل ما هو مباح فمن حيث كونه مباحا لا يكون معصية وانما العصيان في فعل قطع الطريق
والتمرد على المولى ان كان الساعي عبدا آبقا وهو مجاور له منفك عنه ولهذا لو قصد ذلك المكان بلا بغي ولا تمرد لكان
مسافرا ولو قصد البغي او التمرد بدون قصد المكان البعيد لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذا لو تبدل قصده
بقصد الحج او لحقه الاذن من مولاه خرج عن العصيان ولم يتغير سفره فتبين ان المعصية مجاورة لسفره لا ذاته
فصار كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخص قوله ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية
يوجب قبحا في غيرها للافعال الحسية حتى يوجب قبحا في عينها لان القول بكمال القبح الذي هو مقتضى النهي في الحسي مع كمال القصور
وهو تصور الوجود من العبد لتحقق الابتلاء ممكن على ما قلنا قبل هذا قوله والنهي في صفة القبح يعني ان النهي في صفة القبح
ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن كما عنينا للمقابلة ما قبح لعينه وضعا وهو قسمان ما لا يعقل السقوط كالكفر وهو في مقابلة
الايمان وما يعقل السقوط كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحة كما ورد الاثر
بذلك وهو في مقابلة الصلوة وما قبح لعينه شرعا ملحق بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح والصلوة بغير طهارة
لان البيع مشروع لتمليك المال كان في غير المال باطلا والحر غير مال ولذا صح ان تخلق الحيوان فصار بيعه عبثا
وكذا الصلوة لما قدرت اهلية العبد لها حال عدم الطهارة صار فعله مع الحدث عبثا من وجه لصدوره من غير
اهله كالكلام الطائر والمجنون فالحقناه بالقبيح وضعا لعدم الاهلية والمحلية وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج
وما قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلوة في ارض مغصوبة وهذا في مقابلة السعي والطهارة وما قبح لمعنى في غيره
وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والنهي عن الافعال
الحسية يقع على القسم الاول كما مر وعن الامور الشرعية في بعض النسخ الشرعية على هذا القسم مطلقة قلنا انه ملحق به وصفا
وفيه اشكال لان القسم الذي هو ملحق به وصفا مثل له بالبيع الفاسد وصوم يوم النحر وقد ذكر قبل هذا ان ذلك
نعد الفساد والقسم الذي قبله كالصلوة في ارض مغصوبة النهي فيه بمعنى عن الافعال الشرعية ولم يقع على الملحق به وصفا
وقد ذكر قبل هذا انه لا يقبل الفساد واعلم اني اذكر لك في هذا الموضع ما وصل الي من الكتب وغيرها وما سنح لي فيه تحقيقا
ما ضعفا ودفع ما ذكره قيل ان المعنى الموجب للقبح في القسم الملحق لما كان بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به فاوجب
فساد المشروع وفي القسم الذي قبله لما كان المعنى مجاورا يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع حتى انعقد البيع وقت النداء
موجبا للملك من غير توقف على القبض لكنه يكون مكروها والوطء في حالة الحيض محللا للزوج الاول ويصير محصنا
ويحرم ان زنا بعده ويحد قاذفه فلا يكون الحكم ثابتا بالعذر دليله وفيه بحث من وجوه الاول ان القبح في ذلك ان كان لسريانا
هل لا الحق صحة بالقبيح لعينه فان القبح لما كان باعتبار الوقت وهو داخل في الصوم كان الواجب ان لم يكن قبيحا لعينه

ثانه القبح لما كان باعتبار الوقت وهو داخل في الصوم كان الواجب ان لم يكن قبيحا لعينه ان يكون ملحقا به لكنا
قولهم اوجب بنا والمشروع ان ارادوا به عدم الجواز فممنوع لان صوم يوم النحر لمن نذر فيه يجوز ويكره وان ارادوا
به الجواز مع الكراهة لم يبق بين القسمين فرق الثالث ان قولهم يكون مكروها ان ارادوا به كراهة التحريم يكون
صفا لامر الملحق به وصفا والفرض انه دونه هذا خلف وان ارادوا به التنزيه لزم ان لا يكون مستحل وطي الحايض
كافرا واللازم باطل لان المنصوص عليه خلافه بيان الملازمة ان مستحل المكروه لا يكون كافرا والجواب عن الاول
ان القبح لو كان لذات الوقت لزم ما ذكرتم ولكنه باعتبار متصل بالوقت وهو معنى الضيافة فلم يلحق بالقبيح لعينه واما السؤال
عن ا عنده السؤالين الآخرين فنقول ولعله ان نقول لجاز ان يكون المراد من الفساد هو الجواز مع الكراهة لتكون
دليلا يرد صوم يوم النحر نقضا قوله لم يبق بين القسمين فرق قلنا فرق من هذا الوجه وكذا المراد بالكراهة في القسم
الاخير كراهة التنزيه قوله لزم ان لا يكون مستحل وطي الحايض كافرا قلنا ذلك بالاجماع فان قيل فعلى هذا
لا يكون الحكم ثابتا بعد دليله فلذا ثم فان قبح القسمين بالنظر الى كونه بالغير يوجب الكراهة ولا عبرة للجهة الزايلة
على ذلك كما ان القبح لعينه يفيد التحريم بتسميته من غير لعل الكون احدهما وصفا والآخر شرعا وعلى هذا حصل الجواب
من الاشكال الوارد على قوله وعن الامور الشرعية تقع على القسم الذي جعلنا الملحق به وصفا بان يكون المراد
ما قبح لغيره من غير اعتبار الجهة الزايلة ويكون تنزيها وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره وخص الملحق به وصفا
بالذكر لكونه اكثر واشهر هذا ما سنح لي في هذا الموضع وجهد المقل دموعه والله اعلم قال باب معرفة احكام العموم
الى قوله بعيد القسم اقول لما فرغ من بيان احكام الخاص بانواعه شرع في بيان حكم العام وقدم الخاص لكونه ابعد
عن الاحتمال من العام ولانه جزء العام والجزء مقدم وهو كلو وقيل لان حكمه قطع بالاتفاق بيننا وبين الشافعي
والعام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله وقد فسرنا القطع واليقين في باب الخاص
الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا وقوله العام يوجب يشير الى الحنفية الجميع ذكرا امرا كان او نهيا وخبرا الا اذا لم يكن
الحل قابلا كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار الاية فانه يجب التوقف لان يتبين المراد ولا يعمل به لتعذر الامتثال وفيه
خلاف الشافعي واستدل الشيخ على ان هذا الحكم هو المذهب عندنا بما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله قال الخاص لا يقضي
على العام اي لا يترجح منقول لمن قضي عليه اذا حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز نسخ الخاص بالعام ح
مثل حديث العرنيين في ابوال ما يؤكل لحمه وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم
فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها
ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث النبي عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوي رايت بعضهم يلدم الارض بفيه من شدة
العطش وعرينة واطراف عرفات وتصغيرها سميت عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون وحذفت ياء التصغير
عند النسبة اليها لان ياء فعيلة تحذف عند النسبة كما في جهني في جهينة وهذا خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله صلى الله
عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام لانه محلى بلام الجنس فيتناول الابوال كلها
ولو لم يكن العام مثل الخاص لما نسخ الاول به لما اذ من شرطه المماثلة لا يقال انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول
لانه ثبت تقدمه بالمثلة التي تضمنها وقد نسخت بالاتفاق لانها كانت في مدة الاسلام فدل انه ناسخ على تقدمه
ولقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لا نسلم ان الحديث عام قوله لانه محلى بلام الجنس قلنا والانواع كلها لم لا يجوز ان يكون

للجمع

في الخارج م

للجمعه او للعهد ويكون المراد بول ما لا يؤكل لحمه عملا بالدليلين والجواب عن الاول ان الحقيقة انما توجد في ضمن
الاشخاص فان كانت تمام الافراد ثبت المطلوب وان كانت بعضها لا يكون الالف واللام للجمعه بل للعهد
والفرض انه للجمعه هذا خلف وعن الثاني بسبب ورود الحديث وهو ما ورد في قضية سعد بن معاذ رضي الله
عنه انه حين مات وشيعت الناس جنازته نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشي على رؤس اصابعه
من زحامهم فلما وضعوه في الارض ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا
البول الحديث وكان رجلا كثير الابل ولم يكن يتقي ابوالها وهذا دليل على ان المراد من البول ليس ما لا يؤكل لحمه
فان قيل الاعتبار للفظ لا للسبب واللفظ يحتمل ذلك لا محالة فالجواب ان ذلك احتمال لم ينشأ بدليل فلا يكون مرادا
والنظر الى اللفظ باعتبار عدم تقييده بشيء من الابوال يفيد المطلوب لتقاربه على العموم واذا ثبت انه ليس للجمعه ولا للعهد
وهو محرم يحمل على الجنس الى البيان النسخ كما سبق تقريره قوله ومثل قوله دليل آخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة خاص في مقدار معين نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر
وهو عام وهذا لان الخاص والعام اذا وردا في حادثة ولم يعرف تاريخهما يجعل العام متاخرا للاحتياط وفيما
نحن كذلك قيل لا ثم ان ابا حنيفة رحمه الله يقول بالنسخ فانه ذكر في المبسوط والمراد من الصدقة في قوله ليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دونها اذا بلغت قيمته نصابا وابو حنيفة رحمه الله يأول الصدقة
بزكوة التجارة فانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة خمسة اوسق مايتا درهم فلم يكن قوله ما سقته السماء ناسخا
واجيب بان الكتاب والسنة قد يكون لهما ضرب من الترجيح فعلى طريق النسخ يكون حجة لمن تمسك به ومثل
هذا كثير في المسائل كما ذكر في شرح التاويلات في قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا قال
اهل التفسير في سبب نزولها قيل في حق الكفرة الذين قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن وقيل في الخطبة وقيل في حق
الصلوة ثم قال فعلى نزولها في حق الصلوة يكون حجة لنا على الخصم في ان المقتدي لا يقرأ خلف الامام وفيه نظر
لانه يكون التمسك لا لخصوص السبب ولسنا قائلين به بل هو حجة باعتبار ان الامر يدل على وقت معين صح استماع
في اي وقت كان والاصوب ان يقال المذكور في المبسوط انما هو بطريق التنزل وتقريره ان يقال ما سقته السماء ناسخ
لذلك على ما ذهب اليه الشيخ ثم لما كان ذلك بالطريق الذي قلنا ان العام يجعل متاخرا للاحتياط امكن ان لا يكون في الواقع
كذلك فصرح بعض ان لم يكن ناسخا فيكون مؤولا بكذا على ما ذكره في المبسوط قال ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى بخاتمه
عندنا الى ما قلنا اقول هذا عطف على ما تقدم من حيث المعنى وتقريره العام مثل الخاص عندنا لما حكي عن الاصول
ولما ذكر محمد في الزيادات فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر في كلام مفصول ان الحلقة للاول والفص
بينهما لان اسم الخاتم يتناول الحلقة والفص وكان استحقاق الاول بالعموم والثاني بالخصوص والتخصيص انما يصح اذا كان
موصولا والفرض انه مفصول فكان معارضا لا مخصصا والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبتت المساواة بينهما في الفص
بالفص فجعلنا الفص بينهما وهذا قول محمد ويروى عن ابي يوسف ان الحلقة للاول والفص للثاني كما لو كانت الوصية
بالفص موصولا فان في تلك الصورة الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق فابو يوسف لم يفرق بينهما لان الوصية
لا تلزم شيئا في الحيوة بل انما تجب بعد مماته فكان الموصول والمفصول سواء وكان الشيخ اطلع على رواية
عنه موافقة لقول محمد حيث قال وهذا قولهم جميعا ويؤيده ما ذكر في المقوم وزيادات شمس الائمة هذه المسألة من غير
ذكر خلاف ويجوز ان يكون اسم الاشارة راجعا الى اصل المسألة وتقريره ان كون العام مثل الخاص قولهم جميعا والله اعلم

ان الخاتم ليس بعام مصطلح بل هو شبيه به باعتبار ما دخل تحته من الحسن ومثل هذا لا يغير بالتمسك كما نتمسك بالواحد
من العشرة في مسئلة الصفات ولا يتطرق ذات الله وصفاته وقالوا يعني العلماء الثلثة في رب المال والمضارب
اذا اختلفا في العموم والخصوص ان القول قول من يدعي العموم فاذا قال المضارب بعد التصرف وظهور الربح امرتني
بالبز وقد خالفت وقال رب المال ما سميت شيئا فالقول لرب المال والربح بينهما على ما شرطا بالاتفاق ولو قال المضارب
ولم تسم شيئا وفي العقد خسران وقال رب المال دفعت في البز وقد خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا وقال
زفر القول لرب المال وهو القياس لان الاذن مستفاد من جهة رب المال فلو انكر الاذن اصلا كان القول له فكذا اذا اقر
بضمنه كالمعير مع المستعير اذا اختلفا في مدة الاعارة وجه الاستحسان ان المضاربة تقتضي العموم لان المقصود منها
وهو الربح يحصل باعتباره بدليل انه لو قال خذ مضاربة بالنصف صح وملك جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى العقد العموم لما صح
الا بالتنصيص لجهالته فكان القول قول مدعي العموم راجحا ولو استويا العام والخاص في قيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح
بدلالة العقد وصيف اوضحوا ذكره دل على انه مذهبهم اي وانه يعني العموم والخصوص فاما اذا كان قبل التصرف فالاختلاف
لحجر المضارب عن العمل وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يلحقه خصوص يعني من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل
الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان والعام منهما قطعيا فلا يجوز تخصيص القطعي بالظني قيل
لان التخصيص بطريق المعارضة ولا معارضة بين القطعي والظني وفيه نظر سيأتي في باب البيان ان شاء الله تعالى هذا الحكم
جواز التخصيص بما هو المشهور من مذهب علمائنا رحمهم الله تعالى كالجصاص وابن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض
اصحاب الشافعي وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم فان ابا بكر رضي الله عنه مع الصحابة وامر برد حديث
من نوّر للكتاب ورد عمر رضي الله عنه حديث فاطمة في المبتوتة وعائشة رضي الله عنها ابن عمر في حديث تعذيب الميت ببكاء اهله لقوله
تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى واختار القاضي الشهيد كتابه العزيز ذكر في بعض النسخ ان المراد به ابو الفضل
محمد بن محمد بن احمد السلمي صاحب المختصر في الفقه وقال صاحب الكشف ظني انه اراد القاضي الشهيد ابا النصر المحسن بن احمد
بن الحسن بن علي الخالدي المروزي لانه هو المعروف بالقاضي اما ابو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد فثبت بهذه الجملة
ان المذهب عندنا ما قلنا من ان العام مثل الخاص جاز ولهذا قلنا ان قول الله تعالى في قوله وخبر الواحد قولان ولا ن
يخصص العام من الكتاب بلا يجوز بخبر الواحد والقياس قلنا ان قوله الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
لم يلحقه خصوص وكلما كان كذلك لا يجوز تخصيصه بهما فقول الله هذا لا يجوز تخصيصه بهما اما الاولى فلان الناسي
في معنى الذاكر لقيام الشارع مقام الذكر كما اقيم الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان في معناه كان داخلا
فيه فلا يكون مخصوصا واما الثانية فظاهر بما تقدم فلا يجوز الا من ترك التسمية بحديث البراء بن عازب وابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم او بحديث عائشة رضي الله عنها وهو ما قالت سئل رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن اقوام يأتون باللحم لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا فقال عليه السلام اذكروا الله عليه وكلوا وبالقياس
على الناسي فانه صلى الله عليه وسلم حين سئل عن متروك التسمية ناسيا قال كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فيلحق
العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما وهو التسمية في القلب كما ذهب اليه الشافعي لان الاية غير
مخصوصة وعمومها تدل على حرمة الاكل من متروك التسمية عامدا وكونه موكدا بحرف من على حرمة كل جزء منه لانه في موضع
النفي بصيغة المبالغة قيل انها غير مخصوصة لان الاعتبار لعموم اللفظ وهو يقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص
منها البعض ذلك كل طعام لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص العامد في الذبح بالقياس عليه واجيب بان الاجماع

لا يصلح

لا يصلح مخصصا على ما سنذكر ان شاء الله تعالى على ان السلف اجمعوا على ان المراد به الذكر حال الذبح لا غير فان قيل
لا نسلم ان المراد به الذكر باللسان بل اعم من كونه به او بالقلب احتج بان لفظ عليه يدل على ذلك اذ تعالى ذكر عليه اذا ذكره
باللسان و ذكره اذا ذكره بالقلب كذا في المحيط وما ذكره ابن عباس ان المراد به ذبائح المشركين والمجوس والميتة
والمنخنقة وما ذكره الكلبي ان المراد ما ذبح لغير الله وغير ذلك فلا يكون حجة على الغير فان قيل لو كان المراد
به متروك التسمية عامدا لكان اكله فسقا لقوله تعالى وانه لفسق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اكل المحرم
يوجب الفسق لا محالة وبطلان اللازم بكونه مقبول الشهادة والفاسق لا يقبل شهادته والجواب ان بطلان اللازم ممنوع فان من
اكل معتقدا حرمته يفسق واما المعتقد اباحته فانما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لانه متأول
وفي الكلام في هذا المقام طول وفي الجملة ذكر في المبسوط كان ابن عمر لا يفصل بين الساهي والعمد ويحرم كليهما وبه اخذ
مالك وعلي وابن عباس رضي الله عنهم كان يفصل بينهما وهو مذهبنا فكانوا مجمعين على تحريم متروك التسمية عامدا
وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف لو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ قضاؤه لانه مخالف للاجماع وقد وقع لي
في الانوار في دفع التخصيص عن الاية ان كونها مخصوصة مسبوق باحتمال التخصيص والاية لا تحتمله لان من في قوله مما زائدة
في سياق النفي لان معناه ثم لا تأكلوا لحوما لم يذكر اسم الله عليه ومتى كانت زائدة افادت الاستغراق لا محالة وتأكيد
العموم ينفي احتمال الخصوص على ما يجيء واذا لم يحتمل التخصيص لم يكن العام مخصوصا منه حال وكذلك قوله تعالى ومن دخله
الا قوله والقياس اول مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤوي
يخرج بل لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيستوفى جزاؤه خارج الحرم فان قيل هذا الكلام متناقض
لان عدم الطعام والسقي منه ينافي الامان فالجواب ان المراد من الايذاء هو التعرض له بشيء من ضرب او ايلام او شتم او نحوه
وهو من نعله ان يفعل وترك الاطعام والاضافة من حقوله ان يفعل فلا ننافيه والدليل على ما ذهبنا اليه قوله
تعالى ومن دخله كان امنا اي صار امنا فانه عام في كل من دخل الحرم جانيا يستحق الامن به ووجه الاستدلال انه لو نظير انه خبر
وقد عرفت ان الخبر في مثلها بمعنى الامر فيكون معناه والله اعلم امنوا مبيحا من الدخول والجاني داخلا بعد
الدخول حتى يتناوله ذلك بالدخول والاية لا تتناول غير الجاني لانه ليس بجان فلا يتصور فيه الامن بالدخول لسويه قبل
واذا كان كذلك تعذر باق على عمومه والعام موجب للقطع كما تقدم فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وقال الشافعي يقتل
فيه لان الجاني قد خص من الاية بما روي انه صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة امر بقتل نفر منهم ابن خطل فقوله صلى الله
عليه وسلم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم والقياس على الاطراف فان القصاص اذا كان في الطرف يستوفى في الحرم
فلما لم يبطل ادنى الحقين فلان لا يبطل اعلاهما اولى وبالقياس على من انشأ القتل في الحرم فانه يقتل بالاتفاق
وعلى هذا امن الاية عنده ومن دخله كان امنا من الذنوب او من النار قلنا اما ابن خطل وغيره ممن قتل
فيه فقد كان في ساعة احلت مكة للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر واما قوله الحرم لا يعيذ فالصحيح من المروي لا يعيذ عاصيا
والزيادة غير مذكورة وفيه نظر فان الفار بدم عاص فيكون داخلا تحت الزيادة اولا والاولى ان يقال انه
محمول على انه لا يسقط العقوبة واما الاطراف فانها يسلك بها مسلك الاموال والاية نصا والاموال لا عبرة واما منشئ
القتل فيه فلانه لم يدخل المستحق للامن بالدخول كما مر ولان الملتجي معظم حرمته بالالتجاء فاستحق الامن واما المنشئ
فهاتك حرمته فلا يستحقه هذا ما ذكروه في الجواب ولعل الاسئلة على الوجه المار لا يحوج الى ذلك لان النص قائم شامل
ما يدعون تخصيصه من الصور لا يجوز تخصيصه بشيء من ذلك واعلم ان بعض مشايخنا استشكلوا الاستدلال بالاية

لان ضمير دخله يرجع الى البيت لا محالة لانه هو المذكور دون الحرم الا اذا جعل النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح
التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا ذهب الخصم الى ان دخول البيت
يفيد الامن دون الحرم وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالآية مشكل لا يقال ليس المراد عين الكعبة بدليل
قوله فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومقامه خارج البيت لان المراد بالمقام ما قام عليه وهو كان يقوم
في البيت فان قيل صار البيت امنا كما صار الحرم كذلك بالتبعية لانه حريمه اجيب بان حرمة البيع دون حرمة المسجد
الا ترى انه لا يلزم من كونه في البيت قبلة وحصنا في كونه في الحرم كذلك والصحيح ان صفة الامن ثبتت لهما قال الله تعالى اولم يروا
انا جعلنا حرما آمنا وقال رب اجعل هذا البلد آمنا ومتى اخذ الحرم حكم البيت في الامن بالدلالة صار بمنزلة شيء واحد
فما يمكن ان يكون كذلك في زعم الخصم الا البيت منا ولا الحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه مع ان مقام
ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد هو البيت باعتبار العادة فيه فلم يذهب اليه احد من المفسرين ولعل قائله …
لان الكلام في الآيات بعطف بيانه وقوله مقام ابراهيم ويكون معناه في البيت البيت وفساده ظاهر ولانه ليس كون
البيت معبدا … في الصحيح وعرضها فيما حل الكعبتين وابقاه سنين دون سائر الآيات
لابراهيم خاصة وحفظ الوقت ولهذا قيل فيه آيات بينات ولو كان المراد ما قالوا لقيل انه بينة قال وقال
الشافعي في العام يوجب الحكم الى قوله سبيله احتمال الخصوص اقول ذلك من مسائل الشافعي بناء على ان العام عنده يوجب الحكم
لا على سبيل اليقين بل هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه ابتداء بخبر الواحد والقياس وجعل الخاص اولى بالعمل منه سواء
كان الخاص متقدما او متاخرا في مسائل الدالة على ذلك انه رجح خبر العرايا على عموم قوله صلى الله عليه وسلم التمر
بالتمر الحديث ذكر شمس الائمة … العرية وهي ان يبيع الرجل ما على النخل خرصا بمثل ما يعود اليه بعد الجفاف
تمرا فيما دون خمسة اوسق لانه صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا وسئل زيد بن ثابت ما عراياكم قال ان محاويج
الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب يأتينا ولا بأيدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول من التمر فرخص
لنا ان نبتاع بخرصها تمرا فنأكل مع الناس الرطب وقلنا لا يجوز هذا البيع لعموم قوله التمر بالتمر وما على النخيل تمر
والعرية التي رخص فيها هي العطية وهي ان يهب الرجل تمر نخلة من بستانه لرجل ثم يشق على المعري دخوله
في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا مجذوذا
بالخرص وهذا جائز عندنا لانه هبة مبتدأة لا عوض عما على النخل لانه لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا
بملك الواهب وانما سمي ذلك بيعا مجازا لانه في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيما دون
خمسة اوسق فظن الراوي ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده ومنها المسألة المذكورة في متروك
التسمية والملتجئ الى الحرم فانه خصص النص بخبر الواحد مع الاطلاق في قوله واركعوا مع الراكعين واسجدوا وقوله
وليطوفوا ومنها انه رجح قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله فيما سقته السماء
ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا ان الشافعي رجح نظرا الى خصوصه وهما رجحاه باعتبار … وجعلا
كالمبين … وقال بعض العلماء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل على الخصوص
وقال بعضهم بل يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع وقيل هو قول البلخي من اصحابنا والجبائي
من المعتزلة وهما فيه ميل آخر تركنا ذكره متابعة للشيخ فان اراد من قال بالوقف فهذا اصح الى قوله وذلك عامة كلمة … قول
اصحاب الوقف بان اللفظ العام مجمل فيما اريد به وكل مجمل حكمه التوقف اما الاولى فلاختلاف المراد بالجمع … الاستغراق …

كما تقدم

٨١

كما تقدم وبدليل انه يؤكد بما يوجب الاحاطة كقولك جاءني القوم كلهم اجمعون قال الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فانه لو كان موجبا بنفسه الاستغراق لما جاز ذلك لعدم جواز تاكيد المثبت بمثله لا يقال جاءني زيد زيد ولا جميعه
وانما يقال جاءني زيد نفسه لانه يحتمل المجاز من مجيء خبره او كتابه دون المثبت فيثبت به تاكيد لا يكون الا لان البعض
مراد منه عند عدم البيان وتاكيد وهو غير معلوم فكان مجملا وايضا يجوز ان يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله
تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود فيجب التوقف الا ان يتبين المراد منه اما الثانية
فظاهرة كما بين في اول الكتاب واحتج من قال باخص الخصوص ان الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن والكل
مشكوك واحتيج الى ان يظهر الدليل على غيره وكلام محتج منبه ظاهر ولنا ولنا في المعقول والاجماع اما المعقول
فلان العموم مقصود من الكلام عرفا وشرعا وكل ما هو كذلك لا بد من لفظ يدل عليه فالعموم لا بد له من لفظ يدل
عليه اما الاولى فلان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يتلفظ بلفظ يقول عبيدي احرار ومن اراد
الانعام العام بين افراد لا تحصى وان تيسر افراد كل بالذكر يحتاج الى ان يقول كل من يأتيني فله كذا وقد تحقق
مثل ذلك من الشارع قال الله كل نفس ذائقة الموت وقال صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن واما الثانية
فلان الالفاظ لا تقصر عن المعاني ابدا فان في المهملات كثرة والحكمة تقتضيه واعترض على هذا الدليل بان ما ذكر في
… في اللغة ولا يجوز ذلك فيها كالقياس … ولو سلم ان ذلك واجب في الحكمة فلا نسلم عصمة واضع اللغة بجواز
الحكمة في وضعها فان العرب قد غفلت عن الماضي والمستقبل والحال ولم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزم استعمال المضارع
فيه ولئن سلم انهم وضعوا للعموم لفظا لكن لا نسلم انهم وضعوا لفظا خاصا فان العين موضوعة لاشياء لصفة الاشتراك
فكذا يكون صيغة العموم مشتركة بين العموم والخصوص وعورض بان الاجمال من المجمل مقصود وكل ما هو كذلك
لا بد له من لفظ يدل عليه اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الافادة على نوعين اجمالية وتفصيلية والاولى كونها
مقصودة كالثانية والجواب ان هذا ليس استدلالا بالقياس في اللغة وانما هو لبيان ان الالفاظ وضعت للمعاني لا
على وفق الحكمة وقد تحقق ذلك … والواضع هو الله تعالى فلا يمتنع منه ما يخالف الحكمة والعموم يقابل الخصوص
كتعين اللفظ فيهما اما ان يكون بارادة واحدة او على سبيل البدل والاول باطل لما تقدم والثاني يفيد المطلوب
لان اللفظ العام يفيد ما اريد به من غير اجمال ولا توقف وذلك … يحصل الجواب عن المعارضة لان افادة ما يراد
به من غير اجمال ويتوقف بيانه على ذلك يطرق التفصيل والمجمل ليس كذلك واما الاجماع فلان الصحابة عملوا بالعموم متوارث
من غير نكير فقد اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي رضي تعتد
بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية يقتضي انها تعتد باربعة اشهر وعشرا وقوله واولات الاحمال
الآية يقتضي انها تعتد بوضع الحمل لان قوله الحمل والنساء غير معلوم فوجب القول بالابعد احتياطا وقال ابن مسعود
تعتد بوضع الحمل لان قوله واولات الاحمال متأخرة عن قوله والذين يتوفون منكم قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة
النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة فصار … لما تقدم فوجب الاعتداد بوضع الحمل فصار قوله
واولات الاحمال ناسخا للبعض الذي في سورة البقرة وانما قال ذلك لان الآية حاكمة على ان المعتدة على نوعين معتدة بالطلاق
ومعتدة بالوفاة وقوله واولات الاحمال شامل لهما وتلك مخصوصة بعدة الوفاة فكانت متناسخة وهذه عامة فتركه
على ما قلنا انه موجب مثل … واحتج علي رضي في تحريم الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله او ما ملكت
ايمانكم وحرمتها آية وهي قوله وان تجمعوا بين الاختين فقال الاصل بالتحريم اولى ووافقه عثمان رضي الله عنهما الا انه رجح

الموجب للحل عملا بالاصل حتى كل واحد منهما بالعموم لان ال المبتنع عبارة والحرم دلالة فاتى يتعارضان لان الامة
المحرمية والاخت من الرضاع وغيرهما مخصص من المبيح فصار ادنى من القياس فيما رضه الدلالة بل بين حج عليه مع
ان الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا لانه قوله وان تجمعوا بين الاختين حاد وطيا وقد احتج الصحابة بالعمومات في الوقايع
حتى استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاطمة حين طلبت ابو بكر رضى الله عنه بقوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة
واحتجوا بقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما وذروا ما بقي من الربوا ولا تقتلوا الصيد وانتم
حرم الى غير ذلك مما فيه كثرة على العموم قال فالاول فيه كل عام محلا لم يحتمل مرادا او لما يرغ عن بيان ما كان صيغ
عليه نشا وبين الشافعي وهو ان العام لا يوجب الحكم لبس بمجمل ولا يوجب التوقف شرع في بيان ما هو مختلف فيه وهو ما قال الشافعي
الله يوجب الحكم لا على سبيل اليقين بل يفيد الظن وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ
سمرقند حتى جوزوا تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء وقالوا لا يجب اعتقاد عمومه لان كل عام يحتمل ارادة الخصوص
من المتكلم وكل ما هو كذلك فقد تمكنت فيه شبهة فذهب البعض اما الاولى فظاهرة فانه يجوز ارادة البعض من كل عام فانه الا اذا
دل الدليل الى نفي على عدم كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم له ما في السموات وما في الارض واما الثانية فلان البعض مع الاحتمال
لا يحتمل فانه كما في القياس وخبر الواحد وفيه بحث اما اولا فلان قوله كل عام يحتمل الخصوص عام فلا يخلو من ان يكون
محتملا له او لا فان كان الاول فذلك انما يكون لعدم احتمال البعض ذلك فكذب الكلية وان كان الثاني فقد سقطت الكلية
قيل اذا ورد العام الوارد من الشارع ورد بلزوم التحكم ولئن سلم فقد مر ان الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل لا يكون معتبرا
واما ثانيا فلان احتمال المجاز في الخاص كاحتمال الخصوص في العام لا محالة وقد حكي ان الخاص لم يخرج بعض القطع فكذلك العام
باحتمال الخصوص دفعا للتحكم لا يقال الاحتمال في العام من وجهين المجاز والخصوص وفي الخاص من وجه واحد وهو احتمال المجاز
لا يقال لانا لا نسلم ان جهة احتمال الخصوص ليست من جهة المجاز بل هي منها عند من يعقل بشرط الاستغراق في العام وتعدد
الجهات المجازية لا يفيد زيادة احتمال فان ذلك في كل حقيقة قال قوله ولنا ان الدليل على انه موجب للقطع واليقين ان الصيغة
متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا الى ان يقوم الدليل على خلافه والقول بعدمه فيكون واجبا فانه قيل قد دل الدليل
على خلافه وهو ارادة الخصوص اجاب الشيخ بان ذلك باطل وارادة الباطن لا تصلح دليلا لانه غيب عنا ولا يجب وسعنا الوقوف
عليها بلا دليل فلا يرد التكليف بما ليس في الوسع ومنع لزوم التكليف بما ليس في الوسع لانا مكلفون بالعمل بظاهره لا بالوقوف
على ارادة الباطن وان الاحتمال انما يكون في حق العلم دون العمل واجاب الشيخ عنه في بعض مصنفاته بانه لما سقط اعتبار
ارادة الخصوص في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح
تابع له فيجب سقوطها في حق التبع في حق الاصل اولى واعترض عليه بخبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما قطعي في حق
العمل دون العلم بالاتفاق والجواب ان ذلك احتمال نشأ من الدليل وهو القطع بانه غير متواتر والوضع غير منصوص
عليه حتى لو فرض متواترا او منصوصا عليه زال الاحتمال والالزام من عدم سقوط احتمال ناشئ عن دليل عدم سقوطه
عن ناشئ منه وهذا مذهب عامة مشايخ العراقيين منهم الكرخي والجصاص وتابعهم في ذلك القاضي وعامة المتاخرين
كالشيخ وشمس الائمة ومن تابعهما والجواب عن اهل المقالة الاولى وهم الواقفية وفي بعض النسخ عن الطائفة الاولى
ان المدعي ان العام موجب لما وضع له وهو العموم لا انه محكم فيما وضع له بحيث لم يبق له صلاحية الخصوص فكان في
صالح لان يراد به بعضه فيصار به توكيد بما يحسم به الاحتمال وان كان بدونه يوجب العموم ليصير محكما الا كالخاص انه محتمل
او مشترك فيتبين بهذا التوكيد معتبرا كانه ص فانه يحتمل المجاز فتوكيد يكون بما يقطعه الا بما يفسره فيما كان في زيد

نفسه لانه قد يحمل عين المجيء مجازا مرادا المجيء كتابه وخبره اعلامه ولم يعترض لجواب من قال باخص الخصوص لان في ذكره
جوابا على احتجوا به ايضا ولا فرق في هذا المعنى الذي ذكره في افادة القطع بين الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم الصيغة وهي
موجودة في الكل قال باب العام اذا لحقه الخصوص حد التخصيص في اللغة تمييز بعض الجملة بالحكم وفي الاصطلاح قصر
العام على بعض افراده بدليل مستقل لفظا مقارن واحترز بمستقل عن الصفة والاستثناء فانهما ليسا بمستقلين وبلفظا عن العقل
وبمقارن عن الناسخ فان المخصص اذا تراخى يكون نسخا ويسمى في البيان قيل هذا هو المرضي به من بين تعريفات التخصيص
عند الشارحين وفيه نظر لانهم ساووا التخصيص في المرة الثانية فانه ليس بمقارن والاولى ان يجعل المقارنة شرطا له
اول مرة لا داخلا في ماهيته فانه قيل التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون غيره فالجواب
ان ذلك شرط العمل فانه على المخصص باعتبار المخصوص منه وفي المرة الاولى العام قطعي دون الثانية فيجوز ان يكون الافراد
مختلفة الشروط باعتبار العمل لا الذاتيات واقسام الكلام كلها كالامر والنهي والخبر سواء في جواز لحوق المخصص ومنعه شرذمة
عن الخبر لانه يوهم الكذب وهو باطل لان قيام دليل الخصوص اجمع لذلك الوهم ولانه واقع في كلام الله فيه كما في الامر
والنهي قال الله تعالى ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وقال واوتيت من كل شيء وقد اتت تلك الريح على الجبال
والارض ولم تجعلها كالرميم وتلك المرأة لم تؤت كل شيء وفيه نظر فان دليل الخصوص ما اخذ في تعريفه كونه لفظيا
وليس في الالفاظ من ذكر ما يدل ذلك عليه وكذلك قوله من انواع المخصص اما ان يكون بكلام او غيره وهو الحس والعقل
نحو الله خالق كل شيء فان الضرورة شاهدة على تخصيص الله تعالى منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع من جهة العقل
واما بالعادة نحو لا ياكل رأسا فانه محمول على المتعارف واما يكون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا كالفاكهة لا يقع على العنب فيه نظر لان على هذه الاقسام سوى
ما يكون بالكلام انه يكون في حكم النسخ وقد عرفت انه ليس من المخصص على هذا الاصطلاح فحمله على المجاز هو الحق قال
فان لحق بهذا العام خصوص المعلوم احتمالا او احتمالا في اختلف العلماء في العام المخصوص في الفصلين احدهما انه يبقى
على ما حقيقة في الباقي او مجازا في شرط الاستغراق فيه قال انه يصير مجازا ومن شرط الاجماع دون الاستغراق قال
انه بقي حقيقة في العموم بعد وقيل هي مسألة سواء شرط في العموم الاستغراق اولا فان عامة من شرط الاستغراق
جعلوه حقيقة في الباقي بعد المخصص وبعض من شرط الاستغراق قال اجتمع فيه حقيقة العموم والمجاز فمن حيث انه يتناول البقية
المسماة بعده كان ثابتا قبله حقيقة ومن حيث انه اختص بها وقصر عليها كان مجازا وفي الاقوال في هذا الفصل
كثرة والثاني في انه هل بقي حجة بعد التخصيص اولا وعند الباب لسنا فقال ابو الحسن الكرخي والجرجاني وابن ابان وابو ثور
من متكلمي اهل الحديث وغيرهم لا يبقى حجة بعده اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل
الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يحتج باخص الخصوص اذا كان معلوما وقال غيره من مشايخنا
ان كان المخصوص معلوما بقي فيما وراءه على ما كان قبل التخصيص فمن قال موجب قطعي قبله قال بذلك بعده فلم يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس ومن قال ان موجبه ظني قبله قال بذلك بعده وان كان مجهولا سقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيه
وقال بعضهم ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان عليه شرعا واما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص
يسقط ويبقى العام في الكل كما كان قبله واليه مال ابو المعين في طريقته فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات
اي اكثرها لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال بآية الربوا وآية السرقة لان ما دون نصاب السرقة
مخصوص من الآية وهو مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل انه ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم

الربوا من قوله احل الله البيع وحرم الربوا وهو مجمول وبعد ما التحق خبر الاشياء الستة بيانا له لم يبق الاجمال الا انه لم يثبت
انه مقتصر عليها حتى قال بعض الصحابة رضي الله عنهم قبض النبي عم ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك
بقوله واحل الله البيع عندهم وكذلك آية السرقة والبيع بخصوص الحدود وهي قوله الزانية والزاني والذين يرمون
المحصنات والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله ادرؤا الحدود ما استطعتم
ادرؤا الحدود بالشبهات وهذا الحديث تلقته الامة بالقبول فيجوز التخصيص وفيه لا احتياج الى اثبات انه مقارن ان كان
اول مخصص او بيان التخصيص المقارن قبله وفيه اي فيما خص من مواضع الشبهة ضرب جهالة من حيث انه لا يعرف ان الشبهة
تعسر ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه قال والصحيح من مذهبنا الى قوله بالقياس اقول
لما فرغ من تخريج المذاهب بين ما هو الصحيح منها وهو ان العام يبقى حجة بعد الخصوص سواء كان الخصوص معلوما او مجهولا
لكن فيه ضرب شبهة وهو عندنا بعد الخصوص كهو قبله عند الشافعي والدليل على صحة ما ذكره من المذهب ان ابا حنيفة ره
استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار مخصوص
منه واستدل الصاحبان على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله صلى الله عليه وسلم الجار احق بشفعته مع ان الجار عند وجود الشريك ليس
احق واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وقد خص منه المهر والميراث
وبدل الصلح قبل القبض وانه حسنه به خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة والا لما جاز القياس مخصصا وهذا الصحيح
من المذهب بدليل اجماع السلف على الاحتجاج بالعمومات التي والاما جاز القياس مخصصا وهذا هو الصحيح الى حقق منا
البعض فان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله مع ان الكافر والقاتل مخصصان منه ولم ينكر
الصحابة بل عدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى قوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث وعلي رض احتج في جواز الجمع بين الاختين
بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه وكذا الاحتجاج بهذا العام كثر من الصحابة ومن بعدهم
فكان اجماعا والدليل فيه ضرب شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والاحاد دون ذلك اي العام المخصوص من الكتاب
والسنة دون خبر الواحد في الدرجة حتى صحت معارضته بالقياس مع عدم صلاحية القياس لمعارضة خبر الواحد قال امام الكرخي
فقد احتج الى قوله معارض الاول اقول احتج الكرخي بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا وجب جهالة في الباقي لان دليل الخصوص
بمنزلة الاستثناء والاستثناء المجهول يوجب جهالة الباقي والمجهول لا يصلح حجة اما انه بمنزلة الاستثناء فلانه يبين ان الخصوص
لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ولهذا اعد عامة الاصوليين الاستثناء من باب الخصوص وهو وان لم يكن الا حقيقة كالاستثناء
واما ان جهالة المستثنى موجب جهالة في المستثنى منه فذلك بالاتفاق واما ان المجهول ليس بحجة فلان المجهول قبل البيان واذا كان
الخصوص معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه وحكم الظاهر من ترتيبه وكل ما هو
كذلك يجب تعليله لان الاصل في النصوص التعليل اذ الدليل الدال على كون النصوص معلولة لا يفصل بين نص ونص فيجب
تعليله ولا ندري اي قدر على تقدير التعليل صار مستثنى اي مخصوصا فيوجب جهالة الباقي ايضا وكما لو خص منه بعض معلوم وبعض
مجهول وقد عرف حال المجهول بما تقدم ووجه القول الثاني وهو الذي فرق فيه بين تخصيص المعلوم والمجهول ان دليل الخصوص اذا كان
مجهولا فيما قلنا ان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء والاستثناء المجهول يوجب رفع الباقي عن الحكم قبل البيان واما اذا كان دليل الخصوص
معلوما بقي العام موجبا فيما بقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ما قلنا والمعلوم منه لا يوجب خللا في الباقي وكذلك التخصيص والامر
لو قلتم انه يحتمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل لكونه عدما فكذا ما هو بمنزلته وانما قلنا ان الاستثناء
عدم لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا على ما مضى فيقدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية

الحكم الثابت في الاصل الى فرع هو نظيره ولا يقف منه على ما يشبه الحكم المنصوص ثبت كيف سبيل تعليله ووجه القول الآخر اي العرفي
الثالث ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه مقارنا ببعض معارضته حتى لو تراخى كان ناسخا سقط اذا كان مجهولا بيانه
الملازمة قوله لان المجهول لا يصلح دليلا يتغير به صيغة الكلام الاول ومطابقه موجب الحكم وقطعا عن الي من هو مستقل كان
وسقط دليل الخصوص كالناسخ المجهول بخلاف الاستثناء لانه عبارة وصف قائم بالاول لعدم انفصاله وعدم استقلاله بنفسه فعلى هذا
الى قول الابرار لانه لا يفيد شيئا بدون كلام سابق فاعتبر المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا فاوجب جهالة المستثنى
منه فلا يجب العمل به الا بالبيان قال ودليلنا ما قلنا من المذهب هو ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه اي بسبب حكمه من حيث انه
يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لا بطريق رفع الحكم عن المخصوص منه بعد ان كان ثابتا ولكن هذا المعنى على ما ذكرنا فيما
اليه فيما بعد والتوضيح ذلك بقوله الا يرى انه لا يكون الا مقارنا فان اشتراط المقارنة تحقق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان
معنى ويشبه النسخ بصيغته لانه نص قائم بصيغته كالناسخ والعمل باحدهما بعينه غير جائز لانه احتمل الاصالتين الشبهين
واعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فوجب تخييل اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من الخصوص المعلوم والمجهول بنظيره
في ذلك الباب وهو النسخ والاستثناء فيعتبر ذلك الخصوص في المعلوم بالاستثناء والنسخ المعلومين وفي المجهول بالناسخ
والاستثناء المجهولين قيل يجوز ان يكون الضمير في بنظيره راجعا الى كل باب اي وجب اعتباره في كل نوع من الشبهة بنظير ذلك
النوع فيعتبر شبه الاستثناء كالاستثناء معلوما كان او مجهولا وكذا في شبه الناسخ كالناسخ فعلى هذا اذا كان دليل الخصوص
مجهولا وجب الجهالة في المخصوص منه بالنظر الى حكمه عند اعتباره بالاستثناء وسقط دليل الخصوص في نفسه بالنظر الى صيغته اذا اعتبر
بالناسخ لان الناسخ اذا كان مجهولا لا يعارض الاول بل سقط بنفسه وكذا هذا حكم دليل الخصوص ثابت بصيغته فلا يتعدى
جهالته الى الاول لانفصاله عن الاول شكلا ويمكن ان يكون معناه حكم عام بصيغته وصيغته قد سقط باعتبار شبهه
بالناسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان ذلك انما يعتبر الحكم والحكم قائم بصيغته فسقط لسقوط الصيغة فبقي العام على ما
كان ان الدليل يوجب العلم ههنا لتردده بين البقاء والزوال فان شبه الاستثناء في دليل الخصوص وجب زوال العام وبشبه
الناسخ صيغة وعلى ما كان وقد كان حجة فلا يبطله بالشك لان اليقين لا يزول بالشك لكن تمكنت فيه شبهة جهالة
فاورثت زوال اليقين فوجب العمل دون العلم ويجوز ان يكون المراد بالدليل دليل الخصوص والضمير المنصوب في فلم يبطله
راجع اليه ومعناه فصار دليل الخصوص مشتبها في نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا نبطله بالشك واذا لم يبطل بالشك
لا يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه موقوف على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه على عدم ثبوته وفيها تردد ويحتمل ان يكون
المراد بالدليل دليل الخصوص والضمير في فلم يبطله للعام ومعناه فصار دليل الخصوص مشتبها لما قلنا فلم يبطل العام
بالشك اي بمثل هذا الدليل المتردد ولكن الوجه الاول اوضح فان قيل دليل الخصوص من قسم الاستثناء من وجهين باعتبار ان كل
واحد منهما لبيان انه لم يدخل تحت الجملة وباعتبار اشتراط المقارنة فيهما ويشبه الناسخ من وجه واحد وهو الاستقلال بالصيغة
فكان الواجب ترجيح شبه الاستثناء على شبه الناسخ كما ذهب اليه الكرخي قلنا في الجواب ان هذا ترجيح بكثرة الادلة اذ كل
شبه دليل على حدة والترجيح بها غير جائز كما سنذكره ان شاء الله قوله وكذلك اذا كان الخصوص معلوما يعني يعرف فيه جهة
الاستثناء والناسخ ويجوز ان يكون معناه كما صار العام مشتبها في المجهول فكذلك في المعلوم لان دليل الخصوص يحتمل ان يكون
معلولا وهو الظاهر لما بينا وعلى احتمال التعليل يصير ما يتناوله العلة اي بعضها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت
تحت العام لكنه لم يدخل على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل بهذا الاحتمال وبالتعليل الخالي عن معارضة النص صار قدر ما تناوله
النص العام مجهولا وقدر ما تناوله النص المخصص مجهولا ايضا لما دخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا واما قوله

الى قوله ان تعارضا تعارض
اقول الدليل على ما قلنا
من المذهب ان دليل الخصوص يحتمل

بقوله كانه لم يدخل تحت الجملة لا على سبيل المعارضة للتفرقة بان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يجوز التخصيص
به ابتداء فكيف جاز ههنا وتقرير الجواب ان القياس يثبت الحكم في غير المنصوص عليه وفي الاصل الذي استنبط منه وعدم دليل
الخصوص على وجه بيان انه لم يدخل تحت الجملة لا على وجه المعارضة فكذا اعمال القياس المستنبط منه وعدم جواز التخصيص
بالقياس ابتداء بسبب ان الاصل الذي استنبط منه بالقياس لا يصلح مناسبا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراد العام
وكذا المستنبط منه لا يصلح مناسبا فلا يكون معارضا هذا الذي ذكرنا على اعتبار صيغة التعليق به شبيها بالناسخ واما باعتبار
حكمه فلا يصح تعليله لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل وقد حلت الشبهة المذكورة في العام باعتبار الخصوص
المعلوم كما دخلت باعتبار المجهول لانه باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه تخرج العام عن كونه حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون العلم كما مر قوله وهذا الجواب في
الناسخ اذا ورد جوابا بسؤال تقريره لما كان المخصص كالناسخ والناسخ اذا ورد معلوما لم يقبل التعليل فالمخصص
كيف يعلله وتقرير الجواب ان الناسخ اذا ورد في بعض ما تناوله النص معلوما انما لا يتغير الحكم فيما بقي باحتمال التعليل
لانه يعمل بطريق المعارضة لا على تبيين انه لم يدخل تحت الصيغة وحينئذ يصير العلة معارضة للنص وهي لا تجوز فسقط الناسخ
في نفسه ولا يتعين الحكم في الباقي فاما المخصص فان التعليل يقع عاما وضعه دليل الخصوص وهو بيان ان الخصوص لم يدخل
تحت الجملة فلا يصير معارضا للنص فيتغير الحكم في الباقي فثبت الاحتمال المتقدم واذا ثبت الاحتمال لم يخرج عن الدلالة بالشك
فصار الدليل مشكوكا باصله ولشبهه دليل القياس في كون كل واحد منهما وقعت الشبهة فيه بين الاصل فسقط العلم دون العمل
كالمستقيم ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فان القياس لا يعارضه لكونه يقينا باصله والشك انما وقع في طريقه والشبهة
في الطريق لا يبطل اصله فلم يصح ان يعارضه القياس قال ونظير هذه الجملة من الفروع الحر [illegible] البيع اول اي نظير
الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذ شبها من كل واحد وهو دليل الخصوص من المسائل المذكورة اما نظير الاستثناء فالبيع
اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد كقوله بعت هذا وهذا بالف درهم وكذا اذا اضيف الى حي وميت والى خل وخمر فانه ذكر
باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الآخر وحده بحصته ابتداء والبيع بالحصة ابتداء باطل لا ينعقد كما لو قال بعت
هذا العبد بحصته من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الآخر لم يجز للجهالة وكذا اذا قال بعت هذين العبدين
بالف درهم الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة [illegible] تفصيل الثمن [illegible] بثمن واحد اما اذا فصل
بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخل بما سمى
بمقابلته لان احدهما منفصل عن الآخر في البيع ابتداء وبقاء ووجود المفسد في احدهما لا يؤثر في الآخر كما لو كان احدهما
مدبرا او مكاتبا ولابي حنيفة انه [illegible] الايجاب فقد جعل قبول العقد في الحر شرطا لجواز العقد في الآخر وقبول
البيع في الحر شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة فصار هذا البيع نظير الاستثناء من حيث ان الحر والميت والخمر
لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كما في الاستثناء واما نظير النسخ فكما اذا باع
عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا فان البيع في الباقي صحيح بما سمى لكل واحد منهما ولا عندنا
خلافا لزفر فيما اذا وجد احدهما مدبرا او مكاتبا او ام ولد لان الايجاب لما قد في احدهما لم يخرج من قبول العقد جعل كذلك
شرطا لقبول العقد في العبد الآخر كما في مسئلة الحر وقلنا كل واحد منهما دخل في العقد اما في صورة الموت
والاستحقاق فظاهر واما في المدبر فلان بيع المدبر من نفسه ومن غيره جائز اذا قضى القاضي بجوازه وكذا بيع المكاتب
من نفسه ومن غيره جائز في اصح الروايتين وكذا بيع ام الولد جائز من نفسها ومن غيرها اذا قضى القاضي بجوازه عند ابي حنيفة

والى يوسف ثبت ان الحاق بالبيع يعرف الثمن وظهر في العقد في حق جواز العتق لهم وعدم ثبوت ملك المشتري عليهم
كما لو هلك احدهما قبل التسليم حيث يبطل البيع في الهالك ويبقى في الآخر بحصته من الثمن فصار بهذا نظير دليل النسخ من حيث
الدخول في الجزء وفي تبيين ذلك تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم والعقد في العقد في الآخر واما نظير دليل الخصوص
فمسئلة خيار الشرط وهي ما قال في الزيادات رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين
الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه والمسئلة على اربعة اوجه احدها ان يعين من فيه الخيار ويفصل الثمن فيصح العقد ويلزم
في الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن لزوال الجهالة بالكلية والثاني ان لا يعين من فيه الخيار ولا يفصل الثمن
بان قال بعتكما بالف على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام ففي هذا الوجه يفسد البيع لجهالة المبيع والثمن لان حكم
العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ثبت بحصته من الثمن ابتداء والثالث ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار
بان قال بعت كل واحد بخمسمائة على اني بالخيار في احدهما وهو فاسد لجهالة المبيع والرابع ان يعين من فيه الخيار
ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اني بالخيار في هذا بعينه وهو ايضا فاسد لجهالة الثمن وذكر القاضي في هذا الوجه
يصح العقد في الذي لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد في الذي فيه الخيار يبقى في الآخر على الصحيح لان العقد منعقد فيهما لانهما
محلان للبيع والتسمية صحيحة جملة الا ان الخيار عارض دخل في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فبقي الايجاب في الآخر وهو
صحيح من الثمن لعدم ان صحة التسمية جملة واجاب الشيخ في شرح التقويم بان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد لحكمه وحكم
العقد العدم في الذي فيه الخيار والخيار ثابت من كل وجه فاوجب انعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب قاصرا عنه
في حق الحكم من وجه فجعل الايجاب كانه لم يكن في حقه كما في بيع الحر فيبقى في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء وذلك لا يجوز
بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وامتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لا لخيار قائم يمنع ثبوت الحكم وما ثبت بالضرورة
لا يظهر في حق الغير فيجعل الحاصل المانع فيما يكون فيه معتبرا بالعقد لو قطعا ومنع [illegible] في بيع المدبر مع القن المانع معتبر ان
منع لا قطعا فلا يؤثر ولهذا في هذه الاوجه الثلاثة الاخيرة اشار الشيخ بقوله فانه اجمل الثمن ولم يعين الذي فيه الخيار
او عين احدهما ولم يعين الآخر لم يجز البيع وقوله لان الخيار دليل على الوجوه الاربعة مع بيان وجه الشبه تذكير لتحقيق الشبهين
في الخيار وتقريره ان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم وكل ما كان كذلك فله شبه بالناسخ والاستثناء
فخيار الشرط له شبه بهما اما الاول فلان الاصل في المبايعات ان لا يدخلها الخيار اصلا لان فيه خطرا بيا في مقتضى
البيع لكن ثبت بالنص على خلاف القياس فجعل داخلا في الحكم دون السبب نظرا الى ادنى الخطرين وذلك معلوم في موضعه
واما الثانية فلانه باعتبار الدخول في السبب شبه الناسخ وباعتبار عدم دخوله في الحكم شبه الاستثناء فصار شبيهه
لها كدليل الخصوص فجعل فصلنا في الوجوه الاربعة بالشبهين في الوجه الاول شبه الناسخ لعدم الجهالة وفي الوجوه الثلاثة
شبه الاستثناء لوجود الجهالة وتقريره ما اشار اليه الشيخ بقوله فقيل لا بد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع فاذا لم يوجد
كلاهما او واحد منهما لم يجز البيع كما لا يجوز عند الجمع بين الحر والعبد الذي هو من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق
واما اذا وجد التعيين واعلام الحصة كما في الوجه الاول فان البيع صحيح اعتبارا لشبه الناسخ لدخول كل واحد منهما تحت العقد
ولم يعتبر الذي شرط فيه الخيار شرطا فاسدا في الآخر لان الشرط لما لم يؤثر في السبب لم يمنع من الانعقاد وكان اشتراط القبول
في الذي يشترط فيه الخيار كاشتراط القبول في المبيع فكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطا فاسدا بخلاف الحر والعبد وبناه
على قول ابي حنيفة لان الحر وما شاكله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد لان اشتراطه
الا بعقد فيكون فاسدا قال رحمه الله باب العام اذا لحقه الخصوص قوله والكلام ما يتناوله اقول قدم ذكر احكام العموم على الخاص للاقسام

لانها هي المقصودة والفاظ العموم على قسمين قسم عام بصيغته ومعناه واخر عام بمعناه دون صيغته اما الاول فهو صيغة
كل جمع سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا مثل رجال ونساء والمسلمين والمسلمات وغير ذلك وفي ذكره بكلمة كل اشارة
الى نفي قول من يقول من الاصوليين ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه نصا فيما دون العشرة بناء على ما ذكرنا ان العام
عندنا ما ينتظم جمعا من الافراد ولا يشترط الاستغراق بايراد الامثلة في الكتاب بمعرفة ان التعريف بشرط عند من ان اللام فيها لبيان
تحسين الكلام لبيان انه في قوله كل جمع بين عموم الصيغة والمعنى اما صيغته فموضوعة للجمع فان واضع اللغة وضع الفاظ
الجموع للاعداد المجتمعة واما معناه فلانه شامل للكل ما تناوله عند الاطلاق وذكر في العام بصيغته ومعناه شامل
لجميع ما ينطلق عليه هذا الكلام ان امكن الكل وعند التعذر يحمل على اخص الخصوص وهو الثلثة لانه ادنى الجمع ذكره كذا
في كتب الشيخ الا بعد وغيره الا بعد احسن فان لفلان علي الف درهم وكذا اذا اختلعت من زوجها بما في يدها من دراهم
ولم يكن في يدها شيء فانه يلزمها ثلثة دراهم فصار هذا الكلام عاما متناولا لجميع ما يتعلق عليه اسم الجمع وعند التعذر يحمل على الثلثة
لكونه اقل ما يتناوله ولذا لو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد يحنث بالواحد لانه عاما متناولا لجميع ما يطلق عليه اسم الجمع وعند التعذر يحمل على الثلثة
لكونه اقل ما يتناوله ولو حلف لا يتزوج نساء او لا يشتري عبيدا ولانه يطلق على الاول وهو الثلثة عند تعذر الحمل بالكل قلنا ان قال
ان اشتريت عبيدا او ان تزوجت نساء فعليه ان يتصدق كذا او يصوم كذا ان ذلك يقع على الثلثة فصاعدا انا قلنا
وان كانت الكلمة تقع عليها عامة للكل فيتناوله قيل لا يقال قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله ولهذا
تعليل لهذا الحكم لان مثل هذا التركيب كثير في كلامهم لاهتمامهم من حيث المعنى لان قوله ولهذا تعليل لهذا الحكم لانه مثل هذا
التركيب بالتاكيد لتصحيح المعنى كالمقصود قال وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام التعريف لان لام التعريف للعهد
ولا عهد في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم اما قول اصحابنا الكل اقول قد يجعل هذا النوع وهو الجمع مجازا عن الجنس اي عبارة
عن الحقيقة من حيث هي وذلك عند دخول لام التعريف عليه لان التعريف للعهد لدلالته على معهود ولا معهود في اقسام الجمع ليمكن كلام
اليه فجعل مجازا عن الجنس ليمكن تعريفه من حيث الذهن فان اللام التي لتعريف الجنس هو ما يكون للعهد الذهني على قول المحققين
وقد وقع في ذلك في المفتاح قوله وفيه معنى الجمع كان اشارة الى انه مجاز قريب الى الحقيقة فان في الجنس معنى الجمع ايضا كما سنه
الحاضرة لان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الافراد فانه كلي ولا بد له من افراد اما حقيقة او توهما فكان فيه عمل بالوصفين
بمعنى المعنيين اي معنى اللام والجمع من وجه وذلك اولى من ابطال احدهما ولو حمل الجمع على حقيقته بطل حكم اللام وهو التعريف
بالكلية فصار الجنس اولى من ابقائه على حقيقته قال الا ترى كلا لا احل لك النساء من بعد وقال اصحابنا في قال ان تزوجت النساء
او اشتريت العبيد فامرأته طالق انه يقع على الواحد فصاعدا حتى لا يتوقف الحنث على تزوج
ثلث من النساء وشراء ثلاث من العبيد كما لو كان منكرا ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشراء عبدين وثلثة واربعة والعشرة في المنكر
لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فبطل معنى الجمع واسم الجمع يقع على الواحد قيل هو جواب سؤال تقريره كان صار الجمع عبارة
عن الجنس ينبغي انه لا يحنث بتزوج امراة واحدة ولا بشراء عبد واحد لان الواحد ليس بجنس تام فان الجنس التام كل الناس
وكل العبيد وتقرير الجواب ان الواحد يصلح ان يكون جنسا كاملا كالكل لان الافراد لو عدمت ولم يبق الا ذلك الواحد
لكان كل الجنس كادم عليه السلام للرجال وحوا عليها السلام للنساء واما صار بعضا بمزاحمة امثاله فلا يسقط هذه
الحقيقة وهي صلاحية الواحد ان يكون كل الجنس بسبب المزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلثة للجمع كما كان اسم الجمع واقعا
على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا وفيه نظر لانه جعل الجنس معهودا ذهنيا باللام اليه وهو
المعهود من معنى الجنس لا يوصف بالتمام والنقصان لانها عبارة عن الحقيقة من حيث هي وهي ليست بواحدة ولا الا واحد

وانما يتحقق تحت كل منها ولعل الصواب في تقرير السؤال ان يقال الجمع اذا دخله اللام صار مجازا للجنس والجنس
يتحقق بواحد على ما ذكرنا ومثلهم له وقد قلتم انه يتناول الواحد فصاعدا فعندنا ما وصل الى حد الجمع صار الجمع
بعضا من افراده وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وفي تقرير الجواب ان اسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس فمعناه ان
الجمع المعرف باللام للجنس مجاز لكن الجنس لا يوجد في الخارج واما الموجود فيه اما الافراد او فرد واحد وقوع
الجنس على كل واحد منها بطريق الحقيقة كوقوع الجمع على الثلثة وما فوقها وطريق ذلك ان الموجود من الجنس في الخارج
واطلاق اسم تلك الحقيقة عليها على حد سواء كما فيكون حقيقة فيها لا جمعا بين الحقيقة والمجاز كاطلاق اسم الجمع على الثلثة
فما فوقها وبهذا لو حلف لا يشتري الا فانه اسم للحقيقة ويقع على القليل والكثير الا لكن مع احتماله والبحث في هذا المسئلة
قد تقدم مستوفى فليطلب ثم قال واما العام بمعناه دون صيغته الى قوله تعالى الجماعة اقول العام الذي يكون
عاما بمعناه لا بصيغته انواع منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم وغير ذلك مما ذكر في الكتاب فان لفظ كل واحد
منها كلفظ زيد وعمرو من حيث انه لا يثنى ولا يجمع يقال رهط ورهطان وارهط وقوم وقومان واقوام والرهط
لما دون العشرة من الرجال خاصة والقوم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوامون على النساء قال زهير وما ادري
ولست اخال ادري اقوم آل حصن ام نساء وانما اورد الطائفة والجماعة بالذكر وان كانا مثل الرهط والقوم في انها
نوع من انواعهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فانه ليس كذلك لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال
طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات فظهر ان صيغة الجمع مفردة والمعنى جمع وكل واحد منهما كان اسما للثلثة
فصاعدا كما تقدم الا الطائفة فانه اسم للواحد فصاعدا وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما فان العلماء اتفقوا
على ان الطائفة التي ليس فيها ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد ومحمد بن كعب واحد وهو قول اكثر اهل العلم وقال عطاء اثنان
وقال الزهري ثلثة وقال الحسن عشرة واختار الشيخ قول الاكثر لاسناده الى ابن عباس رضي الله عنه فقوله نفر من كل فرقة
منهم طائفة وقال انه يقع على الواحد فصاعدا والاشتقاق يوافقه لانه اي الطائفة وتذكير لتذكير الخبر وفي بعض النسخ
لانها نعت فرد من طاف يطوف فصار حسنا تعلا مثل الطائفة الجماعة وهي التاء فانها علامة التانيث وبدخلة الاسم
اما للتانيث او للنقل والمراد بشبه التانيث ان يكون فرعا لغيره على ما عرف يراعى فيها المعنى كما يراعى في صيغة الجمع
اذا دخلها لام التعريف قال ومن ذلك كلمة من وهي تحتمل العموم الى قوله معدوم ولم يوجد اقول اي ومن العام بمعناه
دون صيغته كلمة من فان لفظها مفرد ويطلق على الافراد وهي مختصة بذوي العقول وصفا وقد تستعمل في غيره
قال الله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع ويستوي فيها الواحد والمثنى والمجموع والمذكر
والمؤنث حتى لو قال من دخل من مماليكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ولفظه موحد مذكر وهي تحتمل الخصوص والعموم
قيل معناه تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر وبعض الاولين لا محالة يقول من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد
ويعم من جهة الشرط يقول من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واما في الخبر فقد يكون عاما وقد يكون خاصا
يقول زيد من اكرمني ويريد واحدا بعينه فقوله تحتمل العموم اي في الشرط والاستفهام ويحتمل الخصوص اي في بعض
مواضع الخبر وفيه نظر فان الشيخ ذكر الخصوص في الشرط على ما تقرر في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا والحق ان احتمال العموم والخصوص في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من السير واما في الاستفهام فان السائل
يقول له من في الدار يريد واحدا فان قيل اذا كان العموم والخصوص محتملا والمعنى الموضوع له فالجواب انه وضع لهما
في ذوات من يعقل على ما ذكره الشيخ فان قيل فيكون اقسام النظم زائدا على الاربعة قلنا ثم فان الاقسام الاربعة انما هي

باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجود له فيه الا في ضمن عام او خاص فان قيل اذا كان من محتملا لهما فالمعنى الموضوع له فالجواب
انه وضع مبهما في ذوات من يعقل على ما ذكره الشيخ فان قيل فيكون اقسام الكلم زايدة على الاربعة قلنا نعم فان الافهام في معنى
قوله من بعد والاصل فيه العموم فالجواب ان الكثير الغالب فيها العموم وقد يكون للخصوص احيانا فصار محتملا ومثل العموم والخصوص
بقوله ومنهم من يستمعون ومنهم من ينظر اليك فان الاول نظير العموم حمله جميعا والثاني نظير الخصوص لافراده لكن اهل التفسير قالوا المراد
به العموم ايضا وانما افرد صلته نظرا الى اللفظ لان الحمل على اللفظ والمعنى جائز وقالوا معناه ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت
القرآن وعلمت الشرايع ولكن لا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادلة الصدق واعلام النبوة ولكن لا يصدقون
واستدل على ان الاصل فيه العموم بقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ووجهه انهم تمسكوا بالعموم وبادروا الى [illegible]
ولولا كثرة السؤال فيه لربما توقف بعض فان قيل العموم مفهوم من [illegible] الصفة العامة وهي الدخول واما كلمة من [illegible]
حسب بان بهذا احترز من الاحتمال وتحصيل بالشبهة او في الساعين من لم يكن منهم وقد ثبت العموم وباعتبار عموم اللفظ باعتبار
نفس اللفظ وذكر باعتبار الدليل فكان عموم اللفظ باعتبار نفسه اولى وفيه نظر لان عموم اللفظ في محل النزاع وقال اصحابنا
فيمن قال لعبيده من شاء منكم العتق فهو حر فشاؤوا جميعا عتقوا بالاتفاق واما اذا قال من شئت من عبيدي
عتقه فاعتقه فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله له ان يعتقهم جميعا
لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز [illegible] من عبيدي كان كلاهما محتملا والعمل بالعموم واجب هنا ولهم جميعا
كما لو قال من شاء ولابي حنيفة ان المولى جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فصار الامر [illegible] عاما
عملا بهما واذا قصر عن الكل بواحد صار ذلك [illegible] التبعيض موجودا كالعموم فان قيل يلزم ما ذكرتم المسألة الاولى
وهو قوله من شاء من عبيدي عتقه فانه لم يعمل فيها باحد الدليلين وهو التبعيض اجاب الشيخ بان الكلام فيها ايضا للجميع
البعض لدخول حرف التبعيض في العبيد كما في صورة النزاع لان البعض الآخر [illegible] وقد وصف بصفة عامة وهي
المشية فسقط بها الخصوص [illegible] بالصفة الاصطلاحية فان المشية هاهنا صلة من لا صفة وقد عرف ان
الكلمة تحتمل الخصوص لانها وضعت لها وصفت مبهم في ذوات من يعقل باجماع اهل اللغة حتى لو قيل من في الدار فجوابه
زيد او بكر ولو قيل فرس او ثوب كان خطأ [illegible] ولا يتناهى على معين ومثال احتمال الخصوص ما قال محمد
في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد منهم فله نفله فان دخل اثنان معا فصاعدا
بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلم يوجد في الجماعة فكان دليلا على الخصوص [illegible] احتمال الخصوص فقط العموم
ثم [illegible] ولم يوجد واما في صورة النزاع فلم يوجد الصفة العامة لكون المشية مسندة الى فاعل خاص
وذلك لا يفيد العموم وسيأتي [illegible] ان شاء الله تعالى [illegible] فعلى هذا [illegible] يكون في كلام الشيخ [illegible]
لان كلمة من انما يكون من هذا الباب [illegible] في احد محتمليه [illegible] ومن ذلك [illegible] هو عام معناه [illegible]
والجواب ان موجب فصله عما تقدم بقوله ومن ذلك هو هذا النوع فيكون [illegible] فاحسن الرجوع الاولى ان
[illegible] وشمس الائمة في جامعيهما بان العقل صارف عن الحمل على الحقيقة [illegible] كلمة واحدة عقلا فلا يمكن
العمل بالبعض ولعله اراد بذلك ان العقل [illegible] لا يوجب على [illegible] وهذا الاعتذار انما يحتاج اليه بناء على ان من صيغة
التبعيض على ما عرف [illegible] في ذكر كلمة الحروف [illegible] قال وقسم اخر كلمة كل وهي للاحاطة على سبيل الافراد اما قوله وصار [illegible] الخصوص
قسم آخر من اقسام العام بمعناه كلمة كل وهي الاحاطة على سبيل الافراد [illegible] احاطت ومنه الاكليل
المحيط بجوانب الرأس فلهذا توجب الاحاطة ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره وهي تلزم الاضافة

فلا يدخل

فلا يدخل الا على الاسماء قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ولا يلزم وكل اتوه داخرين لان التنوين عوض عن المضاف
اليه وهي لا تخلو اما ان تضاف الى المعرفة او الى النكرة فان كان الثاني اوجب عموم افراد المضاف اليه [illegible]
ان يطلق عليه فيصدق كل رمان ماكول اي كل فرد من افراده وان كان الاول اوجب عموم اجزائه فلا يصدق
كل الرمان ماكول لان قشره غير ماكول وهذا اي الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيف اليه
ثم عمومه [illegible] فيه كما بينا في كلمة من من حيث انها تحتاج في الافادة الى شيء يضاف اليه [illegible] لم يستعمل مفردة
لكونها لازم الاضافة وهي تحتمل الخصوص ككلمة من [illegible] الا انها عند العموم [illegible] الافراد فان كلمة من ليس
فيها معنى الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم في عموم الافراد مثل قول الرجل كل امرأة اتزوجها فهي طالق
فان كل تزوجها تطلق ولا يدخل على الافعال الا بصلتها لما قلنا انه لازم الاضافة وهي من خصايص الاسماء فاذا وصلت
وصلتها الصلة اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه ويكون ما مع الفعل الذي بعدها في تأويل الاسم
لان ما مصدرية تصير الفعل بها في تأويل المصدر قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم الاية وعلى هذا اي على ان كلمة
كل توجب العموم في النكرات وكلما توجبه في الافعال يثبت مسايل اصحابنا فاذا قال كل امرأة [illegible] للاعيان دون الافعال
فلو تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية ولو قال كلما تزوجت امرأة فتزوج امرأة مرتين يحنث وكذا في كل عبد
اشتريته وفي كلما اشتريت عبدا [illegible] عموم الاسماء كما يثبت عموم الافعال في كلمة كلما [illegible] وفي جنس هذه المسايل
كثيرة [illegible] في الكتاب ظاهر لا يحتاج الى الشرح قال وقسم اخر كلمة الجميع [illegible] وكلمة الجميع قسم آخر
من اقسام العام بالمعنى وهي عامة ككلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة الا انها توجب الاجتماع دون الانفراد وبهذا المعنى صارت
[illegible] كلمة كل وكلمة من فان كلمة من توجب العموم دون الاحاطة قصدا وكلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد وكلمة الجميع
توجب الاجتماع قصدا فكانت عامة معنى بصفة الاجتماع وكل كلمة عامة معنى بصفة الانفراد ولذلك اي ولكونها توجب
الاجتماع دون الانفراد صارت مؤكدة بكلمة كل [illegible] وكلمة كل لا توجب عموم الانفراد لكن لا تعرض
للوقوع مرة او مرتين وكلمة الجمع توجب عموم الاجتماع والوقوع مرة فيكون التأكيد بالجميع قاطعا لتوهم التفرقة قال الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون وبيان ذلك اي بيان انها توجب الاجتماع في قول محمد في السير الكبير [illegible] من دخل هذا الحصن اولا
[illegible] الى فرده لان الجميع [illegible] لكلامه للاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة
وفرق [illegible] الدليل على ان الواحد يستحق النفل كاملا لان النفل للتحريض واظهار الجلادة في قتال العدو [illegible] اولا فلا يستحق
النفل جماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اقوى فان قيل [illegible]
[illegible] او دخل جماعة ليست لكل واحد منهم نفلا [illegible] اجاب بان ذلك غير ممكن لان كلمة من لا تدل على الاحاطة
والاجتماع قصدا بل عمومها [illegible] كعموم النكرة في موضع النفي [illegible] الخاص الموصوف
بكل واحد فان قيل [illegible] بين الحقيقة والمجاز لانه لو دخل [illegible] اولا استحقوا النفل [illegible]
ولو دخل واحد فله النفل ايضا عملا بالمجاز [illegible] اجيب بان [illegible] لان الشرط هو الدخول اولا والاولية
[illegible] وان وجد في واحد [illegible] وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما
في [illegible] الجمع في الارادة [illegible] اجتماعهما في الوجود ولا [illegible] الا ان يثبت الحكم [illegible]
كل واحد [illegible] كذلك [illegible] بان الحكم [illegible] المجاز وهو مطلق الدخول في الحصن فان مطلق الدخول فيه
لازم من لوازم كل واحد منهما فيكون من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم والحق ان ارادتهما معا مجاز بالنسبة [illegible] وقسم

اخر كلمة ما وهي عامة الى قوله غير معلولة اي وكلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل وانما تعرض من الشيخ
لذكرها خصاصة بذلك الاطلاق فيه فمنهم من يقول انها مختصة بذوي العقول وما لا يعقل ومنهم من يقول انها ابهامها زائد
فيصلح لمن يعقل ولما لا يعقل في الصالح العقلا فيما للسؤال عن الجنس يقول ما عندك اي اي اجناس الاجناس عندك وجوابه
انسان او فرس او عن الوصف يقول ما زيد وجوابه الكريم او الفاضل ويكون ما للسؤال عن الجنس او عن الوصف
وقع بين فرعون وموسى ما وقع لان فرعون حين كان جاهلا معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى اجناس الاجسام
اعتقاد كل جاهل لا نظر له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سال عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين
كأنه قال اي اجناس الاجسام هو وحين كان موسى عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدي الى العلم بحقيقته
المنزه عن حقايق الممكنات وقال اصحابنا فيمن قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم تعتق الا بيقين الشرط لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما وان الحاصل بجموع وقال الله تعالى لله ما في السموات
وما في الارض اي جميع ما فيهما وكذلك اي مثل كلمة ما كلمة الذي فانها مستعملة في من يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم
كما هو فيها حتى لو قال ان كان الذي في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذلك
حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر عتق الذي ضربه وهذه الكلمة يعني كلمة ما في احتمال
الخصوص كلمة من تكون مبهمة تحتمل صدقها على الواحد والاكثر وعلى هذا اي على انها تحتمل الخصوص تخرج قول الرجل لامرأته
طلقي نفسك من ثلث ما شئت فان لها ان تطلق نفسها ثلثا على قولهما لحملها كلمة من لتمييز هذا العدد من بين سائر الاعداد
لا يقال بهذا التمييز غير صحيح اذ لا عدد من ثلث وما فوقه في الطلاق لتمييزه عنه لان ذلك يتصور في لفظ فلا يعتمد الوجود شرعا
كما في قوله انت طالق الفا الا تسع مائة وتسعة وتسعين وعند ابي حنيفة ليس لها ذلك لان كلمة ما عامة وقد دخل عليها
حرف التبعيض فيحمل على الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان لتحصيل العمل بهما كما في الفصل الاول
اعني في قوله اعتق من عبيدي من شئت وعلى ما يرى تخريج المسئلة على قول ابي حنيفة مبني على احتمال الخصوص وان من فيهما
ويجوز ان يستعمل كلمة ما في موضع من مجازا قال الله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها على بعض المفسرين وقال بعضهم
ليس ثمه مجاز اصلا وانما كلمة على معنى لارادة معنى الوصفية فكانه قيل والقادر العظيم الذي بناها وليس هذا اخراجا عن المجاز
بل هو بيان لمجوز المجاز وهذه الالفاظ يعني المذكورة من قوله واما العام بمعناه مثل الرهط الى قوله وكذلك
اي كلها غير معلولة لا يقال فيها انها وضعت لمعنى الكل لسبب من العلة كاطلاق المسلمين والمؤمنين وسائر الافعال على
السمع فانها وضعت لمن بها باعتبار معنى وهي قيام الاسلام والايمان بهم واما ما ورد من الاستعارة بعضها لبعض
فليس ذلك باعتبار معنى وجدت في كلمة اخرى فاستعيرت بل باعتبار وجود بعض اوصاف كلمة في كلمة اخرى
كما استعير الاسد للشجاع لوجود الشجاعة فيهما قال وقسم اخر النكرة الى قوله من دلايل العموم اقول لما فرغ من العموم الوضعي
معنى لا صيغة شرع في بيان ما هو عام بدليل وذكر ضربين منه النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لان النكرة تحتمل
العموم فاذا اتصل بها دليل العموم يعم مثل ما قلنا في مثل كلمة كل انها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كانت
النكرة في ذاتها خاصة اذ هي موضوعة لفرد ودلايل عمومها انواع منها انها اذا وقعت في النفي تعم لان النفي دليل
العموم وما وصف فيه دليل العموم يعم ولا فرق في ذلك بين ان يكون حرف النفي داخلا عليها كقولك لا رجل في الدار وبين
داخلا على الفعل العامل فيها اما ان النفي دليل العموم فهو ضروري لا يعني في صيغة الاسم فان الصيغة في النفي والاثبات
سواء ولو اصاب منكرا لا غير لكن اذا انتفت فعلت ما جاء في رجل فقد نفيت مجي رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة

ليصح

ليصح عدم ذلك الواحد لو جاء احد منهم لما صدق النفي عن النكرة فان من قال لا اكلت اليوم شيئا واردت
تكذيبه يقول ما اكلت اليوم شيئا ولو لم يفد العموم لما كان تكذيبا كهذا الكذب فلان الايجاب الجزئي ما ينافيه
السلب الكلي فان قيل قد نقل عن سيبويه صحة ان يقال ما رايت رجلا بل رجلين فلو كان موجبا للعموم لما صح كلام يقضي
ما رايت رجلا بل رجالا واجيب بانا لا نسلم صحة ذلك ولئن سلم فهي بقرينة الاضراب لانه يدل على ان المراد به نفي صفة الوحدة
لا نفي الجنس كما لو قيل ما رايت رجلا كوفيا يفهم منه نفي هذه الحقيقة لا مطلقا واما انما وجد فيه دليل العموم يعم
فظاهر والنكرة اذا وقعت في الاثبات تخص فاذا قلت رايت رجلا كان اسما لرجل واحد وليس من ضرورة رؤيته رؤية كل
واحد رؤية غيره بالضرورة قال وضرب آخر لام التعريف الى قوله المراة التي اتزوجها طالق اقول لام التعريف اذا
لم يحتمل التعريف بمعنى العهد يعني لا يكون راجعا الى معهود افاد العموم لكن اختلف العلماء في ان ذلك بطريق ضرورة
للجنس او الاستغراق وذلك كقوله تعالى والعصر ان الانسان والسارق والسارقة والزانية والزاني فذهب بعض
مشايخنا المتاخرين والقاضي ابو زيد والشيخ الى انه للجنس وسائر الكل والاد في نظريق الحقيقة وعند
الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه واحتمال الكل كعدم واشار اليه الشيخ بقوله اي هذا الجنس وذهب جمهور الاصوليين
وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى انه يفيد الاستغراق فان اوايل العلما على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة
والزاني وغيره ذلك على عمومه واستغراقه لجميع الافراد وهو اخذ القاضي والشيخ بقول الرجل والله لا اشرب الماء ولا اتزوج
النساء ولا اشتري العبيد ووجه ذلك ان اللام فيها اما ان يكون للاستغراق او للجنس لعدم الثالث بالاتفاق
ولا سبيل الى الاول لانه انعقد اجماعا على ان الحالف فيها يحنث بالادنى ويتعين الثاني واذا كان فيها للجنس كان في غيرها
كذلك لعدم القائل بالفصل واجاب الجمهور بان اللام فيها للاستغراق عندنا لكنا عدلنا عن الظاهر لدلالة الحال
لان الانسان يمنع نفسه عما يمكن الاقدام عليه وتزوج نساء العالم واشترا عبيد الدنيا وشرب مياهها غير ممكن
فعلم ان البعض مراد فصرف الى الاول لتيقنه ورد بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع الحنث
فيمن قال لامراته انت الطالق لامكان صرفه الى الكل واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان جنس الطلاق
لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد
متيقن فصرف اليه ورد بانا لا نسلم ان ذلك البعض مجهول فان الثلث في ملكه وهو معلوم فكان صرف اليه
قيل المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق متصلا الاد ولم يكن هو موجب سائر الفاظ العموم
وان لم يكن عاما ينبغي عده من العمومات ولا يقال لما ساوى الكل العدد بالدخول تحت اللفظ حقيقة بين جميع العدد لتعينه
لان العام يتناول الكل لعدم المزاحم ولا يحمل على اخص الخصوص قال صاحب الكشف ينبغي في شرح كلام المص
والجواب انه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران فلا اعتبار الثاني يكون من العمومات لا محالة فكان على
منا كذلك قوله ومثاله اي مثال ما ذكرنا من ان النكرة تصير للجنس قول علمائنا رحمهم الله المراة التي اتزوجها
طالق فان اللام في المراة للجنس حتى يقع على الادنى وهي الواحدة وهي مجهولة لان الغرض عدم التوحيد واضافه
الطلاق الى مجهول لا يصح الا انها تعرفت بالوصف وهو التزوج فصحت بهذا الوصف لان وقوع الطلاق
لا بد له منه لانه في معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف في صحة اضافة الطلاق الى الملك
وهو وصف عام فيعم الحكم به وبيصيره اذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق بخلاف ما اذا قال هذه المراة التي اتزوجها
فهي طالق بخلاف فتزوجها لا تطلق لانه عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يصح التعريف بالوصف فلم يكن في معنى الشرط فبقي

الا على الحال فيعتق ويطرح العبد الذي اشتريه فهو حر فاشترى عبدا يعتق ولو قال هذا العبد الذي اشتريه
فكذا فاشتريه لا يعتق قال واصل ذلك ان لام المعرفة الى قوله انت طالق الطلاق اقول اي اصل ما ذكرنا
ان النكرة بدخول اللام يصير للجنس لان لام المعرفة وفي بعض النسخ لام التعريف وهما اولى موضوعة للعهد يعني الى اخره واذا تعذر
معنى العهد حمل على الجنس فيكون تعريفا له فان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى المجاز والحمل على الجنس بترك العهدية وصف
لازم مشهور وهو التعريف بل مطلق العهد فان الحمل على الجنس معناه العهد الذهني على ما عليه المحققون وقد حققناه
في شرح التلخيص فصار الجنس والعهد الخارجي مشتركين في مطلق العهد اللازم لهما فجاز ان يجعل مجازا عنه والعهد الخارجي
على ما ذكره الشيخ هو ان يذكر شيئا ثم يعاوده فيصير ذلك الشيء معهودا كما قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرنا فيكون الثاني هو الاول ومن هذا تبين اصل وهو ان النكرة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى ومثاله من المسائل قول على ما بينه صمنا اقر بالف مقيد الصك ثم اقر كذلك اي مقيدا
بذلك الصك بان ادار الصك على الشهود ثم اقر بما فيه ان الكل هو الاول فلا يلزم الا الالف بالاتفاق واذا كان كل
واحد من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك ان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر بالف مطلقا بحضرة آخرين
والمجلس واحد كان الثاني عين الاول بالاتفاق لان للمجلس تاثيرا في جمع المتفرقات فيصير دلالة على العهد وان كان المجلس
مختلفا فكذلك عندهما بدلالة العرف على معنى العهد وعند ابي حنيفة يلزمه الا لعدم الدلالة على العهد فيلزمه الفان
ومن هذا تبين اصل آخر وهو ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى وذلك اي كون النكرة الثانية
الغا غير الاولى معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين
وحمل ذلك قول ابن عباس والحق ان الاراد بذلك انه موقوف عليه فانه روي عن ابن مسعود رض عن النبي عم انه
خرج يوما الى اصحابه مستبشرا وهو يقول لن يغلب عسر يسرين وعنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه
الاية والذي نفسي بيده لو كان العسر في جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين وهذا لان العسر اعيد
معرفة واليسر اعيد نكرة ومن هذا اسس اصل آخر وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
ومن ثلثة اصول والقسمة العقلية تقتضي قسما آخر وهو ان المعرفة اذا اعيدت نكرة هل يكون الثاني عين الاولى
او غيرها فعلى الصحيح يكون عين الاولى مستشهدا بقول الشاعر صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى
الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا وقيل انه يكون غيرها لانها لو كانت عينها لم تكن نكرة والمفروض خلافه وسئل الشيخ
في رواية هذه الحكاية عن ابن عباس رضي الله عنهما فقال ان صحت هذه الحكاية عنه ولكن قال وفيه نظر عندنا فعلى
النظر في الاصلين المعلومين من هذه الحكاية قال المعرفة فاذا اعيدت معرفة والثانية غير الاولى كقوله تعالى وانزلنا
اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فان الكتاب الثاني بالضرورة غير الاول لان الشيء لا يكون مصدقا
نفسه والنكرة فاذا اعيدت نكرة والثانية عين الاولى كما في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
فان المذكورين واحد لاستحالة قال الله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وبدليل التمانع المذكور
في علم الكلام وقيل قوله وفيه نظر ليس يتعلق بذلك فانه من باب اهل البصرة والكوفة ذكره في التيسير وانما هو راجع
الى ما نقل عن ابن عباس يعني لو ثبت هذه الحكاية عنه لخرج على الاصلين المذكورين ولكن الصحيح عندنا انها
مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى كما في قوله تعالى اولى لك فاولى وعلى هذا التقرير يتوجه النظر الى المنقول عنه
والاول هو الظاهر لان الحكاية مروية عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكرنا آنفا

ونظر الشيخ وقع في الاصلين اي على صورة النقض واجيب عنها بان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير الا بامور ضرورية
وقد وجدت القرينة في الايتين المذكورتين فترك الاصل لاجلها اما في الاية الاولى فلان الكتاب الاول لما وصف
بكونه مصدقا لما بين يديه من الكتب السماوية وجعل الكتاب الثاني بيانا له بجملة من لا تكن صرفنا الى الكتاب الاول بالقرينة
ولا يلزم تصديق الشيء لنفسه وتقدمه عليه واما في الثانية فلان الاية الدالة على الوحدانية نفيا في الكثرة وكذلك الدليل
العقلي فللتوفيق بين الاية كانت الثانية عين الاولى وعلى هذا الاصل قال اصحابنا في قول الرجل لامرأته انت طالق نصف
تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع الثلث لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى ولو قال
نصف تطليقة وثلثها وسدسها وقعت تطليقة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فكانه قال نصف تطليقة
وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة قوله واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس متصلا بالكلام كما ذكرنا في موضعه
وقوله فلان يحب الدينار اي هذا الجنس يطرد ذلك وكذلك قوله انت طالق الطلاق فان اللام فيه لتعريف الجنس
لانه لا معهود فيه فيثبت العموم حتى اذا نوى الثلث وقع ولم يبق فيه واحد لصعبه مال وضرب آخر من دلائل العموم
الى قوله يحتمل ذكرا اقول عموم الوصف كونه بحيث يصح اطلاقه على كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص
بواحد في النكرة وان كانت خاصة في نفسها في الاثبات كونها اذا اتصفت بصفة عامة عمت ضرورة عموم الوصف
ولهذا لو قال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا له ان يكلم جميع رجال الكوفة ولو قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما
لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع القربان فيه فيمكنه القربان في كل يوم فيعدم الايلاء بخلاف ما لو قال الا رجلا الا يوما
بدون الصفة فان له ان يكلم واحدا سواء كان كوفيا او غيره حتى لو كلم اثنين حنث وصار موليا بعد القربان
من بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لان الاستثناء في موضع الاثبات لكون الاستثناء من النفي اثباتا ولم يدل دليل على عموم
هذا النوع فيه فسادا للوضع لانه فيه اضافة حلا في حقيقة الوصف اليه فان مقتضاه التخصيص والتقييد سواء
كان في النفي او في الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا وقولك ما رايت رجلا
عالما اخص من قولك ما رايت رجلا على انه لا مطرد لاسواء يقول لا اكلمن اليوم رجلا كوفيا ولا تزوجن اليوم
امراة كوفية فان اليمين يتعلق بكلام رجل واحد وتزوج امراة واحدة وكذا لقوله فتحرير رقبة مؤمنة ويمكن
الجواب عن الاول بان المراد بالعموم العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فيكون اضافة في حقيقة الوصف
اليه بذلك الوجه وعن الثاني لا نا قلنا ان الاصل يخص بالاستثناء من النفي وتكلمه الى ما ذكر محمد في الجامع الكبير وسمي الالهية
في جامعه ان النكرة اذا لم يكن موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيصير هذا النوع مستثنى لانه وان كان كلاما
حسن تمنع الحكم بل على قبل الاصل مطرد وتخلف المسائل لمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج نساء الكوفة وكلام
جميع رجالها عادة وكذلك ليس في وسعه اعتاق كل الرقاب المؤمنة لما لعدم التصور او لعدم الملك الجميع وقيل لم
الى نوع الاحكام العملية غير مانع فان قيل فيلزم الحكم فيما يمكن الحسبان معتاده محمول والاول في مثله متعين
قال ومن هذا الضرب كلمة اي الى قوله لا ظهار الجلادة اقول اي ومن القسم الاخير وهو ان النكرة اذا اتصفت
بصفة عامة عمت بالوصف كلمة اي فانها نكرة يراد بها جزء مما تضاف اليه فاذا اتصفت بصفة عامة تعم اما انها
نكرة فلانها في هذا الاصطلاح وهو ما يكون فيه ابهام كقولهم المراة التي اتزوجها طالق وقوله على هذا الكل
اللفظ كانه دليل على قوله يراد بها جزء مما تضاف اليه وكونها يراد بها جزء بها نصا فانه دليل على كونها نكرة
لان ذلك الجزء غير معين فكان شايعا وهو معنى النكرة واستدل على ذلك الفقهاء بقوله تعالى ايكم ياتيني بعرشها قبل ان ياتوني

لان المراد ومن اي طلس وتعالى اي حال اياك ولا انوك كذلك وقال محمد نوى اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه الجميع عتقوا
ولم يعتق ضربوك وقوله حجة في اللغة حتى انه كلمة ولكنها يتغذ بصفة عامة بعمومها كسائر النكرات في موضع
الاثبات فاذا قال اي عبيدي ضربك فقد وصفه بالضرب فصارت عامة واذا قال اي عبيدي ضربته فقد قطع عنها
الوصف فلم يعتق الا الواحد وتقريره ان اي اذا وقعت في موضع الشرط لابد ان يتعقبها وصل فيه فعل لانها تلزم
الاضافة فلا تنفصل الا على الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد ان يليه فعل يكون شرطا ان كان الفعل مسندا الى خاص لا يصلح
ان يكون وصفا لاي فعرف ان المراد به الخصوص وان كان مسندا الى ضمير اي صلح ان يكون وصفا له فيعم بعموم تلك الصفة
ومن هذا يعلم ان مرادهم بالوصف ههنا الذي ما يكون وصفا لفظيا فان اي موصوف بالضرب لفظا سواء كان فاعلا
في الصورة الاولى او مفعولا كما في الصورة الثانية وان المراد به ان يكون وصفا قائما به ولا شك ان الفعل انما يكون
قائما بالفاعل حقيقة
لا المفعول ولقائل ان يقول عموم اي انما حصل بالصلة التي هي الضرب مثلا فعمومه موقوف على عموم الصفة فلو كان عموم الصفة
موقوفا على عموم فاعله الذي هو ضمير اي دار والجواب انا لا نم ذلك فان عموم اي موقوف على كونه متصفا بصفة الضرب
وكونه متصفا بصفة الضرب لو كان موقوفا على كونه عاما كان دورا ولم يكن كذلك على ان التوقف انما كان توقف
معنى فان الضرب لما اسند الى ضمير اي وجعل صفة له حصل عموم الصفة والموصوف معا ولا دور في ذلك وقد استشكل
هذه المسئلة من وجه آخر فقيل لا فرق بينهما لان اي في الاولى موصوف بالضاربية وفي الثانية بالمضروبية
فكما ان قولنا لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه افاد العموم بعموم الوصف كذلك اي عبيدي ضربته يفيد ذلك فاجاب شيخنا
في ان الموصوف ليس بفاعل فيه واجيب بالفرق بينهما بان المضروبية ثابتة اقتضاء لتصحيح الكلام ولا وجود للمقتضى
فيما وراء صحة المقتضي وثبوت المرتبة وراءه فلا يظهر في حقه بخلاف اليوم في قوله الا يوما اقربكما فيه فانه صرح بذكره
وجعله موصوفا قصدا فتعمم بالصفة كذا في الجامع الكبير لقاضي خان وجامع المصنف وفوائد حميد الدين وفيه نظر
لان المفعول مذكور صريحا كاليوم واجيب ايضا بان اي لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول لما كان صفة معلق بعتقه
وقطع الشرط عن الغير فيعتق كل واحد باعتباره انه منفرد لا اشتراك الوصف ولو ثبت هذا وليس البعض اولى من البعض فعتق الكل
وفي الثاني يعتق الواحد ويتخير فيه الفاعل وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان ضربهم على الترتيب او دفعة فان كان الاول
يعتق لعدم المزاحم وان كان الثاني فالخيار للمولى لا الفاعل ولعل المعنى بما ذكرنا ان مرادهم بالاتصاف قيام الوصف
بالموصوف لا مطلقه ولهذا افضل الشيخ هذا القسم عما قبله بقوله ومن هذا الضرب اي وان كان منه مع ما قبله
في كونه نكرة متصفة بصفة عامة لكن الاتصاف خاص وهو كونه قائما به وللمستقصي ان يحكم بالتحكم ويدفع بان ثبوت
هذا العموم ليس لعدم صفة بل من حيث خارجي فيعتبر فيما يتحقق فيه الداعي وهو في الصورة الاولى لانه لما علق عتق كل
واحد منهم على ضربه يوجد الداعي لان الطبيعة مجبولة على خلاص الرقبة من الرق والمولى عالم بذلك فيوجد بدله ولا كذلك
الغير لانه قلما يسعى في اضاعة الغير على العموم ولهذا لو قال اعتق هذا او هذا لايجوز الجمع بينهما وليس له الكل فقدر
متيقن فيعتق الواحد هنا والله اعلم بحقيقة الحال قوله ونظائره كذا لو علم ان النكرة اذا اتصفت بصفة عامة تعم او علم ان كلمة
اي تعم بالوصف العام وهو اقرب مما يرا فيما اذا قال اي نسائي كلمتها فهي طالق فكلمهن طلقت واحدة ولو قال
اي نسائي كلمتك فهي طالق فكلمته جميعا طلقن وكذا لو قال اي نسائي شاءت تطلقا فشئن طلقن ايا على هذا وكذلك
اذا قال لعبده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهي بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها عتقوا الا ان الواحد حينئذ غير
محمول وذلك يحصل بطريق الاستعانة توجب التي وزعق واحد فاذا جاء وزنا لكن التعليق بشيء دون الكل لعدم

ما يدل

ما يدل عليه وان كانت بحيث يحملها واحد فحملوها كلهم فرادى عتقوا وان اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا الا ان المراد فيما يخف
حمله انفرادا كل واحد منهم في العادة لاظهار الجلادة وذلك يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع قال فاما النكرة المفردة في
محصوصا فلما قول الها كان الكلام في بيان العام وزعم قوم ان النكرة المفردة عامة ولم يكن الشيخ قائلا بذلك ذكره للدفع
وقيد النكرة بالمفردة حيث يجوز ان يكون مراده بها ما هو مقابل بل يدل على الكثرة لفظا وصيغة كرجال ونساء او معنى فقط
كرهط وقوم ويجوز ان يكون مراده بها المجردة عن دلائل العموم كرجل ورقبة فانها في موضع الاثبات مخصوص عندنا
لكنها مطلقة واعلم انهم عرفوا المطلق بقولهم ما تعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات وهذا هو الماهية
من حيث النظر الى الوجود كما ترى والنكرة قرينة على ذلك على ما عليه المحققون ولذلك جعل محلى في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل
اسفارا صفة للحمار فان اللام للجنس والنكرة في معناه فلم ينبئ عن التوصيف بالنكرة ولما كان التكاليف الشرعية
باعتبار امور توجد جعل النكرة مطلقة لان التكليف الاول يتوصل الى تحصيل ما كلف به او ترك فعله ولا بد مما يدل على ذلك
والنكرة ادناه معنى ولفظا فجعل الدال عبارة عن المدلول والا فهما في الحقيقة متغايران حتى يراد في ان المراد اسم
شيء فان احدهما وصف خصوصيته غير معين لعله العام ولكن الاصوليين لم يفرقوا بينهما بالفرق الذي قررناه وقال الاطلاق يوهم فنفي
به ايضا يوجبا للدوام كما كانت توجبه في النفي حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة
والسمنة والسوداء وغير ذلك مما ذكر في المتن واستدل على ذلك بقبول التخصيص فان العميا والمجنونة والمدبرة قد خصت
بالاجماع ولا تخصيص بدون العام اللفظ العام وتمسكا صحابه كذلك بقوله تعالى انما قولنا لشيء فان قوله لشيء وان كان
في الاثبات لكنه شامل لجميع ما يتعلق به شمول قدرة الله جميعها واذا ثبت تخصيصها وعمومها صح تخصيص الكافرة منها
بالقياس على كفارة القتل وفي بعض النسخ بكفارة القتل وهي اولى رواية وقلنا هي اي الرقبة المذكورة في النص
مطلقة لانها فرد مما وله واحد على احتمال وصف دون وصف وكل ما هو كذلك فهو مطلق فالرقبة المذكورة مطلقة
اما الاولى فلان النكرة موضوعة لفرد صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلدلالتها على الفرد قال الله
تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا والمراد به واحد لا محالة واما الثانية فلانه
لو كانت عامة لما خرج المكفر عن العهدة باعتاق رقبة واحدة واللازم باطل بالاجماع والملزوم كذلك وكذا لو نذر
ان يعتق رقبة ما لزمه الا رقبة واحدة واذا لم يكن عاما كانت مطلقة لعدم القائل بالفصل قوله والمطلق يحتمل التقييد
معناه يحتمل ان يكون مع احد الاوصاف فيعتد به يجوز ان يكون دليلا آخر وتقريره المطلق يحتمل التقييد وكل ما يحتمل
التقييد لا يكون عاما فالمطلق لا يكون عاما اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان العام يستلزم تناول الافراد
على سبيل الانتظام والمطلق يستلزم تناول الصيغ على سبيل البدل واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم وكان
قوله وذلك مانع من العمل بالمطلق ايضا يجوز ان يكون دليلا آخر وتقريره ان ذلك اي تقييد المطلق مانع من العمل
بالمطلق فصار نسخا والتخصيص ليس بنسخ فان يرد عليه التقييد غير ما يرد عليه التخصيص فيمتنع بيان ان التقييد
نسخ وسنذكر في باب النسخ ان شاء الله ويجوز ان يكون جوابا عما يقال هب ان الرقبة مطلقة فنقيدها بالقياس
على كفارة القتل يكون جامعا باعتبار ان الكفارات كلها جنس واحد وتقرير الجواب ان التقييد مانع من العمل بالاطلاق
فانه لو اعتق كافرة في كفارة العمل لا يجوز فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فكذلك التقييد قوله وقد جعل
وجوب التحرير جزاء لا آخر جواب سؤال تقريره ان الامر لا يوجب التكرار وان كان معلقا بوصف ومطلق بشرط وقد يكون
وجوب التحرير متكررا بتكرر الحنث والظهار فعرف ان الرقبة عامة وتقرير الجواب ان التحرير جعل جزاء لشان وهو الحنث

والظهار لدخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا له فيكون وجوب التحرير مطلقا اي غير مقيد بوصف الايمان بكون
ذلك الامر الذي هو سببه وسكوته بالحكم متكرر بسببه ليس من باب العموم وقوله وصار مقيدا بالملك جواب سؤال آخر يمكن تقريره
على وجهين احدهما ان نفس المطلق ينتهي عندكم فكيف قيدت الرقبة هنا بالملك بالرأي وتقرير الجواب بشرط الملك فيها
ثبت لضرورة الجزاء اقتضاء فان التحرير لا يصح في غير الملك شرعا لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والثاني في
ان تخصيص غير المملوكة من هذا النص يدل على العموم وتقرير الجواب على هذا الوجه اشتراط الملك ثبت اقتضاء لا بطريق التخصيص
فلا يبقى فيه العموم وقوله فلم يتناول الزمنة جواب عن قوله خص منه الزمنة بالاجماع وتقرير التخصيص ما يكون فيما تناوله اللفظ
ظاهرا وهذا النص لم يتناول الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا وما هو اسم للشيء مطلقا يقع على الكامل فالرقبة تقع على الكامل
وهو الذي يكون موجودا مطلقا اما الاولى فلوضع اللغة واما الثانية فلان المطلق اذا لم يتقيد يوصل الى ما يتحقق المعلوم
على اتم ما يكون وهو الكامل الذي يخلفه البيع من جنسها فيه والزمنة هالكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة وكذلك التحرير
مطلق فيقع على الكامل فلا يخلص فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن ولهذا شرطنا في الرقبة صحة الرق لجواز اعتاق المدبر وام الولد
لان اعتاقهما صار مستحقا لم يكن اعتاقا مطلقا والجواب عن قوله انا قولنا شيء ان العموم في قوله ثبت بطريق الدلالة دون
السياق للفظ وذلك لان الاسباب كلها متساوية في قدرته فاذا عجز عن نفوذ قدرته في بعضها دل على نفوذها في تناسبها
على ان لا نسلم انه نكرة في سياق النفي الا بالاثبات لان الا في معنى ما والا وعلى الاستثناء ان الاستثناء على تقدير الصحيح يكون
متصلا فلا يدل على العموم على انه يمكن ان يكون بالاستثناء من الاحوال اي اعتق رقبة واحدة على اي حالة كانت الاحالة الكفر
وقد ثبت عموم الصدر في الاحوال ضرورة صحة الاستثناء واما اذا عدم الاستثناء فلا ضرورة في اثبات الاحوال فيها
غير مذكورة فلا يثبت العموم وههنا بحث وهو ان اصحابنا نقلوا عن الشافعي في احتمال الامر التكرار انه يشتمل على المصدر
وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان عنه
تناقض كلامه ولعل المخلص حمله على الروايتين وصار ما ينتهي اليه الخصوص الى قوله في تعليم ... ولا حسن ان الفاظ
العموم على قسمين بعضها يطلق على الثلثة فصاعدا وبعضها على الواحد فصاعدا فصار ما ينتهي اليه الخصوص نوعين واعلم
ان جمهور الاصوليين قالوا لا يجوز التخصيص في جميع الالفاظ الى الواحد وقال بعضهم الى الثلثة لا فيما دونها الا بما يجوز
به النسخ وبعضهم فصل فجاز في من وما ونحوهما واسماء الاجناس الى الواحد ولم يجوز في الجمع المعرف الا الى الثلثة
وقال الشيخ ما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته كالرجل والمرأة والانسان والطعام والشراب
وغير ذلك فان الخصوص فيه يصح الى الواحد ويلحق بالفرد ما هو فرد معناه مثل قوله لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد
فانه ايضا يصح فيه الخصوص الى ان يبقى واحد والثلثة فيما اذا كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله ان اشتريت عبيدا
او تزوجت نساء فان ذلك يحتمل الخصوص الى الثلثة لانه يعرف بالعقل ان الكل غير مراد وان ما دون الكل لا يمكن ترجيح
بعضه لاستوائه بلا مرجح فتعينت الثلثة للتيقن به فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلثة الى الكل وكذلك ...
والعموم لانها وضع الجمع بخلاف الطائفة فانها محتملة للواحد استدل الجمهور بان التخصيص الى الواحد لو امتنع في شيء
من الالفاظ لامتنع بابه واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو امتنع لكان امتناعه لضرورة مجازا
لاتفاق غيره وهو غير موجود في جميع صوره واجيب بان هذا مبني على اشتراط الاستغراق في العام وهو غير ملتزم واحتج الفريق
الثاني بان تجويزه الى ما دون الثلثة مستلزم استثناء العام لان لفظ العموم يدل على الجمع واقله ثلثة على ما تبين فلا يجوز التخصيص
الى ما دونه لئلا يخرج عن كونه دالا على الجمع فصار بمنزلة النسخ الا بما يجوز به النسخ وتمسك الفريق الثالث بان التخصيص من

وما

وما لا يخرج اللفظ عن موضوعه يجوز التخصيص اليه بخلاف الجمع وللشيخ ان المعرف صار في حكم الجنس المعرف بكلمة
فكان العموم فيه وفي اسم الجنس معنى لا لفظا وما يجوز تخصيصه الى الواحد الى آخره واما اذا كان العام جمعا صيغة
ومعنى فلا يجوز تخصيصه الا الى الثلثة قال وهذا اي انتهاء الخصوص الى الثلثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا او نساء
وامثالها بناء على ان ادنى الجمع ثلاثة نص على ذلك محمد في السير الكبير وهو مذهب عثمان وابن عباس واكثر الصحابة
وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة وعلى هذا بنيت مسائل اصحابنا وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك وعامة
الاشعرية وبعض النحويين من اهل اللغة ان ادنى الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت وفائدة الخلاف تظهر في
التخصيص الى اثنين واستدلوا بالسمع والاجماع واستعمال اللغة والحكم والمعقول اما السمع فما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة وان اسم الاخوة يطلق على الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس واما اقرار
السنة على الكتاب لان هذا النص في العصبة والحجاب يحتمل استعماله فيه مجازا واما الاجماع فلان في المواريث والوصايا
يصرف الجمع الى المثنى استحقاقا وحجبا اما استحقاقا فلقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكيده
قوله فوق اثنتين واما حجبا فلقوله تعالى فان كان له اخوة كما مر بالاجماع واما استعمال اللغة فلان العرب تستعمل
المثنى استعمال الجمع يقال نحن فعلنا في الاثنين كما يقال ذلك في الجمع فوجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
واليه اشار الشيخ بقوله ويستعمل المثنى قيل هو من قبيل القلب لان حق الكلام ويستعمل الجمع استعمال المثنى في محل الحيث استعمال
المثنى وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما واما الحكم فلانه لا خلاف لاحد في ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان كما يتقدم
اذا كان ثلثة واما المعقول فلان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وفي المثنى معنى الاجتماع كما في الثلثة ولنا قوله
صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل
المعقول اما الدليل من قبل الاجماع فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلثة اقسام احاد وتثنية وجمع وعلى ذلك تثبت
احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة للجمع وللوحدان اسم متعلم وكذلك الجمع ايضا يخالف التثنية وليس للمثنى الا مثال
واحد وله علامات على الخصوص والجمع الخصوص على ان الامام لا يتقدم على الواحد لانه قسم منفرد واما المعقول
فان الواحد اذا ضم اليه الواحد يعارض التوحد فيثبت الاحاد ولا الجمع واما الثلاثة فمعنى التعارض كل
فرد اثنان فيتحقق معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار ... والجمهور ايضا بالشيء والآي
والدليل قد دل على ان الثنية ليست بجمع فان قبل الاسناد الا انه غير صحيح لان كلامنا في الاتحاد في الحكم الحقيقة لا في الحكم
ويجوز ان يكون الاثنان متحدين باعتبار الحقيقة دون الحكم كجمع العلماء مع الكثرة وبالعكس اجيب بان الافتراق
بين الثنين يوجب المغايرة ومناسبة الافتراق في حكم الجمع لان معنى التركيب لغة الجماعة فيثبت الافتراق في الحكم لا يوجب
الافتراق في الحقيقة وليس في الجواب ما يبين في ذلك ولعل الاولى ان يقال الافتراق بين الحقيقتين ثابت بالبديهة
لان الاثنين جزء الثلاثة والحقيقة المركبة من جزئين غير الحقيقة المركبة من ثلثة اجزاء وانما المقصود الافتراق بين الحكمين
لان الشرع مبين الشرائع والاحكام دون الحقائق والخصم معترف بذلك فكان سؤاله ساقطا وجمع القلة مع جمع
الكثرة ليسا بمختلفين في حكم الجمعية بل في عارض من القلة والكثرة واما الاجماع فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام
ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى هذه الاقسام بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا ومضمرا فقالوا رجل
ورجلان ورجال وعالم وعالمان وعالمون هو فعل هما فعلا هم فعلوا وللوحدان ابنية مختلفة فان كان الاسم ثلاثيا مجردا
فله عشرة ابنية وان كان رباعيا مجردا فله خمسة ابنية وان كان خماسيا فله اربعة ابنية وكذلك الجمع يختلف ابنيته

على عوده واما المثنى فليس له الا مثال واحد وله علامات على الخصوص فان رفعه بالالف والنون ونصبه وجره
بالياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في الحالين على ما ذكرنا قوله واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم
على الواحد يجوز ان يكون دليلا آخر وتقريره ان الامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق ويتقدم بسنة الجماعة على الاثنين بالاتفاق
فلو كان الاثنان جماعة لتقدم الامام على الواحد واللازم باطل باجماع الفقهاء فالملزوم مثله وقيل هو جواب عن قول
الخصم ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وهو ليس بشيء واما المعقول فلان الواحد اذا انضم اليه الواحد تعارض
الفردان فيمنع كل واحد عن صيرورته تبعا للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولا الجمعية لبقاء معنى الفردية باستماع
استماع كل منهما خاصة واما الثلاثة فما يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكل كشيء واحد فيسقط معنى الاتحاد
اصلا وكمل معنى الجمع فيطلق عليه صيغة الجمع قوله وقد جعل الثلثة في الشرع دليلا آخر وتقريره ان الشرع جعل
المعيار الاعداد محدودا بثلثة ايام كما في مدة امهال الخصم لدفع الحجة ثلثة ايام وامهال المرتد للتأمل ثلاثة ايام ومدة المسح
في حق المسافر ثلثة ايام ومدة الخيار ثلاثة ايام وخيار الشرط واقل مدة الحيض ثلاثة ايام وكما في قصة موسى والخضر
عليهما السلام في ابلاء العذر وقصة صالح في وعد العذاب بثلاثة ايام ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للتخصيص معنى لان ما وراء
اقل الجمع تتساوى بعضه بعضا في التمسك ببعض هذه الامثلة نظر لان الخصم يقول به كمدة السفر ومدة اقل الحيض لكن السطر
في ان ذلك ليس من عادة المحققين على ان ذلك ثابت بادلته في موضعه والى ما الحديث فمحمول على المواريث الى قوله احتمال التأويل
والغلط اقول لما فرغ من الاستدلال شرع في الجواب عن ادلة الخصم فقال واما الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة يعني انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة
او على ان للاثنين حكم الثلثة في ثواب الجماعة وانعقادها اذ النبي عليه السلام بعث لبيان الاحكام دون اللغات والحقائق
على ان الحديث لم يصح من جهة النقل ذكره المقاصد وغيره قوله وفي المواريث جواب سؤال تقريره لم خصصت المواريث من بين
الاحكام بحمل الحديث عليه وتقرير الجواب ان الاختصاص في المواريث بقوله تعالى فان كان نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
ما ترك فان صريح النص يوجب للاختين الثلثين وقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك يدل على ان
ما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع توسطهما
في قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع قرب قرابتهما وهي قرابة الولاد اولى وثبت ان للبنتين الثلثين بهذا
النص ايضا وليس في المواريث صورة الاثنين يحمل الحديث عليها فلان النص الموجب للاستحقاق في البنتين الثلثين هو ظاهر النص
لا النص الوارد بصيغة الجمع وان لم يكن ثابتا به فلا اقل ان يكون قرينة للمجاز يحمل لها صيغة الجمع على التسوية ويظهر الجواب ايضا
عن قوله في المواريث والوصايا ينصرف الجمع الى المثنى بالاجماع واذا ثبت كلمة المواريث ثبت الحجب ايضا لانه يبنى على الارث
اذ الحاجب وارث بالفعل او بالقوة لا المحجوب المحروم عند عامة الصحابة وهو مذهبنا ومعناه ان الحجب لا يتصور بدون
الارث حسب الاصل فيه حكم الجمع ايضا وكذلك في الوصية فانها ايضا تبنى على الارث من حيث ان كل واحد منهما سبب الملك
بعد الموت او لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكان الوصية تابعة للارث كما ان النوافل تبع الفرائض
قوله والثاني اي التأويل الثاني كذلك الحديث انه محمول على اباحة السفر للاثنين وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى في بدء
الاسلام عن مسافرة الواحد والاثنين لغلبة الكفار فاذا كانوا جماعة يتمكنوا غالبا فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب لما
لما ظهرت شوكة المسلمين كان الاثنان فما فوقهما جماعة قيل وهو قال الثالث ان التأويل الثاني اولى لانه اول الحديث والثالث
وهذا ثالث لكن جعل الثالث بناء على واحد من حيث الحاجة وهما في اطلاق الجمع على الاثنين بخلاف الثاني لانه لبيان ان الحديث

٩١
الحديث نسخ ما ثبت في ابتداء الاسلام كما مر ويجوز ان يقال في تأويله ان فيه تقديما وتأخيرا وتقديره ما فوق الاثنين
جماعة كما في قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق اي فاضربوا الاعناق فما فوقها قوله واما الجماعة جواب عن قولهم
ان الامام يتقدم على الاثنين وتقريره ان الامام انما يتقدم عليهما لانه في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط
في غير الجمعة فحصل من الجماعة فاذا كان معه اثنان تكملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام بخلاف الجمعة فانه شرط صحة
ادائها بثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فانه لا بد من ذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه لقوله
فاسعوا وفيه نظر لان الاثنين يجوز ان يكونا مخاطبين لقوله فاسعوا على مذهب الخصم الا اذا جعل ذلك شرطا بالاجماع
قوله فقد صغت قلوبكما اطلق الجمع على التثنية لان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج في لفظ منفعته
كانه زوج فصار كان القلوب على اربع لا على اثنين في التقدير كما يلحق الزوج بالفرد في قوله سمع باذنه
والبصر بعينه ولهذا من قطع لسان غيره او ذكره يلزمه كمال الدية لفوت منفعته كما لو قطع اليدين وقيل في جوابه
القلب يطلق على الميل الموجود فيه تعالى فقد دون قلبين فيها ان يراد بالقلب الدواعي فيحمل عليه بقرينة الصيغة
فان الموصوف به هو الميل لا القلب فقد جاء في اللغة خلاف ذلك اي خلاف ما ذكرنا من اطلاق اسم الجمع على التثنية كما في قول
الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين فانه في صفة مفازتين وقولهم نحن فعلنا يعني انما يصح التكلم بهذه الصيغة
على سبيل الحقيقة من واحد مخبر عن نفسه وعن غيره ولا يكون مصدورا لان المبتدئ بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف
الخطاب فانه بالخطاب الواحد يجوز ان يخاطب اثنان فصاعدا على الجمع واذا كان من اثنين كذلك كان الغير تابعا له في الدخول
تحت الصيغة فلم يتغير له صيغة لئلا يكون التبع مزاحما للاصل فاستعير لهما صيغة الجمع مجازا كما جاز للواحد ان يقول فعلنا
مجازا قوله واما المشترك بيان للقسمين الباقيين من حيث الحكم وحكم المشترك التوقف بعين وهو العمل مع اعتقاد ان ما ثبت
به حق او التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم الى قيام الدليل كما ذكرنا انه لا عموم له فكان الثابت به احد معنييه عينا
عند المتكلم غير معين عند السامع فلا يتعين المراد الا بدليل لانه لا ترجيح بلا مرجح لكن يتأمله ليكا لو توقف مثل تعين
البعض والمشكل مثل ما في الصيغة لظهور المراد وطلبه دليلا آخر يعرف به المراد دون حاجة واما المأول
فحكمه العمل به مع احتمال السهو والغلط قيل يطلق من وجد باطنه ظاهر الزمه التوضي على احتمال الغلط فانه يسن بعد ذلك
كما يلزمه اعادة الوضوء والصلوة قوله باب معرفة احكام القسم الثالث الذي يليه الى قوله السنن والاحاديث اقول
هذا باب معرفة احكام القسم الذي يعد في وجوه البيان بذلك السطر ولا خلاف في ان الظاهر موجب للعمل بالذي ظهر منه
وانما الخلاف في كونه يوجب الحكم على سبيل القطع او الاحتمال وقد تقدم بيان ذكره في اول الكتاب وكذلك حكم النص وجوب العمل
بما وضح وامتيازه على الظاهر احتمالا في حق المجاز قيل معناه ان الظاهر والنص يحتملان التأويل لكن لا يحتمل المجاز لا محالة واما قال
في حق المجاز اشارة الى عدم الانحصار فيه بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والمراد ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه
قطعيا كما ان احتمال المجاز لا يخرج الحقيقة عن كونها قطعية فيما تناوله بخلاف تأويل المشترك ببعض معانيه فانه ليس من
المجاز بل هو تعيين الحقيقة فيكون مخرجا عما كان عليه وحكم المفسر وجوب العمل به على احتمال النسخ لكونه غير محكم فاذا احكم
وجب العمل به من غير احتمال النسخ ثم ما ذكرنا لما ذكرنا في اول الكتاب من بيان معاني هذه الالقاب لغة فانها انما
كل قسم باسم روعي فيه معنى اللغة ولا يظهر تفاوت هذه المنازل الا عند التعارض ليحصل الادنى متروكا بالاعلى واللام في ليحصل
للعاقبة اي عاقبة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وهذا اي صيرورة الادنى متروكا بالاعلى تكثر امثلته في تعارض
السنن والاحاديث قيل هما مترادفان وان كانت السنة اعم من الحديث وذلك لان الكلام في النظم ويعارض

العقليين من السنة لا مدخل له فيه مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيفيد بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع
والثاني نص في الاقتصار على الاربع فيرجح النص على الظاهر ومثال تعارض النص مع المفسر قوله صلى الله عليه وسلم
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يحتمل ان يراد
بجعل اللام للوقت كما في قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس اي لوقتها وكجعل الصلوة بمعنى الوقت كما في قوله فخلف من بعدهم
خلف اضاعوا الصلوة اي اوقاتها والثاني بعينه فيرجح على الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدل لان الاشهاد للقبول ويحتمل
معنى آخر والثاني محكم لاستحقاق التأبيد والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني
يوجب رده ويرجح عليه ومنع كون الاول مفسرا لاحتمال قوله واشهدوا ان يكون للايجاب والندب ولشموله الكافر
والعبد وهما غير مرادين بالاجماع وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد العدول فان اشهاد الفاسق في النكاح صحيح في العقد
شهادتهم وانه يقبل واجيب بان النظر على المثال ليس بشيء قال ومثاله من مسائل اصحابنا ما ذكره في كتاب الاقرار الى قوله
تحمل المحتمل على المحكم اقول اي مثال ترك الادنى بالاعلى في مسائل اصحابنا ما ذكره محمد في اقرار الجامع فقال رجل قال لآخر
لي عليك الف درهم الى آخر ما ذكره في الكتاب والاصل ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعي ولا يصلح ردا
يحمل تصديقا وان صلح ردا ولم يصلح تصديقا يحمل ردا وان احتملهما يعتبر الغالب والالفاظ المذكورة ستة الحق واليقين
والصدق والبر والصلاح فالثلاثة الاول تصلح صفة للخبر اذ يقال خبر حق او يقين او صدق والبر اسم لجميع
انواع الاحسان ويصلح صفة للخبر فلا يقال خبر صالح لعدم تبادر ان يقول لمن يخبر صدقت وبررت والصلاح لا يصلح
صفة للخبر فلا يقال خبر صالح واذا عرف هذا فاذا قال لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق او اليقين او الصدق
فهو اقرار لانه ذكر في محل الجواب فيحمل جوابا لظاهره وقد يحتمل الابتداء مجازا والمجاز لا يعارض الحقيقة وقال بعض
من يجيء بعد هذا الامام بعربية او ذكره موقوفا اما لو نصب لم يكن اقرارا لان معناه الزم الحق او اليقين او الصدق فكانه
امره بالصدق والصحيح قول العامة وهو انه لو قال بالنصب ايضا كان اقرارا ومعناه ادعيت الحق او قلت الحق وبهذا
لان العرف لا يفصل والاصل فيه العرف واليه اشار محمد قال انما سئل في هذا الى معاني كلام الناس ولان العوام لا يعرفون
بين وجوه الاعراب ولو قال البر او الصلاح لان البر في محل الجواب يحمل لصلاحيته له ولغيره على السواء واللفظ المحتمل لا يجعل
معتبرا اما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فكأنه حكى في كونه غير اقرار رجلا ان معنى كلامه البر والصلاح اولى بك فالزمه
واترك الدعوى الباطلة ولو جمع بين البر واحد الثلاثة الاول فقال الصدق والبر او البر والحق او اليقين والبر كان اقرارا
لان البر يحتمل الاقرار وما ضم اليه بيان ولو جمع بين الصلاح واحد الثلثة الاول لم يكن اقرارا لعدم صلاحيته للخبر وعدم
صلاحيته في التصديق ايضا لا يقال صدقت فصلحت فاذا ضم اليه ظاهر او نص وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون
رد الكلام وامرا باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة قوله ومثاله ايضا اي مثال ما ترك الادنى بالاعلى قول علمائنا
رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة وقال زفر يصح النكاح لان التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يبطل به
بل الشرط فكأنه باطلا كما لو شرط الخيار او الخيار الى ثلثة ايام او الطلاق الى رأس الشهر ولنا ان لفظ التزوج نص لما وضع
له وهو اثبات ملك البضع على المرأة فكان محتملا ان يراد به التمتع مجازا لانه في المتعة يملك التمتع بها وقوله الى شهر محكم
في المتعة لا يحتمل النكاح فحمل المحتمل على المحكم وقال الحسن بن زياد لو ذكر من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر منه كـ

كمائة

كمائة سنة او اكثر صح النكاح لانه في معنى التأبيد بخلاف ما لو ذكر مدة يعيشان اكثر منها وعندنا الجميع سواء
لان التأبيد شرط النكاح لانه عقد العمر والتوقيت يبطله طالت المدة او قصرت قال ومنها الظاهر الخفي الى قوله وفي هذا
الفصل اقول قد ذكرنا في اول الكتاب ان اقسام هذا التقسيم تقابل اقسام التقسيم الاول فتبين الآن حكم كل منها فحكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه
لمزية او نقصان ليظهر المراد به فان كان لمزية كان ملحقا بالالحاق والا فلا ومثاله ان النص في نحو قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما اوجب القطع على السارق ثم اشتبه الامر في حكم النباش والطرار وقد صعبت الآية في حقهما
لاختصاصهما باسم آخر خفي به المراد اي اشتبه فلا بد من النظر ليعلم انهما هل يساويان في الدخول تحت النص او الخروج منه او يعرفان
فان ذا النظر وجدنا النباش خارجا والطرار داخلا وذلك لان النباش اختص بهذا الاسم لقصور في فعله من وجهين
احدهما ان السرقة اخذ مال الغير على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذي حفظه لكنه انقطع حفظه لعارض من النوم
او نحوه والنباش هو الاخذ الذي يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو اي من لعله يهجم لذلك غير حافظ ولا قاصد
وبهذا المعنى الاول اي النباش من السارق بمنزلة النسيء من السوء اذ النباش سارق صورة لا معنى كما ان الميت
انسان صورة لا معنى ولهذا صح نفيه فيقال نباش وليس بسارق والثاني ان معنى هذا الاسم دليل على حقارة المأخوذ اي كما انه
دفن قدر ومنزلة فان السرقة وطعن من الحريب كذا ذكره ابو حنيفة واتفق العلماء في اشتراط النصاب لخروجه عن كونه
تافها حقيرا وانما اختلفوا في مقداره وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب
واخذ الكفن من ارذل الافعال بشهادة العرف والطبع السليم وتعدية الحكم في مثل ما ذكرنا من ان الموجب في الفرع
دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات فكيف يحتال في اثباتها بالحاق ثبات الحكم عليه واما الطرار
فقد اختص بهذا الاسم لفضل في جنايته ومهارة في فعله لان الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة وفترة
تعتريه وكلاما لان كذلك كان في غاية الجناية السارق وتعدية الحكم في مثله اي فيما يكون المحلق اتم من المحل الملحق
به في مناط الحكم في نهاية الصحة والمراد بقيل في كلام الشيخ ... لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية مستعمل في القياس
واحسب بانه اطلاق مجازي فان دلالة النص تسمى ... وهذا الذي ذكرناه مذهب ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف والشافعي يقطع النباش كما يقطع السارق الطرار ثم اختلف اصحابنا فيه فقال بعضهم انما يقطع اذا سرق
من قبر في بيت محرز او مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان في برية بعيدة من العمران وهو مختار ... وقال
العقال يقطع وان كان القبر في مفازة واحتجا بعموم قوله والسارق والسارقة فان السارق من يأخذ المال على سبيل
الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع الدخول تحت السارق كاختصاص الطرار وبما روي انه
صلى الله عليه وسلم قطع نباشا وبقول عائشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا والمعنى الفقهي انه سرق
نصابا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق شاة من الحظيرة اما انه مال فلان صفة المالية لا تتغير بلبس الميت واما انه
من حرز فلان الناس تعارفوا حرز الاكفان بالقبور كالحظيرة للغنم والجواب عن الآية ما قد ثبت ان النباش
بمنزلة التبع للسارق وليس التابع حكم المتبوع فيما يندرئ بالشبهات وعما روي انه عليه السلام قطع نباشا انه معارض بقوله
عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة قال ابو عمرو والترجيح للقول او يحمل على السياسة وعن حديث
عائشة رضي الله عنها انه محمول على التشبيه في الاثم لان ظاهر التشبيه لا عموم له وعن المعنى الفقهي ان الملك قاصر
والمالية ناقصة والحرز ناقص فلا يكون على الكامل في باب الحدود واما نقصان الملك فلان الكفن ليس بمملوك للوارث
لانه انما يملك ما يفضل عن حاجة الميت ولا للميت لان الموت ينافي المالكية واما نقصان المالية فلانه عبارة عن التمول

والادخار لوقت الحاجة والكفن يوضع في القبر للبلى اليه اشار الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين
وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديد والحي احوج الى الجديد واما نقصان الحرز فلان القبر اما ان يجعل حرزا لنفسه
او بالميت كما يميل الى الاول لانه لو سرق منه ثوب آخر غير الكفن لا يقطع بالاتفاق وحرز الشيء حرز لجنسه لا لخلاف
في جنس واحد ولا الى الثاني لانه جماد ولا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره واما القبر حرز الميت للحفظ عن السباع ولاخفاء
عن الاعين لا لاحراز الكفن وان قيل القيمة غير قاصرة لجواز ان يكون الحرز بهما جميعا وان لم يكن كل واحد منهما
على الانفراد كالباب والحيطان فان كلا منهما ليس بحرز عند الانفراد ويحصل الحرز عند الاجتماع اجيب بانه انما يحصل
بالاجتماع امر يصلح لاضافة الحكم اليه كالباب والحيطان فان باجتماعهما يحصل السد وهو صالح للحفظ الا ان ههنا ليس ن
كذلك وما نحن فيه ليس كذلك فان القبر لو صار حرزا بالاجماع لصار حرز الجيفة من النبش كما قلنا واللازم
باطل بالاتفاق فالملزوم مثله قال باب احكام الحقيقة والمجاز الحقيقة فان الحقيقة اولى منه اي حكم الحقيقة وجود
ما وضع له خاصا كان او عاما امرا كان او نهيا او غيرهما يا ايها الذين امنوا اركعوا و قوله لا تقتلوا النفس التي
حرم الله فان كل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي بلا اختلاف وحكم المجاز
وجود ما استعير له كذلك كقوله تعالى او لامستم النساء وهو خاص وكقوله عم لا تبيعوا الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما
وهو عام وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع فان توقيف من جهة الواضع والسماع من السامع وطريق معرفة
المجاز التامل في مواضع الحقائق بجواز استعماله لا توقف على السماع والحقيقة والمجاز في اثبات الحكم سواء الا عند
التعارض فان الحقيقة اولى من المجاز قوله وطريق معرفة الحقيقة الى آخره مشتمل على ثلث قضايا كما ذكرنا اما الاولى
فلان الاصل في الحقيقة الوضع وهو لا يعلم الا بالسماع كما يشفي فانه لابد من سماع من الشارع وفيه نظر لان المجاز
كما يستلزم الحقيقة على المختار تعرف بكون اللفظ موضوعا للمعنى ولم يستعمل بعد ذكر فيه فلم يستعمل الا في المجاز مع انه ليس
كحقيقة والجواب ان المراد بالسماع هو السماع من اهل اللغة ان هذا اللفظ حقيقة لا سماع اللفظ مجردا واما الثاني
فلان المجاز في الكلام بمنزلة القياس في الاحكام فلابد من التامل ليعلم الوصف الظاهر المشهور بتامل في الوصف
المؤثر في القياس واما الثالثة فلها محلان احدهما ان الحقيقة والمجاز في الحكم اي في اثباته والحكم العمل سواء الا عند
التعارض بان يتعارض في كلمة واحدة جهة الحقيقة والمجاز فالحمل على الحقيقة اولى لانه عارض والعارض لا يعارض
الاصل والثاني ان يكون معنى قوله الا عند التعارض لانه ان يتعارض كلمة هي حقيقة واخرى هي مجاز كانت الحقيقة
اولى قال صاحب الكشف رايت في بعض نسخ الاصول ولكن ما وجدته في كتب اصحابنا وحمل كلام الشيخ على الاول
وهو حق لئلا يلزم استدلال الشافعي علينا في مسئلة الحفنة بالحفنتين كما يحكى قال ومن اصحاب الشافعي في قوله ضرورة
تكلم البشر اول ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان المجاز لا عموم له وفرع على ذلك تحريم بيع حفنة بحفنتين بيان ذلك
ان النبي صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي به بعبارة هذا الحديث وعمومه
على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا لانه معرف باللام فيقتضي الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه
في الكثير لان المراد بقوله الا سواء بسواء مساواة في الكيل بالاجماع فيبقى ما وراءه تحت العموم فيحرم بيع حفنة
بحفنتين وتفاحة بتفاحتين واستدل بالاشارة على علية الطعم لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم والحكم
متى ترتب على الاسم المشتق كالسارق والزاني كان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا واذا ثبت كون الطعم
علة والعلة لا تكون الا واحدا وصار النص بالاجماع لا يكون الكيل علة فيجوز بيع الجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم

وابى الشافعي ان تعارض هذا الحديث حديث ابن عمر رضي الله عنهما في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع
بالصاعين لانه مجاز ولا عموم له اما صورة المعارضة فلانه بعبارته وعمومه يدل على ان الربوا يجري في غير المطعوم
لان الصاع محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره وباشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد ما يحل
ما يحل الصاع لا الخشبة المنقورة فان بيع واحد منها باثنين صحيح بلا خلاف لان تعذر الكلام ولا ما يحل القياع
بما يحل الصاعين فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين لعدم الكيل واما وجه ابائه المعارضة فلانه لما صار مجازا
عما يحله بالاجماع بطريق اسم المحل على الحال ولا عموم للمجاز والمطعوم مراد منه بالاجماع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع
غير المطعوم متفاضلا ولا على ان الكيل علة واما ان المجاز لا عموم له فلانه ضروري والضروري لا عموم له اما الاولى
فلان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان وضع الالفاظ للافهام والمجاز مخل لذلك الا انه جوز واخر ورته التوسع في الكلام
واما الثاني فلان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ههنا ترتفع بلا مصير الى العموم فلا يصار اليه كما قلنا
في المقتضى ولقائل ان يقول قوله فان اثبات المطعوم مراد سقط غيره ليس على ما ينبغي لان ثبوت المطعوم مرادا
اما ان يكون بالوضع وهو خطا هو البطلان لان الواضع لم يضع الصاع للمطعوم واما ان يكون بالحمل على الاخص
وهو تقييد المطلق وهو تخصيص عنده فكان من قضايا دعوى الاجماع على حصره لان ذلك بطريق العموم عندنا
وهو لم يقل به ثم في عبارة الشيخ تسامح لانه قال ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر فقوله تكلم البشر اما ان يكون
للفرق بين المجاز في كلام الله والمجاز في كلام غيره او لا فان كان الاول فقوله بعد هذا صح كثرة في كلام الله
عز مجيد وان كان الثاني فذكرنا الذي يرد فيه والصحيح ما قلنا لان المجاز الى قوله علامة العجز والضرورات اول
الصحيح ما قلنا ان للمجاز عموما لان المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة
اذ لو كان لكونها حقيقة لزم ان لا يكون حقيقة الا وهو عام واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلان العموم اذا كان لكون اللفظ حقيقة كان ذاتيا له او لازما من لوازمه فلا ينفك عنه واما بطلان اللازم
فلان كثيرا من الحقائق يوجد خاصا فثبت انه لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك فمهما وجد ذلك الدليل
حكم بالعموم حقيقة كان او مجازا لانه يقول سلمنا ان العموم بدليل زائد لكن لم لا يجوز ان يكون دلالة ذلك الدليل مشروطة
بكونه حقيقة فاجيب بان دلالته وضعية والدلالة الوضعية لم تعرف مشروطة بشيء وهذا صحح الشيخ ذلك بقوله
الا ترى ان رجلا اسم خاص فاذا دخل عليه لام التعريف ولم يكن هناك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس
ما اريد به وما اريد به ان كان جنسه كان عاما فكذا اريد به ما يحله وكما ورد لوجود الدليل المعد للعموم فدل
على انه احد نوعي الكلام وهو المجاز مثل صاحبه في العموم اذا وجد الجامع بينهما وهو الدلالة دلالة الدليل قيل في ضمن
قوله كما ورد الى قوله ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز وقيل لا حاجة الى ذلك لان الحلول من المجوزات واجيب
بان الحلول كون باعتبار المجاورة فقوله وكما ورد اشارة الى ان المجوز هو المجاورة لا الاتصال المعنوي وكما صحح
كون ارادة ما يحله كارادة جنسه في العموم بقوله الا ترى انه الضمير للشان يصح ان يستعير لما يحله ذلك اللفظ
بعينه من غير تغيير فيه في الاستعارة له على ... فاذا دخل العموم في احدهما دون الاخر بحكم عرف حيث
عرف ان كونه حقيقة ليس بعلة ولا شرط وهذا كالثوب فانه يلبسه المستعير لدفع الحر والبرد
كما ان المالك يلبسه لذلك من غير تفاوت في ذلك فان الالفاظ كسوة للمعاني كما ذكرنا سواء كان باعتبار
اللزوم جاء الحقيقة باقية لازمة حتى لا يصح نفيها عن الموضوع له والمجاز غير لازم وغير باق حتى صح نفيه

كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية وباللزوم والبقاء يرجح الحقيقة على المجاز

عند التعارض قوله والمجاز طريق مطلق مع تقدمه دليل الخلف وتقريره لا نم ان المجاز ضروري بل هو طريق مطلق سلوك

بلا ضرورة فكان في اعلى البحث تعين ان يقدم على المعارضة فان قوله المجاز احد نوعي الكلام معارضة وتقريره

ما ذكرتم وان دل على ثبوت المدلول لكن عندنا ما ينفيه ثم بين كونه غير ضروري بوقوعه في كتاب الله المنزل على افصح

اللغات قال الله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اني اراني اعصر خمرا يريد ان ينقض فاعرف ذلك والله سبحانه وتعالى

علا وفي بعض النسخ على تعين العجز والضرورة وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى رد لقول منكري المجاز في القرآن

من الي واقص واهل الظاهر منهم داود وابو بكر الاصفهاني واتباعهما مستمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نفيه فان

تصدق با هو وبانه لو وقع في القرآن يصح وصف الله تعالى بالمتجوز لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه والجواب ان المجاز

انما يكون في ضمن قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة والكذب لا وجه كذبه تركيب كل منهما وذلك في نفس قرينه

على خلاف ما هو الظاهر من كلامه وانا لم يجز وصفه بالمتجوز لان اسماء الله توقيفية واعترض بانا لا نسلم ان المجاز

لا يصار اليه الا اذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة ولا نعني بالضرورة الا ذلك وبان المعنى ضروري واقع في كتاب الله

كثيرا وبانه ليس بعام لذلك فالحكم بعموم ضروري وعدم عموم آخر تحكم لا محالة والجواب ان المذكور في دليلهم ان المجاز

ضروري يصار اليه توسعة ومثل ذلك لا يكون الا من جانب المتكلم والله سبحانه وتعالى ليس له ضرورة فالضروري بهذا

المعنى هو المنكر واما الضرورة التي تكون باعتبار تعذر حمله على الحقيقة فذلك لا يكون الا من جانب السامع لحيث وجد

لفظا تعذر له حمله على الحقيقة ووجد قرينة صارفة عنها يحمله على المجاز صونا للكلام عن الالغاء وهذه الضرورة لكونها

من البشر غير منكرة لكون البشر محل العجز والضرورة فتبين ان احد الضرورتين تخالف الاخرى وما دل عليه

منهم في الدليل هو الاول فكان منكرا وبطل قول المعترض ولا نعني من الضرورة الا ذلك وظهر بذلك بهذا الجواب

عن المعنى فانه راجع الى باب الاستدلال والضرورة فيه راجعة الى المستدل واما انه لا عموم له فلكونه غير ملحوظ فانه

مما لا يكون ملحوظا لا يتحقق فيه ما هو من خصائص اللفظ لا بقال فليكن عمومه معنويا لانا نقول التكليف به بالقصد

الاولي ليس واقع قال ومن حكم الحقيقة الى قوله لم تحتمل ايضا اقول ارادة ان الحقيقة لا يسقط عن المسمى ما دام باقيا

ومعناه استحقاق المسمى اطلاق اللفظ عليه واذا استقر لغيره امتنع السقوط بيانه ان الاب للوالد حقيقة يستحق

اطلاقه ولا يجوز نفيه كان من نفاه عنه كان مخطئا لانه ابطال للوضع واما اذا نفاه عن الجد فلا يكون مخطئا لانه ليس

موضوعا له اللفظ والمجاز يستعار فكان كالملك والعارية لا يصح نفيه عن المالك ويصح نفيه عن المتجوز وهذا الذي

قد ذهب اليه بعض الاصوليين فانهم جعلوا صحة النفي دليل المجاز وليس بصحيح لاستلزامه الدور لان صحة النفي يستلزم

سبق العلم بالمجاز فانه لما لم يعلم انه مجاز لا يصح نفيه والعلم بالمجاز يتوقف على صحة النفي فيلزم سبق كل واحد منهما على الآخر

فيدور لكن الشيخ جعلها للمجاز فان المجاز اذا علم بدليله يحكم بان النفي عنه صحيح قوله الا ان يكون مهجورا استثناء من قوله لا يسقط

يعني اذا كان المسمى مهجورا ترك التكلم به سواء كان الهجر انا بالعادة او بالشرع يجوز ان يسقط عنه لفظ الموضوع

له فصار ذلك كونه مهجورا دلالة للاستثناء اي لاذا استعمله فالمهجور مستثنى بدلالة من محله انه من حلف لا يسكن هذه الدار

وهو فيها فانه يحنث وان اخذ في النقل من ساعته كما قال زفر لان القدر الذي دل عليه قوله لا يسكن نكرة في

موضع النفي فيعم جميع ما يتصور منه من زمان حلفه الى آخر عمره فيحنث بسكون وقت وان قل لكنهم استحسنوا وقالوا ان ذلك

القدر مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا في مثل هذا الكلام لان مقصود الحالف منع نفسه عما في نفسه وسعه من الكف اذ اليمين

بعقد البر ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فصار كانه قال لا يسكنها الا زمان الاشتغال

وكمن حلف لا يخرج وقد كان خرج قبل الحلف فانه بعد ذلك الخروج لا يحنث وان وجد الخروج الذي به تصير الخرجة

السابق قبل انعقاد اليمين لما ذكرنا ان مقصوده منع نفسه عما في وسعه في المستقبل وهذا الموت ما بد منه لحيث يتموه

فيكون مستثنى من اليمين لكونه مهجورا او شرعا ذلك مسئلة الطلاق وكمن حلف لا ياكل من هذا الدقيق فاكل من عين

الدقيق لم يحنث عند بعض مشايخنا لان اكل عينه مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء فيحنث باكل ما يتخذ منه من الخبز

ونحوه وقال بعضهم يحنث لان عينه ماكول لكثرة قال شمس الائمة في جامعه والاصح عندي يحنث لان الدقيق

ما في الكل عينه لانه قد يغلى ويوكل وفي المبسوط لو نوى اكل عينه لم يحنث باكل خبزه لانه نوى حقيقة كلامه وفي الجامع

لقاضي خان ولو نوى اكل عينه صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث باكل عينه ولا يصرف في حرف اليمين

عن الخبز لانه خلاف الظاهر واذا حلف لا ياكل من هذا الشجر فاكل عينه وهو شجر لا يوكل عينه عادة لم يحنث

ايضا لان الاكل عينها مهجور للتعذر فانصرفت عينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمر وثمنه ان لم يكن له ثمر قال

ومن احكام الحقيقة والمجاز الى قوله وعاداتها معا اقول اختلف الاصوليون في جواز ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ

واحد بلفظ به مرة واحدة فذهب علماؤنا والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة اهل الادب وعامة المتكلمين

وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما الى امتناع ذلك وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه

وعامة من اهل الحديث والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار الى جوازه بشرط

ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة الفعل في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه يمتنع الجمع بينهما معتمدين في ذلك على انه

لا مانع من ارادتهما جميعا فان الواحد منا يجد نفسه مريدا بلفظ واحد معنيين مختلفين كما يجدها مريدا معنيين

متفقين فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة ونقل عن سيبويه الله قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير

والخبر عن حاله مثل ان يقول الويل لفلان فهذا دعاء عليه وخبر عن ثبوت الويل له واستدل الاولون بوجوه احدها

ما ذكره الشيخ ان احدهما موضوع اي موضوع له والآخر مستعار اي مستعار له فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون

الثوب على رجل لبسه ملكا وعارية ومعناه ان الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان الكسوة الواحدة يستحيل

ان يكون ملكا وعارية في حالة واحدة فكذلك اللفظ فالتنبيه انما هو من جهة الاستعمال لا غير لان هذا العقد

في وجوه الاستعمال كما تقدم وقيل توضيحه ان الحقيقة ما استقر في موضوعه والمجاز ما جاوزه والشيء الواحد

في حالة لا يجوز ان يكون مستقرا في موضوعه ومجاوزا عنه لان الشيء الواحد في حالة واحدة لا يحل في محلين في حالة

واحدة فالاستحالة من حيث التعبير بحسب اللفظ ومن حيث التوضيح بحسب المعنى وثانيها ما ذكره صاحب الميزان ان مستعمله

فيهما مريد ما وضع له وما لم يوضع له وهو محال فمعناه ان المستعمل فيهما مريد ما وضع له اللفظ او لا لاستعماله

فيه غير مريد ما وضع له اللفظ لاستعماله في غيره وهو محال ضرورة امتناع اجتماع النقيضين فالاستحالة في هذا الوجه

ايضا بحسب المعنى وثالثها ان استعماله في المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه للعرف واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين

الاضمار وعدمه ورابعها ان المجاز لا يفهم الا بقرينة والحقيقة تفهم بالاطلاق فالجمع بينهما جمع بين الاطلاق وعدمه

واعترض على الوجه بانا لا نم ان الحقيقة مستقرة في موضعه والمجاز متجاوز عنه فان اللفظ صوت يتلاشى كما وجد فيستحيل

وصفه بالاستقرار والتجوز الاولى ولكن اريد كلاهما ولا استحالة في ذلك لما بينا وبان اللفظ المراد به اذا استعيد الرابع

ولبسه كان ذلك بطريق الملك والعارية وعلى الثاني بانا لا نم كونه غير مريد لما وضع له بل اريد به ما وضع له وغيره وهو المجموع

ولا يلزم من ارادتهما معا كون اللفظ لغير مراده وعلى الثالث ان الرجل اذا قال رايت اسودها واراد به اسدا وكلبا نوعا
لا يمتنع ان يقتصر الطلاق في البعض دون البعض وعلى الرابع بانه لا يلزم ما ذكرتم لان قيام الدلالة على المجاز لا يمنع عن اللفظ
ارادة الحقيقة لصح القصد بهما حقيقة والجواب عن الاول انه على الوجه الاول ساقط وعلى الثاني يفضي الى نفي جواز التسمية بالحقيقة
والمجاز على الوجه الاول المناسب و اسماع الراهن بطريق الملك لا العارية فان الملك مطلق الانتفاع الا انه كان ممنوعا
لتعلق حق المرتهن به وقد بطل حقه بالاداء واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها لا يتصور الا ان للراهن
ولاية الاسترداد لنقض العقد فلما اسمى عارية مجاز الاتصال الحسي في التشبيه ان يقال كيف يحال ان يلبس الثوب الواحد شخصان
احدهما بطريق الملك والآخر بالعارية لان المراد التشبيه من حيث الاستعمال والوصفان في ذلك سواء وفيما ذكر الشيخ رح لبعض مشايخنا
العراقيين في قولهم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد باعتبار محلين مختلفين غير مستحيل حتى قالوا انه ثبت حرمة الجدات وبنات
الاولاد بقوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز فان ذلك على مذهب الخصم وعندنا
الحرمة فيهما ثابتة بالاجماع او بدلالة النص فان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات وبنات الولد اولى
لقرب قرابتهما وبين النصين وعن الثاني ان ارادة غير ما وضع له لا ينطبق الا بقرينة وكما ان ارادتهما جائزة عندكم فكذلك ارادة المجاز
وحده وقد يلتبس احدى الصورتين بالاخرى وهو محل الابهام وعن الثالث ان ذلك على مذهب من فرق بين المفرد والجمع
فيما نحن فيه لان الجمع يتعدد ما اقتضاه المفرد فان كان متساويا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين
فالجمع كذلك وقد يكون لا يجوز اضمار الحال في قولنا رايت اسدا حين اريد المعنيان لذلك لا يجوز اضماره في السوداء الا ان اضمار
الحال انما يكون بعد تعقله وذلك في الخارج ممنوع وفي الذهن لا يفيد وعن الرابع بان قولهم قيام الدلالة على المجاز لا يمنع عن اللفظ
ارادة الحقيقة مم لان القرينة انما هي للدلالة على ان الحقيقة ليست بمراده ولئن سلم لزم الالتباس وهو محل كما مر هذا الحكم طريق
اصحابنا رحمهم الله استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز والطريق الثاني ان ارادتهما معا يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة فان الرجل اذا قال
رايت اسدا لا يفهم الهيكل المخصوص والشجاع معا ولو قال رايت اسدين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص هيكلين وشجاعين
وقد كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز فان قيل توقف صحة استعماله فيهما على استعمالهم انما هو على تقدير الاستعمال
بطريق الحقيقة واما بطريق المجاز وهو اطلاق اسم الجزء على الكل على ما ذهب اليه ابن الحاجب فلا لان شرط ان الكل الذي يجوز
اطلاق الجزء عليه هو ما يكون داخلا تحت الحقيقة الموضوعة ليستفاد الكلية فيها الا الذي يكون كلا بالاعتبار فان مثلها
لم يعتبر في شيء من جهة الباب بمنزلة الجزء الاسد والحق ان الجمع بينهما لا يجوز عقلا كما لا يجوز لغة وذلك لان ارادتهما جميعا
لا يخلو اما ان يكون من حيث انهما حقيقة ومجاز او لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن
الى ان احدهما حقيقة والآخر مجاز وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء وانما المختلف
فيه توجه الذهن في حالة واحدة الى التصورين على ما عرف والجواب عن قول المانعين لا مانع من ارادتهما بالمنع فانا لا نعلم عدم
المانع فان اللغة قد منعت عن ذلك كما مر انه اذا قال رايت اسدين لا يفهم منه اربعة اشخاص وكذلك العقل مانع لما مر
وقول سيبويه معناه يجوز ان يراد به الدعاء وان يراد به الخبر باطلاقين لا انه يكون مستعملا فيهما دفعة واحدة ولئن نقول به اليه
انما نقول يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد كما قررنا في مطلع البحث وهو احتراز عن الثاني والظاهري
على ما يجيء حالا ولهذا قلنا فيمن اوصى لمواليه المعقوله دون تنبيه لما قلنا اول بين فرع يبنى على الاصل المذكور
وهو انه لا يتناول الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد فاذا اوصى رجل لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم
ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالي مواليه شيء لان الاسم للموالي حقيقة لانه انعم عليهم بمباشرة الاعتاق فصار

ذلك اى الانعام عليهم بالاعتاق كولادتهم لاحيائهم حكما لان الاعتاق سبب الحيوة الحكمية كما ان الولادة سبب
الحياة الحقيقية فان الرق اثر الكفر والكافر ميت حكما قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اى ضالا فهديناه
واما الموالي الموالي فمجاز لعدم مباشرته اعتاقهم لان الذي اعتق الاولين فقد اسبب لهم ما لكونه الاعتاق فلا يثبت
المجاز لان الجمع بينهما مستحيل وهو ذلك بقوله الا ترى ان المشترك لا عموم له فاذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه
وموال اعتقهم فالوصية باطلة لان اسم المولى وان ساوى بين معنييه الاعلى والاسفل اعني الاعلى السواء لان لكل واحد
منهما ثابت موضع اللغة الا انه لما اصطلحت سقطا للعموم ولان من شرط العام تساوي الافراد في المعنى الذي دل
عليه اللفظ فالحقيقة والمجاز مع اصالة الحقيقة وتفاوت دلالة اللفظ عليهما لاحتياج الى القرينة في الدلالة على المجاز دون
الحقيقة اولى ان لا يجتمعا قيل يرد على المختلف فان من قال بجواز الجمع بين معاني المشترك قال بجواز الجمع
بين الحقيقة والمجاز بل اشد لما ذكره على هذا فقال فلما جاز في المشترك بلا نقل جاز مع النقل بالطريق الاولى اجيب
لان الشيخ رح قد اثبت فيما تقدم عدم عموم المشترك بدليل قوي فكان ذكره مسابا على ذلك قيل ولا يلزم على هذا الاصل
ما قال ابو حنيفة فيمن اوصى لاقاربه ولعمه واخواله ان النصف للعم والنصف الآخر للاخوال لان اسم الاب يطلق
على الكل بطريق الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالنوع فصح الجمع باعتبار العموم ولهذا اي ولامتناع الجمع بينهما قلنا في غير
الخمر انه لا يلحق بالخمر في الحد وقال الشافعي رح يحد شارب القليل من سائر الاشربة المسكرة كالشارب كما في الخمر وتمسك بعض
اصحابه على ذلك بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة يسمى خمرا لمخامرتها العقل فيدخل تحت عموم هذا النص
كالخمر وقلنا لا يصح الجمع بينهما لان اسم الخمر حقيقة للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد ولسائر الاشربة مجاز
باعتبار المخامرة وقد ثبتت الحقيقة مرادة بذلك الحديث فلا يصير غيره مرادا لامتناع الجمع بينهما فان قيل سائر الاشربة يلحق
به في حق الحد حتى وجب عند السكر وكذا في القليل قلنا ان الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله عم والسكر من كل شراب
لا بطريق الالحاق ولهذا اي ولامتناع الجمع بينهما قلنا في قوله او لامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز وهو
الوطي مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم ولا ذكر له في كتاب الله الا بهذا فبطل الحقيقة وهي المس ونقل الغزالي عن الشافعي
انه قال احمل اية اللمس على المس والوطي جميعا حتى يكون مس المراة حدثا وهكذا قال جماعة اهل الحديث وهو مخالف لقول
السلف فان عليا وابن عباس رضي الله عنهما والحسن ومجاهدا وقتادة رحمهم الله حملوه على الجماع حتى جوزوا للجنب التيمم به
وابن مسعود في جماعة حملها على المس باليد حتى لم يجوز للجنب التيمم به فالجمع بينهما خرق لاجماعهم جميعا فان قيل فيها قراءتان
لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل احديهما على الجماع والاخرى على المس كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف
على الحالتين احسب بانه لا نزاع في ذلك بل النزاع في حمل واحد منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصم مع انه انما يجوز ذلك
اذا لم يمنع مانع وقد منع هنا مانع وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في تاويله على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا عملا بالقولين خارجا عن اقوالهم
واجماعهم فكان مردودا ولهذا اي ولامتناع الجمع بينهما قلنا فيمن اوصى لولد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين جميعا ان الوصية
لابنائه الصلبية عند ابي حنيفة رحمه الله لان اسم الابن لهم حقيقة وبني بنيه مجاز بدليل صحة نفيه عنهم وان كانت الحقيقة مرادة لا يجوز
ارادة المجاز معها وعندهما للكل سواء لان اسم البنين يطلق على الفريقين عرفا فيتناولهم بعموم المجاز قال فان قيل قد نوى
الى قوله فمنع ظاهر الكلام شبهة اقول هذا السؤال مايرد نقضا على الاصل المذكور من المسائل ووجهه ان يقال اذا حلف
رجل ان لا يضع قدمه في دار فلان ولم ينو دارا بعينها ولم يكن له نية ان اليمين يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية

سواء دخلها حافيا او متنعلا او ماشيا او راكبا والاضافة بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك دونه ووضع
القدم حقيقة في الحفي والمشي بدليل صحة النفي في التنعل والركوب ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز واذا قال عبده حر يوم يقدم
فلان فقدم في الليل او في النهار حنث وهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة والليل مجازا واذا استأمن
الحربي على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو الابناء فالبنوة في البنين حقيقة وهي مسئلة السير الكبير واذا حلف لا يسكن دار فلان
ولا نية له وهو يسكن دارا بعينها انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز
لما تقدم قوله قلنا الجواب لكل السؤال اما عن المسئلة الاولى فلان وضع القدم صار مجازا عن الدخول اي عبارة
عنه صونا للفظ المجاز من العبارة فذكر يصلح عن الاستعمال عن بعض في لان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان الدخول
موجب وضع القدم وهو شبيه كتنفير الحكم لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن تحريم وضع القدم حتى لو وضع
قدمه ولم يدخل لا يحنث بالاتفاق والدخول مطلق لم يقيد بالركوب والنعل فيدخل الكل فيه ويجب العمل بالاطلاق المجاز وعمومه
واما الجمع بين اللفظين لان القاضي ابا زيد ذكر لفظ الاطلاق وغيره ذكر لفظ العموم فالشيخ جمع بينهما اشارة الى ان معناهما
واحد فصار اعتبر له المراد فيهن لان المطلق شبيه العام من حيث صحة الاطلاق على افراد المفردات حتى ظن بعضهم انه عام والاولى
ان يقال وضع القدم لما صار عبارة عن الدخول صار معنى قوله لا اضع قدمي لا ادخل والدخول مطلق والمطلق نكرة
والنكرة في سياق النفي تعم فكان جمعه بينهما اشارة الى حصر نخرجه واما عن المسئلة الثانية فلان اليوم اسم للوقت ولبياض
النهار وكلاهما يحتمل بينهما وتعيين احد معنييه انما يكون بالقرينة فيسقط الامام وحمل عليه فان كان مظروفه مما يمتد وهو
ما يصح فيه ضرب المدة كالركوب واللبس والسكنى فانه يصح ان يقال ركبت ولبست وسكنت يوما يحمل على بياض النهار لانه يصلح معيارا
له وان كان مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم فانه لا يصح ان يقال خرجت ودخلت وقدمت يوما حمل على مطلق الوقت
اعتبارا للتناسب بين الظرف والمظروف وفي قوله عبده حر يوم يقدم فلان وكذا انت طالق المظروف وهو التحرير والطلاق
غير ممتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا لان اليوم الوقت فان قيل سلمنا ان اليوم يحمل على مطلق الوقت لكن
لا نسلم عمومه اجيب بان نكرة الصفة توصف عامة وهو القدوم فصار نكرة عامة فلو قال امرك بيدك يوم يقدم فلان حمل على بياض
النهار خاصة لان التفويض والتخيير مما يمتد وقد قيل ان قول الفقهاء المحققين على ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك
والمجاز فالحمل على المجاز اولى لانه اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يخل بالافهام ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اليوم في مطلق
الوقت مجاز وصححه الشارحون فما وجه عدول الشيخ عن ذلك الى الاشتراك على ما يدل عليه ظاهر كلامه والجواب ان المحقق من الشارحين
ذهب الى ذلك وحمل كلام الشيخ عليه بتعسف وليس بشيء لان ذلك يشعر باحتمال الحقيقة اولا وهو فانه حمل الحمل على بياض النهار
باعتبار كون المظروف فعلا ممتدا ويلزم منه ان يكون الحقيقة من محتملات اللفظ وكلاهما باطل وانما عدل الشيخ عن ذلك لان التوسع
الدالة على احد الوجهين انما هي التناسب بين الظرف والمظروف ولو جعل اليوم مجازا لكان التناسب بحاله لان حمله على جزء من بياض
النهار اولى لكون التناسب حاصلا مع رعاية قرب من معنى الحقيقة لان المجاز الذي هو اقرب الى الحقيقة اولى من غيره بالاتفاق
فلم يحنث اذا قدم ليلا اما اذا لم يجعل مجازا او مشتركا بين بياض النهار ومطلق الوقت لا لمطلق الوقت من بياض النهار
فيصرف الى الليل الذي هو احد محتمليه بالوضع بالقرينة الشرعية به ولا معتبر بالاضافة الى اليوم وهو يقدم في هذه المسائل
في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم اليه لتمييزه من بين سائر الايام لا غير ولهذا اذا قال عبدي حر وامرأتي طالق يوم
يقدم فلان او امرك بيدك يوم يقدم فلان يعتق عبده ويطلق امرأته بقدومه ليلا ونهارا لجواز المجاز وان لم يكن الامر
بيده بقدومه ليلا مع اتحاد المضاف اليه فيهما لامتداد المظروف في الثاني واعتبار رعاية الشيخ انما هو في ان لا يختلف

الجواب

الجواب وهو ما اذا كان الظرف والمضاف اليه ما لا يمتد كانت طالق يوم يقدم زيد بالنظر الى حصول المقصود
ولهذا لم يعتبر كلهم فيما اختلف الجواب فيه الا المظروف كمسئلة الامر باليد مثلا فان قيل صاحب الهداية قد اعتبر المضاف
في يوم اكلم فلانا فامرأتي طالق مع اطلاق الجواب لان الكلام مما يمتد يقال كلمت فلانا يوما اجيب بان ذلك انما هو باعتبار
ان الكلام عنده غير ممتد على ما ذهب اليه بعض المشايخ وقد لا يختلف الجواب فيحمل اعتباره كما اعتبره عامة المشايخ في مثل
ذلك الا لاستقامة الجواب وهو المقصود واما عن الثالثة فلان اضافة الدار يراد بها نسبة السكنى والشيخ ذكر الضمير بتأويل
المذكور لان الدار لا تعادي لذاتها عادة وانما تهجر لبعض صاحبها فكان المقصود من الاضافة نسبة السكنى لا اضافة
الملك فكانه قال لا اسكن دارا مسكونة لفلان فيدخل في عموم الملك والعارية والاجارة ويحنث بدخول المملوكة باعتبار عموم
المجاز حتى لو كان ساكن المملوكة غير فلان لم يحنث بدخولها فان قيل قد ذكر في فتاوى قاضي خان والفتاوى الظهيرية
لو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا ثم قد دخل دارا يسكنها فلان باجارة او اعارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة
لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية اجيب بانه يؤخذ المجاز اعم من ذلك وهو ان يكون قوله
دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة بالسكنى والملك جميعا واما عن الرابعة
فلانه على رواية ان الامان للابناء ولم يقر وارد وهي مذكورة في السير الكبير بعد ذكر الكتاب وعلى الرواية الاولى القياس
يقتضي ان لا يثبت لهم الامان ولكن يثبت في الاستحسان لان الامان لحقن الدم اي لحفظه وكل ما كان لحقن الدم يبنى على الشبهات
فالامان يبنى على الشبهات اما ان الامان لحقن الدم فلان الاصل فيه الحظر قال صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان الرب ملعون
من هدم بنيان الرب ولهذا يحرم القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية واما ان كل ما كان لحقن الدم يبنى على الشبهات
فلتحصيل ما هو الاصل ولهذا كان عفو بعض الاولياء مسقطا للقصاص ولهذا يثبت بمجرد الاشارة بان اشار الى الحربي
بالنزول فانه يثبت به الامان لصورة المسالمة وان كان المراد نزوله للقتل قال عمر رضي الله عنه ايما رجل اشار الى رجل من العدو ان
انزل انك لو نزلت قتلتك فاتاه فهو امن وروي ان الهرمزان لما اتي به عمر رضي الله عنه قال له تكلم فقال بكلام حي او ميت فقال عمر
رضي الله عنه تكلم بكلام حي فقال كنا نحن وانتم في الجاهلية لا دين لنا ولكم وكنا نعدكم يا معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا اعزكم الله
بالدين وبعث فيكم رسوله لم نطقكم فقال عمر رضي الله عنه تقول هذا وانت اسير اقتلوه فقال اعلمكم نسيتم ان تؤمنوا اسيرا فقتلوه فقال
عمر رضي الله عنه امنتك فقال قلت لي تكلم بكلام حي والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضي الله عنه اخذ الامان ولم افطن
به فظهر ان الامان يثبت بالشبهة وظاهر الاسم شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت فظاهر الكلام كذلك
لانه ولم لطريق المجاز ولكن بظاهر اللفظ لتوهم الحقيقة فصار ظاهر الاسم يشبه الثابت وليس بثابت فكان ثبوت
الامان للفروع بالشبهة لا لطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لم يدخل
الاجداد والجدات لان ثبوت الحكم في محل آخر بالشبهة انما يكون بطريق التبعية وذلك يليق بالفروع دون الاصول
والاجداد والجدات اصول فلا يدخلون بالتبعية فان قيل الجد اصل حقيقة ولكنه يسمى في اطلاق الاسم عليه لكونه مجازا فيليق
الامان لهم بالتبعية الا ترى انه استحق في الميراث له والنسب الاب اليه عند عدمه فهذا الطريق والمنع كونه اصلا
للاب حقيقة فالان يثبت الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا حقيقة كان اولى اجيب بانه قد عرف
ان ثبوت الامان هنا كان انما هو بالشبهة وهنا عارضها حقيقة الاصالة فسقطت بها واستحقاق الميراث ليس بطريق التبعية
بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه لان مبنى الميراث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت منه فلا جرم استحق
الميراث ولا شيء من التبعية موجود فان قيل اذا اشترى المكاتب اباه صار مكاتبا عليه تبعا فلان ثبت الامان الذي مبناه

على الشبهة اولى اصح بوجهين احدهما ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الاب بل تبنا ولا الحد طاهرا
اولا والامان يثبت له ابتداء لقصور الاسم والكتابة ثبت له من جهة الابن بامر حكمي وهو السراية لا باعتبار لفظ
يدل عليها فلم يكن مما نحن فيه والثاني انه لم يكن بكتابة ابيه بل لزم كون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولكن طريق
الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بان يستأمن بنفسه او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب
جعل المتبوع تبعا واذا ثبت فقد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى قوله وهو جمع بينهما اقول هذه ثلث مسايل
يرد نقضا على الاصل المذكور وانما فصلها عن المسايل المتقدمة لكونها مختلفا فيها بين اصحابنا فان منهم من زعم ان الجمع
بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدل بها وابى ذلك الكرخي والشيخ وشمس الائمة قال ابو اليسر انها اجل قدرا من ان
عليها هذا اما في المسئلة الاولى فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة ولم ينو شيئا انه
يحنث بالاكل عينها وباكل ما يتخذ منها فاما اكل الخبز فانه يحنث عندهما رواية واحدة واما باكل عينها فقد اشار
محمد رحمه الله في الايمان الى انه لا يحنث واشار في الجامع الصغير الى انه يحنث وهذا هو الصحيح عند شمس الائمة وقاضي خان
وعامة المشايخ وعليه يرد السؤال وذكر شيخ الاسلام ان الصحيح رواية الايمان فلا يلزم الجمع بينهما واما في المسئلة
الثانية وهي ما اذا حلف ان لا يشرب من الفرات فان عنده يقع على الكرع وهو ان يضع فاه عليه ويشرب منه
بغير واسطة وان نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف عليه من وجه كذا ذكره قاضي
خان وعندهما لو اغترف منه بيده او باناء فشرب حنث ولو كرع حنث ايضا وهو الصحيح وعليه السؤال وقيل لا يحنث
اذا لم ينو ذلك فلا يلزم الجمع بينهما واما المسئلة الثالثة فهي على ستة اوجه وهي انه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر
بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا ففي هذه الثلثة يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون
نذرا كان يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي
يوسف فلا يلزم الجمع بينهما ونذرا ويمينا فيهما عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يلزم القضاء والكفارة بالفوات وفيه الجمع
بينهما لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية
والتوقف على القرينة من امارات المجاز لا محالة ورجب منصرف لانه ليس فيه سوى العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر
عظيم وقال الشيخ جعله غير منصرف لانه معدول عن الرجب المعرف باللام كما في سحر لان المراد به في اليمين الرجب الذي
يعقب اليمين لا رجب مبهم وعند بعض هو مبني لتضمنه معنى الحرف قال وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قوله فهذا مثل اقول
هذا الجواب عن النقض بالمسايل المذكورة اما عن المسئلة الاولى فلان ابا يوسف ومحمدا لم يجمعا بين الحقيقة والمجاز
وانما ذلك على عموم المجاز فان العرف جار فيما بين الناس انه اذا قيل اهل بلدة كذا ياكلون الحنطة فانهم يريدون بذلك
انهم ياكلون ما فيها وفي اكل عينها والاكل مما يتخذ منها الاكل فيها فيكون داخلا تحت عموم كلامه ولا يقال فعلى هذا ينبغي
ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود الاكل مما فيها لان السويق جنس اخر غير جنس الدقيق ولهذا جوز بيع الدقيق بالسويق
متفاضلا واما عن الثانية فلان الشرب من الفرات مجاز عن الماء الذي يجاور الفرات وينتسب اليه وهذه النسبة
لا تنقطع بالاداني اما الاولى فبالعرف فانه يقال بنو فلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا واما الثانية فلانه
اذا كان في الاناء لا يتغير في ذلك الاطلاق ولا اللغة والارادة بخلاف النهر فان النسبة تنقطع به واذا كان كذلك كان الجمع بينهما
على عموم المجاز وذهب بعض مشايخنا الى ان قوله من الفرات يحتمل مجاز الشرب ماء الفرات بالاضمار لان شرب نفس
الفرات لا يتصور ورد بانه لو شرب من نهر اخر يأخذ من الفرات لم يحنث ولو صار مجازا للشرب ماء لحنث كما ذكرنا

وفي الكلام فيها ؟

به

به وقال لا اشرب من ماء الفرات واما عن الثالثة فان مسئلة النذر ليس بجمع بينهما لما تقدم ان الجمع الممتنع هو ان يطلق
لفظ الاطلاق واحدا ويراد به معناه الحقيقي والمجازي وههنا ليس كذلك بل النذر ثابت بصيغة الكلام واليمين
بموجبه اي بموجبه وايجاب المباح يصلح يمينا اي دليلا على كونه يمينا بموجبه تحريمه وتقريره ان المقصود من صيغة النذر
ايجاب المنذور وهو لا محالة قبله يكون مباحا لامتناع تحصيل الحاصل وايجاب المباح مستلزم تحريم المباح اعني الترك وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
نزلت حين حرم صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه روى مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة
في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وطاوس والحسن والثوري رضي الله عنهم فوجب النذر
يمينا بالاستلزام فصار النذر تحريم المباح بواسطة موجبه وهو ايجاب المباح لا بالصيغة وح لم يلزم الجمع بينهما
بلفظ واحد بل بلفظ وموجبه ومثل هذا ليس بممتنع هذا ما رايت في كلامهم على هذا الموضع لكن كلام الشيخ لا يساعده لانه
قال لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح ولا شك ان تحريم المباح يمين عندنا لما ذكرنا وايجاب المباح ينبغي ان يكون
بمنزلته في كونه يمينا لاستلزامه التحريم اياه فيجوز ان يكون معنى كلامه ان ايجاب المباح يصلح يمينا لكون اليمين يعقد للحمل
او المنع وكذا ان التحريم صار يمينا في الشرع فالايجاب ايضا صالح لذلك لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع والشرع جعل
التحريم يمينا فيجوز للعبد ان يجعل الايجاب على نفسه يمينا ولقايل ان يقول هذا اثبات الموجب بالراي لان اليمين موجب الكفارة
فانتم جعلتم الايجاب يمينا موجبه الكفارة بالقياس على التحريم واثبات الموجب بالراي باطل كما سيجيء في باب القياس ولئن سلمنا
جوازه لكن اليمين هو الموجب للكفارة لا صلاحية الشيء لكونه يمينا والشيخ قال ايجاب المباح يصلح يمينا والصلاحية لا تستلزم
الوقوع والجواب عن الاول ان اثبات الموجب بالراي انما لا يجوز اذا لم يوجد اصل في الشرع يصح التعليل به واما اذا كان وجد
فلا مساغ في ذلك كما سيجيء وههنا قد يوجد في الشريعة اصل وهو انه يجوز ان يجعل كلامه هذا اعني النذر موجبا للقضاء اذا فات
فيجوز ان يجعل موجبا للكفارة كذلك وكما جاز ان يجعل طلاق امراته جزاء لليمين الذي علق به جاز ان يجعل ما له كفارة
عن يمينه وعن الثاني فان الصلاحية ههنا كافية لان مقصوده ان يثبت ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا لنية فاذا نوى
وكان صالحا لذلك تحققت اليمين فيه فوجبت الكفارة قوله وصار ذلك كشراء القريب ملك بصيغته وتحرير بموجبه دفع
لاستبعاد ان يثبت بالصيغة حكم وبالموجب الاخر فان شرى القريب شرع اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات
الملك ازالته لكنه بصيغته اثبات الملك وموجبه ثبوت الملك وثبوت الملك اعتاق شرعا فكان الشرى اعتاقا بالواسطة
موجبه لا بصيغته هذا ما ذكروه في كلامهم في شراء القريب وفيه بحث لانهم قالوا ثبوت الملك في القريب اعتاق والاعتاق
ازالة الملك وكون ثبوت الشيء ازالته محال بالبداهة وجعل الشراء اعتاقا بالواسطة موجبه هذا مستحيل لانه يلزم ان يكون
المثبت للشيء مزيلا له وثبوت الشيء ازالته والجواب ان معنى قولهم ثبوت الملك في القريب اعتاق ان الشرع اخرج القريب
عن محل الملك بقاء كما انه اخرج الحر عن محليته ابتداء وتقاوم هذا لان العتق لا يقع الا في الملك فلو لم يقل بثبوت
الملك ابتداء لم يتصور زواله لا يقال انه يكون كخصوص العلة والشيخ لا يقول به لانه مخلص سيذكره فيما ياتي فان قيل ان كان
ما نحن فيه كشرى القريب كان الواجب ان يثبت اليمين وان لم ينو كالعتق في شرى القريب كما ذهب اليه الثوري واو
القضاء والكفارة على من نذر صوما في يوم معين ثم افطر ولكانت امراة محنثا اصح بان الكلام له هذه الصيغة
علة في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت لغير نية قال صاحب الكشف ولقايل ان يقول لا نسلم في
الجمع ما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبارة المسماة

دعين موضوعه وهو اليمين ولا معنى للحج سوى هذا وليس ما ذكره للاسان وجه اتصال اليمين بالنذر الذى هو محون الجانب بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر تطهر واجيب عنه بان الجمع بينهما مدفوع لانه اذا نوى اليمين لهذا الكلام وقد اراد ان يثبت المحرم من موجبهذا الكلام لان تحريم المباح وان لم يكن في ضمن هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين بالعادة كما سلب عن قوله لا والله وبلى والله عند البعض وعن اللغو عندنا فاذا اراد ثبوته بطريقه وهو ان يثبت ضمنا موجب الكلام لا بالصيغة قصدا واذا كان كذلك لا يجمع الحقيقة والمجاز في الصيغة فيصح ثبوتهما بالكلام وفيه نظر اما اولا فما قيل ان نو بنية اللفظ لا في الموجب واما ثانيا فان اعترافكم بانه موجب هذا الكلام مع انه مخالف للدعوى فانه كونه الشيء في الوسعة لا يسعه ولانه يلزم ان لا يكون موجبا للكلام بل موجب موجبه هذا خلف وذكر شمس الائمة في كتاب الصوم انه اصح في كلامه كلمتان احديهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين مثل كلمة والله قال ابن عباس رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى آمنا برب العالمين رب موسى وهرون وقال فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم به والاخرى نذر وهي قوله علي لان عند الاطلاق غلب الحجج على ما هو النذر بالعدم او بعدم احتياجه الى الاضمار وبالنية اليمين يحتاج الى الاضمار الجواب من حصول الكلام شيء في عدة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو مدلول صيغته فلا يكون جمع بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فعلى هذا قوله ان اصوم سادس مسجد جعل القسم والجواب في نفسه كما في قوله لاكرمنك فان والله ان اكرمتني لاكرمنك فانه جواب للشرط وساد مسجد جواب القسم ولكن يلزم على هذا التعريف انه اذا قال لله علي ان اصوم رجبا ان نوى النذر واليمين لا يكون الا النذر لعدم اللفظ الذي يصح به نية اليمين وعلى التقرير الاول يصح وفي هذا التقرير نظر لان اللام انما تكون للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما في قول ابن عباس وكقوله لله يبقى على الايام ذو حيد بمشمخر به الظيان والآس وقد نص على هذا في كتب النحو وقيل معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه انه فيه بصيغة النذر لان الصوم غير واجب وبالنذر يصير واجبا وباليمين يصير واجبا ايضا فهو بريان يثبت الوجوب بغيره كما يثبت بعينه وارادة اليمين صحيحة من صيغة النذر بالاجماع فاذا نوى حصل بهما دليلان احدهما على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فانه يصير واجبا لغيره مع كونه واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة وفيه نظر اما اولا فما قيل ان السؤال لا يندفع واما ثانيا فلان هذا التفسير ليس في كلام الشيخ ما يدل عليه اصلا هذا ما ذكروا في هذا المقام ووصل الينا من الحذاق المهرة المدققين وهو كما ترى لا يشفي العليل ويمكن ان يقال كلمة علي او نذرت حقيقة في ايجاب المباح واما بالمباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب المباح بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم ما ولا عتاقه لوجوده بالارث والهبة وامتناع وجود الملزوم بدون اللازم بل انما يثبت حكما شرعيا محازاه كما دل عليه بالاشارة النبوية بقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية هذا ما سنح لي في هذا المقام والله اعلم بالصواب قال وطريق الاستعارة عند العرب الى قوله نظر القسم الآخر من المجوز اقول الاستعارة مرادف المجاز عند الاصوليين حتى اطلق على كل من الباب فان الاستعارة عندهم مجاز خاص وهو ما يكون المجاز فيه التشبيه والعلماء حصروا بالاستقراء طرق الاتصال

مجاز او هو من المحتملات التي موجبات الكلام باع بثبوته في ضمن الكلام لان ما يساويه

بين الشيئين في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم اي صلوها فانهم لما راوا البعض الاشياء يتصل بالنداوة استعير واستعمل البل في الوصل وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي سمى الخمر اثما لكونه مسببا عنها والاطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم وعكسه كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم اي يدل سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه وعكسه كقوله قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار اراد بشد الازار الاعتزال من النساء وشد الازار من لوازم الاعتزال والاطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم المطلق على المقيد وعكسه واطلاق اسم العام على الخاص وعكسه واطلاق اسم العام على الخاص وحذف المضاف وسواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسال القرية او لا كقول ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا وسمي هذا مجازا بالنقصان وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا اي انا ابن رجل جلا اي وضح امره وتسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية فضاء الحاجة بالغائط وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق اسم المحل على الحال نحو قوله تعالى فليدع ناديه وعكسه نحو قوله واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة والاطلاق اسم آلة الشيء عليه كقولهم فلان يأكل الدم اي الدية والاطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس والاطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير والاطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولكن ما حصره الشيخ من قوله وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما اصح مما ذكر اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا فان كل موجود من المحدثات انما هو بالصورة والمعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث والمراد بالمعنى الوصف الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا امتنعت الاستعارة وكذا اذا لم يكن مشهورا او خفيا ولهذا لم يصح تسمية الانسان اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص وكذا باعتبار البخر والحمى لعدم الشهرة وان كانا من لوازم الاسد بل الوصف الخاص المشهور في الاسد هو الشجاعة فيصح تسمية الشجاع اسدا وهذا لا يجوز بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطراوته ولهذا العقل الماهر بمعرفة الكلام وطرقها يستحسن الاستعارات البديعة والتشبيهات المليحة الغريبة مع التعرى عنها كما انه يجوز ان الفيلسوف يجعل وصف نفيض الا ارتفاع فضل المجتهد المستحق لدقائق المعاني على غيره فلي ان الفيلسوف لا يدرك من هو مجاز مشهور كذلك المجاز لا بد له من معنى خاص مشهور ونقابل انه يقول لما يتحصر المجاز في الاتصال المعنوي وجاز في الصوري ايضا ولم يشترط فيه جهة خاصة ولم يعض ذكرا الى فضل العالم على غيره فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكر من الفيلسوف ناقص في المعنوي لا يعود الى الصوري والجواب انا لا نسلم الاختصاص الجهة في الصوري ايضا فان استعارة السماء الارض او بالعكس غير جائز مع انهما مشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها فلو لم يتصور تخصيص الجهة لجازت غاية ما في الباب انه متعدد والمتعدد لا ينافي المحل الاختصاص واما الصوري فمثل تسمية المطر سماء قال ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي المطر يعني كنا في طين بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم اطلق اسم السبب وهو السماء على المسبب وهو المطر لاتصال بينهما صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر السحاب ينزل وهو سماء عندهم فسمي باسمه وقال الله تعالى او جاء احد

عليهم كقوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا اذ اللسان آلة الذكر والطلاق اسم الشيء

ارتفاع

مطلب في طرق الاتصال بين الشيئين وهي خمسة وعشرون بالاستقراء

متنه من الغايط وهو المطمئن من الارض سمي الحدث بالغايط اي المكان المطمئن لمجاورته وهو الطلاق اسم الحكم على الحال وقال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بينهما اي بين العصير والعنب ذاتا لان العنب مركب يقلم وماء وقشر فكان ماءه الذي هو الخمر جزء منه قوله فسلكنا اي اذا ثبت جواز الاستعارة في الالفاظ اللغوية بالوجهين سلكنا بهما في الشرعيات فجعلنا الاستعارة بالسببية والتعليل اي استعارة السبب للمسبب والعلة للمعلول نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضا ومعنى المسبب ليس كذلك وكذلك معنى العلة بالتاثير ومعنى المعلول ليس كذلك وكان هذا الاتصال بالمجاورة التي بينهما نظير اتصال المطر بالسحاب وهذا لان المشروع ليس بصورة محسوسة فجعل الاتصال بالمجاورة كالاتصال من حيث الصورة والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع نظير الاتصال في المعنى في المحسوسات كاتصال الحيوان بالعصبة فان بينهما اتصالا معنويا من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الزوال من حاجة الميت حتى جاز استعارة احدهما للاخر كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم وكذلك الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق على غنيين قال ولا خلاف بين الفقها في الاول يعني لفظ النكاح والتزويج اول نوعي الاتصال ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية لانها اسماء ... وافعال خارجة اللسان فكان بمنزلة سائر الحيوان ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا لفعل اخر لا يكون كذلك فكذا هاهنا هذه الافعال بل المجاز يجري في الفاظ الخبر والامر والنهي ونحوها ورد الشيخ ذلك بانه على خلاف اجماع الفقها فانه لا خلاف بينهم ان الاتصال بين اللفظين اي بين مدلوليهما من قبل حكم الشرع طريق الاستعارة وانه اي طريق الاستعارة والاستعارة عاما ... المجاز ليس بحكم يختص باللغة بل هو جار في كل كلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاآت شرعا لم تخرج عن كونها كلاما فيجوز الاستعارة فيها كما جاز في الاخبار والامر والنهي اذا وجد طريقها وقد يوجد في هذه الافعال لا محالة طريق الاستعارة السبب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا فانه لما كان وجودهما حسا يتحقق الاتصال بينهما بحسب ذلك وانه كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بحسب الوجود الشرعي اما الاولى فلما ذكرنا في اللغويات طريقها لا يتوقف على التوقيف بل يتحقق بدونه واما الثانية فلما ذكره بقوله والمشروع قايم بمعناه اي ثابت بمعناه ومتعلق بسببه كالملك فانه ثابت بمعناه وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب يتعلق به وهو الشراء فلا مشروع وجد فيه معنى مشروع اخر ثبت الاتصال بينهما من حيث المعنى وكل مشروع يتعلق بسببه وهو اتصال بينهما فصحت الاستعارة في الكل بذلك الاتصال ولقائل ان يقول قوله وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا نقيض استعارة السما للارض والنخلة للطويل غير الانسان والشبكة للصيد والشجر للفرس وغير ذلك وهي باطلة بالاتفاق والجواب ان تلك قضية صادقة لان طريق القرب والاتصال ثابت بين كل موجودين واستعارة السما للارض انما لا يجوز لوجود المانع فانه يجوز ان يكون خصوصية هذا المحل مانعة عن جواز استعمال تلك الالفاظ فيها او ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في هذه الصور فيكون تنصيصهم مانعا من الجواز فان قيل جعلت قوله والمشروع قايم بمعناه دليلا لقوله وهو ثابت بين كل موجودين وهو لا يطابقه لان الدليل اخص من المدلول فلا يفيد فالجواب ان الشرع قد يعدم شانه بالنسبة الى اللغوي فكالعدم فاستغنى عن ذكره واذا ضم هذا الى ذلك افاد المقصود لا محالة لكن نزكر ذلك لعدم ... اعتباره

على فهم الاذكيا قوله ولان حكم الشرع دليل اخر على جوازها في الالفاظ الشرعية وهذا اقوى من الاول لان الاول يفيد عدم التفرقة في الجواز وهذا يفيد ان الاستعارة في الشرعيات اسهل من اللغويات وتقريره ان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع سببا له وعلة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه كله وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلق بلفظ شرع سببا له وصلة من حيث يعقل من اللغويات والاستعارة في ذلك اسهل من اللغويات ولا مانع عن ذلك عند شروطها بالاتفاق واما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان تعلق حكم الشرع بجعل سببا له على وجه يعقل تدركه بالعقل ومعناه انه كان ثابتا قبل الشرع وكان في اللغة لذلك اللفظ دلالة على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد من اهل الملل ثبوت الملك والحل بها وتعلق لا يدرك بالعقل بان لا دلالة لذلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف والشرب ووجوب الصلوة والصوم والحج باسبابها وكلاهما في جواز الاستعارة بما تعلق بينهما اتصال لغوي وهو القسم الاول لانه لا تعلق بينهما لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة فيه استعارة في اللغويات وهذا معنى توضيح بقوله الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع في اللغة والاجارة فانها وضعت لتمليك المنفعة شرعا ولذلك وضع في اللغة لغة ولذلك ما شاكل ذلك نحو الهبة فانها لتمليك العين بلا عوض شرعا ولذلك وضع في اللغة والاجارة فانها وضعت لتمليك المنفعة شرعا ولذلك وضعت لغة وكذلك الاعارة والوصية والصدقة وغيرها قوله وهذا اي استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وفي مسائل الشافعي فانه جعل استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو من مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وهو نان كونه متفقا عليه بين الجمهور لا خلاف فيه لاحد قوله وقد انعقد النكاح لما استدل على ذلك بوقوعه فانه النبي قد انعقد بلفظ الهبة مجازا استعار الالفاظ العقهية في جوابه لقول بعض اصحاب الشافعي ان النكاح في حقه صلى الله عليه وسلم كان شرا في حق الامة حتى يصح بلا ولي وشاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام والزيادة على التسع ولا ينحصر عدد الطلاق في حقه ولا يجب المهر الا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ ان نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة انعقد نكاحا لا هبة تمليك المال وتمليك المال في غير المال غير متصور فان الحرابين مال وهذا ظاهر واستظهر على ذلك بثبوت احكام النكاح واسعا احكام الهبة فان العدل في القسم كان واجبا وان انعقد بلفظ الهبة قال صلى الله عليه وسلم اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تواخذني بما لا املك وقد كان في نكاحه الطلاق والعدة فانه طلق حفصة وسودة ثم راجعهما ولم يحل للمطلقة الزوج بعد المنزل مادامت في العدة وهذه احكام النكاح والحكم بدون العلة لا يوجد ولم يكن الملك مقصورا على العوض ولم يكن حق الرجوع وهما من احكام الهبة وقد اتفقنا والموهوبات اربعة ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف قوله فثبت اي فاذا كان كذلك ثبت ان الله الى لفظ الهبة في نكاحه عليه السلام كان مستعارا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجه الكلام بل الناس كلهم في ذلك سواء فان معنى الخصوصية التخفيف والتوسعة وباستعمال لفظ النكاح لم يكن بالحقه وحرج ولا ضيق لكونه افصح الناس صلى الله عليه وسلم فثبت ان هذا اي استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية متصل لا خلاف لاحد فيه غير ان الشافعي ابى ان يعقد النكاح الا بلفظ النكاح يعني استعارة الفاظ التمليك للنكاح وعندنا ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والتمليك كما ينعقد بلفظ النكاح والتزويج ولا ينعقد بلفظ البيع والشراء فقيل لا ينعقد لان انعقاده بالهبة على خلاف القياس فلا يتعدى الى غيره ولا يلحق به البيع لانه ليس في معناه من كل وجه وقيل ينعقد وهو الصحيح بخلاف لفظ الاعارة والاباحة والاحلال ولفظ الاجارة والرهن والقرض فانه لا ينعقد بها في الثلثة الاول مطلقا وفي الثلثة الاخيرة في الصحيح والانعقاد بلفظ

الهبة إنما يكون إذا طلب الزوج منها النكاح أما لو طلب التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا ينعقد
إليه أشير في فتاوى قاضي خان وذكر بعض العلماء أن النية شرط في انعقاده بلفظ الهبة حتى لو قال أبو المرأة وهبتها
منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فالنية لما احتملت الخدمة والنكاح لا ينعقد الإجارة والشافعي رحمه الله يفصل
بين كون اللفظ عربيا أو عجميا في عدم الانعقاد إلا بلفظ النكاح والتزويج في الأصح وفي قول إنه لا ينعقد بغير العربي
فإنه لم يحسن العربية فقد اختلف أصحابه منهم من قال إن كان يحسن العربية لا ينعقد بغيرها وإلا فينعقد وقال لأنه
عقد شرع لأمور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا وليس شرعه مختصا باللفظين ولا فيهما معنى التمليك بل فيهما إلى قوله
بالقياس أولى هذا دليل الشافعي على ما ادعاه تقريره النكاح عقد شرع لأمور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا وكل ما كان كذلك
لا يصح العدول عن لفظه الموضوع إلى غيره فلم يصح الاستعارة عن لفظ النكاح والتزويج إلى غيره أما أنه مشروع لمصالح
الدين والدنيا فلأنه مشروع للسكن والازدواج واستمام الحكمة وحرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان
التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الإحصان وغيرها ويثبت الملك فيه تبعا لتحصيل هذه المقاصد فشرع بلفظ ينبئ
عن هذه المقاصد وهو النكاح والتزويج لأن النكاح في اللغة الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بأمر المعاش
وكذا التزويج لفظ ينبئ عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد كما في الخف ومصراعي الباب ولا مناسبة
إن هذين اللفظين لا دلالة لهما على معنى التمليك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين فلا مناسبة بينهما وبين ألفاظ التمليك
وأما أن كل ما كان كذلك لا يصح العدول عنه إلى غيره فلقصور اللفظ المعدول إليه عن اللفظ الموضوع في هذا الباب في إفادة
المقاصد كما لا يصح العدول إلى لفظ الإجارة والإباحة والإحلال مع أن تلك الألفاظ أقرب إلى ملك المنفعة ولفظ الإحلال
أقرب إلى معنى النكاح من لفظ البيع لأنه ليس فيه إلا الإحلال الزوجي في ألفاظ التمليك بالطريق الأولى وهذا معنى قولهم
إلى قول أصحاب الشافعي إنه عقد خاص يختص بهذا اللفظ فلا ينعقد بغيره كلفظ الشهادة فإنها لفظ خاص وله حكم خاص
وهو وجوب القضاء بالشاهد ولا يجوز إقامة لفظ آخر وهو اليمين مقامه وكمعناه أن لفظ الشهادة موجب بنفسه لأنه
وضع للإثبات بلا واسطة قال الله تعالى في موضع إثبات الوحدانية لذاته شهد الله أنه لا إله إلا هو فلا يجوز أن يقوم مقامها
ما هو موجب بغيره كلفظ اليمين فإنه لم يوضع للإثبات بل للدفع ويلزم الوجوب منه كيلا يصير هاتكا حرمة اسم الله فيكون
الإثبات فيه بواسطة فكيف لم يجز إقامة لفظ اليمين مقام لفظ الشهادة لقصوره في إفادة معناه فكذا لفظ الهبة
وغيره لثبوت الحل بواسطة ملك الرقبة لم يجز إقامته مقام النكاح والتزويج لأنهما يوجبان المقاصد بلا واسطة وكذلك
أي وكالشهادة شركة المفاوضة عندكم وقيد بقوله عندكم لأن المفاوضة عندنا جائزة حتى قال إن كان في الدنيا عقد
فاسد فهو المفاوضة وقال إنه نوع من القمار وكونه أن يكون معناه وكان خاصا من النكاح بالمعطين لما صحت عندي
شركة المفاوضة عندكم بلفظ خاص فإنها لا تنعقد إلا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكي عن الكرخي لأن غير لفظ المفاوضة
من الألفاظ التي تؤدي معنى الشركة لا يؤدي معناه أي معنى لفظ المفاوضة لأن المفاوضة تنبئ عن التفويض وسمي لأن كل واحد
من الشريكين يفوض التصرف إلى صاحبه في جميع مال التجارة أو من قولهم الناس فوضى في هذا الأمر أي سواء وسمي به لأن فيه
المفاوضة على المساواة في الربح والمال والتصرف وفي المبسوط روى أبي عن ابن زياد عن أبي حنيفة أن المفاوضة
لا تنعقد إلا بلفظ المفاوضة حتى إذا لم يذكر لفظ المفاوضة كان عنانا وعاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون
عاما وقال ولأن أكثر الناس لا يعرفون أحكامها فلا يتحقق الرضا منهم بحكم المفاوضة قبل علمهما به فيجعل تصريحهما
بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله حتى لو كانا يعرفان أحكام المفاوضة صح العقد بينهما إذا ذكرا معنى المفاوضة

وإن لم يصرحا بلفظها لأن المعتبر هو المعنى دون اللفظ قيل وما ذكر في المبسوط يشير إلى أن المذهب منقول عن الحسن بن زياد
لا عن الكرخي إلا أنه سماها تشابه لفظا فإنه يذكر الكرخي أبو الحسن فذكر الكرخي بدله وفيه نظر لأنه لا منافاة بل يجوز
نقله الحسن ونقله الكرخي على تقدير أن يكونا في عصر واحد فكيف إذا اختلف الزمانان ولهذا أي ولقصور بعض الألفاظ
في إفادة المعنى عن بعض لم يجوز بعض أصحاب الشافعي نقل الحديث بالمعنى لأنه صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب ومختصا
بجوامع الكلم فلا يؤدي لفظ آخر معنى لفظه لفظا آخر معنى لفظه ولكن هذا القول غير مأخوذ به عندهم قال صاحب القواطع
والأصح الجواز قال والجواب أن لفظ البيع إلى قوله والحكمين أولى والجواب أن ما ذكرتم وإن كان يدل على ما ذكرتم ظاهرا ولكن
عندنا ما ينفيه وهو أن لفظ البيع والهبة قد وضع كل واحد منهما لملك الرقبة وكل ما هو موضوع لملك الرقبة فهو سبب
المتعة فلفظ البيع والهبة سبب لملك المتعة أما الأولى فظاهرة بالاتفاق وأما الثانية فلأن لفظ البيع والهبة قد يفضي
إلى ثبوت ملك المتعة فإن ملك المتعة يثبت بملك الرقبة إذا كان المحل قابلا وإذا كان كذلك أي إذا كان الأمر ما ذكرنا
من السببية بينهما حصل الاتصال بين الحكمين فقام بهذا الاتصال أي الاتصال المعنوي فصحت الاستعارة بين السببين
يعني لفظ التمليك والنكاح والحكمين يعني ملك الرقبة وملك المتعة لهذا الاتصال المذكور فإن قيل قوله بين السببين والحكمين
متعلق بقوله بهذا الاتصال أو بقوله فصحت الاستعارة قلنا في الجواب أن الأظهر أنه متعلق بقوله فصحت الاستعارة لأن السببين
على المعنى المذكور وهو لفظ التمليك والنكاح لا اتصال بينهما لأن أحدهما ليس سببا للآخر ولا علة ولا اتصال بينهما نظرا إلى المعنى
المشروع كيف يترك له والاتصال في الألفاظ الشرعية إنما يكون بها واعلم أن إطلاق السبب على لفظ النكاح من قبيل ذكر الكل
وهو أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته لأن لفظ النكاح علة لحكمه كلفظ البيع لملك الرقبة فإن قيل ملك المتعة يثبت
بالنكاح غير ملك المتعة يثبت بملك اليمين لأن الأول يستلزم ثبوت ملك الطلاق والإيلاء والظهار وكونها والثاني يستلزم
جواز زواله بالإخراج عن الملك بالبيع والهبة والإعتاق دون الطلاق والإيلاء والظهار واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات فملك الرقبة سبب لملك متعة غير متعة النكاح فلا يثبت بألفاظ متعة النكاح فالجواب
أن ملك المتعة هو ملك الاستمتاع والوطء وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك اليمين والتغاير إنما هو باعتبار رفاهته
من حيث كونه مقصودا كما في النكاح فيستلزم أمورا من حيث وقوعه تبعا لملك اليمين فيستلزم أمورا أخر مع كون الذات
متحدة والاستعارة تثبت بالاتصال فإذا كان ملك الرقبة سببا لملك المتعة المتحد بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة
فجازت الاستعارة قال والجواب عما قال إن هذه الأحكام إلى قوله إلى ما هو صريح في التمليك أقول هذا جواب عما ذكره الشافعي
من الدليل وتقريره أن نقول لا نسلم أن النكاح عقد مشروع لأمور لا تحصى فإن ما لا يحصى لا يكون معلوما وما ليس بمعلوم لا يصح
العقد لأجله فيكون من فروع النكاح وثمراته وإنما النكاح شرع على أمر واحد وهو ملك المتعة لأن مبناه على حكم الملك
للزوج على المرأة أي على حكم هو الملك له عليها وكل ما كان مبناه على حكم الملك إذا انعقد بلفظ لا يدل عليه بحسب الوضع
واللغة فلأن ينعقد بما يدل على ذلك أولى أما أن مبناه على حكم الملك له عليها فلأن ذلك أمر معقول معلوم أما كونه معلوما
فظاهر وأما كونه معقولا فلأنه يجب العوض وهو المهر على الزوج بالعقد ليثبت الملك له عليها تحقيقا للمعاوضة كما في عامة
المعاوضات ولو كان ما ذكر الشافعي رحمه الله من الأمور التي لا تحصى أصلا في النكاح عليه كما صح إيجاب العوض على أحدهما
واللازم باطل بالإجماع فالملزوم كذلك أما الملازمة فلأن ذلك مشترك بينهما ينتفعان به فلا يستحق أحدهما شيئا على الآخر
فدل على أن مبناه حكم الملك له عليها ولذلك كان الطلاق بيد الزوج لأنه هو المالك قوله وإذا كان كذلك هو المتقدم
الثانية للدليل وهو ظاهر قيل قوله وصفا ولعله مترادف فإن ذكر الثاني للتأكيد لا أنه محله وقيل وصفا يعني في أصل

الوضع ولغة اي في استعمال اهل اللغة وقوله انما صح الايجاب بلفظ النكاح جواب سوال تقريره لما كان المقصود
الاصلي اثبات الملك وجب ان لا ينعقد بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه او وجب ان يكون
استعمال الفاظ التمليك اولى واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله وبيان الملازمة ظاهر وتقرير الجواب انما صح الايجاب
اي اثبات الحكم بلفظ النكاح والتزويج لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يدل وصفا لا معناه لان الاسم الموضوع
للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لا فان الحقائق تثبت بالسماع من غير تعقل معنى الطول والبياض بمنزلة العقد
في دلائل الشرع فانه يثبت معناه سواء كان معقولا او لا وانما تعتبر المعاني لصحة الاستعارة لا اعتبارا للقياس كما انه اذا احتيج
الى القياس تعتبر المعاني فكذلك اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعاني لتصح الاستعارة فلم ينبئا الملك اي ملك المتعة بهما اي بلفظ
النكاح والتزويج وضعا صحت تعدية ثبوت الملك والبا زايدة او صحت تعدية ثبوت الملك اي يكون الملك ثابتا بهما
والبا للسببية الى ما هو صريحة التمليك يعني الفاظه وهذا بخلاف الاجارة واخواتها فان الاجارة تمليك المنافع بعوض
والاعارة بغير عوض وملك المتعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال والاقراض يصح بلفظ الاعارة مع ان الاقراض في محل
المتعة لا يصح لان محلها الادمي والاستقراض في الحيوان لا يجوز والاباحة والاحلال لا يكونان سببا ايضا والوصية
لا توجب الملك بنفسه بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح فكذا بهذا فان قيل
الهبة لا توجب الملك بدون القبض ايضا اجيب بان الهبة توجب الملك الا ان لتعريه عن العوض ضعف في الهبة
فتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض واذا استعمل في النكاح كان العوض بنفس العقد فيدوم ذلك فيوجب الملك بنفسه
اليه اشار القاضي ما قيل فان قيل فلم لا صحت استعارة النكاح الى قوله في الفصل الثاني اول بهذا نقض اجمالي من جانب الخصم
تقريره لو كان الاتصال بين البيع والنكاح ثابتا لجاز استعارة النكاح للبيع بان يقول للمشتري انكحت هذه الجارية
بكذا ويقول المشتري قبلت لعكسه واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الكلمة التي ذكرتم قاعدة
لانها تقوم بالطرفين جميعا لان الشيء لا يباين غيره الا وذلك الغير يكون مباينا له لا محالة فانها تثبت من الجانبين لا محالة
والجواب ان الاتصال من هذا الوجه اي من حيث الصورة في المشروعات نوعان كامل وناقص والاول اتصال الحكم
بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة واحترز بقوله محض عن العلة فان السبب هو المفضي الى الشيء
فعال للحبل سبب لانه يفضي الى الماء ومعنى الافضاء في العلة اكثر لكونها موجبة للحكم فيقول له محضا احترز عنها اذ السبب
المحض لا يكون موجبا للحكم بذاته ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم ولا علة مضافا اليه لكن المراد ههنا نفي
اضافة الحكم اليه دون علته وقوله ليس بعلة وضعت له بعض الشارحين للسبب المحض يعني المراد بالسبب المحض ما لا
علة موضوعة للفرع الا ان لا يكون علة مضافة اليه فان ذلك ليس بشرط لان في ذكروا من النظير اضيف العلة وهي ملك
الرقبة الى السبب وهو البيع ولم يضف الحكم وهو ملك المتعة اليه والاول هو اتصال الحكم بالعلة يوجب اي يثبت جواز
الاستعارة من الطرفين لان الاستعارة في الشرع بعلة الافتقار والافتقار بين الحكم والعلة من الجانبين لان العلة
ما شرعت الا لحكمها اي الغرض من مشروعيتها هو الحكم لتحصيل الابتداء ولهذا ما شرعت في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه كبيع الحر ونكاح
المحارم فكانت من حيث الغرض مفتقرة الى الحكم والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال من الجانبين وعمت الاستعارة
ونقض بان الافتقار لو كان هو العلة لما جاز استعارة العلة العقلية للحكم واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان
الملازمة بان الافتقار غير موجود فان الحكم لا يفتقر الا الى علة معينة واجيب بان الافتقار الى العلة المعينة غير مشروط في هذا الباب
لانه لو شرط لما جاز استعارة العلة للحكم الا اذا كان مختصا بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم استعاروا الخمر للاثم

في قوله

في قولهم تركت مابه باس للاثم الخمر اي الاثم والاثم غير مختص بالخمر بل المشروط في جواز الاستعارة للافتقار الى ما يصلح
علة للحكم في نفس الامر لان الحكم قبل وجوده مفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيجوز استعارتها للحكم ولهذا اي ولان
استواء الاتصال من الطرفين يوجب الاستعارة من الجانبين قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف
عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي حتى يجتمع الكل في ملكه وكلام الشيخ في الكتاب ظاهر والمسئلة على اربعة اوجه لانه
اما ان يكون الحلف على الملك او على الشرا وكل واحد منهما اما ان يكون على منكر او معرف فان كان على الملك على منكر
كقوله ان ملكت عبدا فهو حر وملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه والقياس
ان يعتق لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير اجتماع وقد وجد فيعتق هذا النصف كما في فصل الشرا وجه
الاستحسان ان الملك المطلق يقع على الكامل وذلك بصفة الاجتماع الا ترى ان الرجل يقول ما ملكت مائة درهم
قط ولعله قد ملك الوف متفرقة ولكنه لم يجتمع في ملكه يعد صادقا وكان ابو بكر الاسكاف اذا اراد ان يفهم
المسئلة لاصحابه دعى بخالة على باب المسجد فيقول يا فلان هل ملكت مائة درهم فيقول ما ملكتها والله ثم يقول
الى اصحابه كم تروون انه ملك من الدراهم متفرقة والعوض على نفسه وان كان على الشرا على منكر كقوله ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي عتق هذا النصف قياسا واستحسانا لان الاجتماع
في كونه مشتريا له بعد الزوال متحقق لعدم التوقف على ملكه الا ترى انه قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق
فاشتراه لغيره حنث فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث بخلاف الملك
لان الاجتماع في ملكه بصفة العبدية بعد الزوال غير متحقق وان كان على الملك على معين او على الشرا كذلك والمسئلة
بحالها وهو الثالث والرابع عتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة وهي في الحاضر لغو فانه يعرف بالاشارة
اليه وفي غير المعين معتبرة ليعرفه بها كمن حلف لا يدخل هذه الدار فانه لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير
المعين والمراد من قوله عتق النصف الاخير في الشرا هو ان يكون الشرا صحيحا حتى لو كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه
جملة لان شرط حنثه تم قبل القبض ولا ملك له فيه قبل القبض فان قال عنيت بالملك الشرا كان مصدقا قضا
وديانة لانه استعار الحكم لسببه اي لعلته وفيه تغليظ عليه فيجوز ولو قال عنيت بالشرا الملك حتى يشترط فيه الاجتماع
فلا يعتق النصف الباقي صدق ديانة لانه استعار العلة لحكمه وهي جائزة لكنه لا يصدق قضا لان فيه تخفيف
عليه فلا يقبل للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة والمراد من قول الشيخ في امثال هذه الصور يصدق ديانة انه اذا استفتى
فيها يجب على وفق ما نواه ولكن القاضي يحكم عليه بموجب الكلام ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف عليه قال
واما الاتصال الثاني الى قوله في نفسه لاستغنائه اي واما الاتصال الثاني وهو اتصال السبب المحض بالحكم وانه يصلح
طريقا للاستعارة من احد الجانبين وهو استعارة الاصل للفرع اي السبب للحكم كما فسره الشيخ به بالعطف عليه
دون عكسه لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو الافتقار والافتقار ثابت من جهة السبب لكون الحكم مفتقرا
الى السبب فاما السبب فليس بمفتقر الى الحكم بل هو مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكم اللفظ الذي وضع
وثبوت السبب له اي هو من الامور الاتفاقية الا ان يكون السبب مختصا بالسبب فيصير بمنزلة العلة والاستعارة فيهما
من الجانبين كما مر وهذا كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا قيل قد ورد في القران ذكر الحكم وارادة السبب ولم يوجد
الاختصاص كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم وقوله ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن والوطي غير
مختص بالعقد والشرب غير مختص بالوطي وفي قول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر واجيب

الوطي
مان اسكا ح اى الوطى الذى بعده الطلاق محقق بالعقد لا محاله وهو المراد ههنا لقوله ثم طلقها بعد والمتيقن معلول
لانه يحصل معه لا محالة وكذلك الاثم لليمين وقد عرفت تسوع الاستعارة في العلة والمعلول قبل السبب لا يخلوا اما ان يكون
لازما او ملزوما وعلى التقديرين ينبغي ان يجوز الاستعارة وانه لم يكن مخصصا لجواز ذكر اللازم وارادة الملزوم وعكسه
والجواب انه ملزوم ولا يلزم جواز الاستعارة لان المراد بقولهم ذكر الملزوم وارادة اللازم جائز اللزوم المساوى
كما في العلة والمعلول والسبب ليس كذلك الا اذا اختص كما مر وحمل كلامهم على هذا واجب اذا كانت الاستعارة في السبب
واجب دفعا للتناقض وهذا اى الاتصال بين السبب والمسبب الثابت بين ما هذا الى بين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة
اذا عطفت عليها فان الناقصة مفتقرة الى الكاملة والكاملة تامة في نفسها مستغنية عنها كقوله انت طالق وعمرة
معطوفة عمرة جملة ناقصة لا فتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لم يعتد بشيء لكنها تعلقت بواسطة واو العطف بالاولى
وتوقف اول الكلام على اخره في حق الكلام الثاني ليصح اشتراكهما في الخبر فيصير الثانية مفتقرة الى الاولى فيقع الطلاق
عليها دون الاول والدليل على التوقف في حق الثاني وقوع الثلث في قوله للموطوءة انت طالق وطالق وطالق وعلى
عدم التوقف في حق الاول عدم وقوع الثانية والثالثة في غير قوله لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق لان الكلام
الاول لما لم يتوقف في حق نفسه ثبت موجبه قبل التكلم بالثاني وقد بانت لا الى عدة فيلغوا ما بعده قال وعلى هذا الاصل
قلنا الى قوله وللاسد للجبان اقول اى على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا يجوز استعارة الفاظ العتق للطلاق كقوله
لامرأته انت حرة او حررتك او اعتقتك نا ويا للطلاق فانه لان الفاظ العتق وضعت لازالة ملك الرقبة
وازالة ملك الرقبة توجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على ما مر فكان من قبيل استعارة السبب للمسبب فيجوز ويحتاج
الى النية لان المحل غير متعين للمجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين المجاز بخلاف استعارة لفظ
التمليك للنكاح حيث يصح بلا نية لان اضافتها الى الحرة لا يدل الا على النكاح فان الاب اذا قال بعت او وهبت ابنتي
منك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لا بها حرة فيتعين المجاز فلا يحتاج الى النية وقال الشافعي يصح العكس ايضا باستعمال
الفاظ الطلاق للعتق صريحا كانت مثل ان قال لامته انت طالق او كناية كقوله لها انت باين او حرام اذا نوى الحرية
لانهما اى الطلاق والعتاق يتشابهان في المعنى الخاص من اسباب الاستعارة اما المشابهة بينهما في المعنى فلان كل واحد
من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم فان من طلق نصف امرأته سرى الى كلها وسقط ملكه عنها
كما لو اعتق نصف امته سرى الى الكل اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ
واما ان المشابهة في المعنى الخاص من اسباب الاستعارة فظاهر مما تقدم وقد كلمه الشيخ على المشابهة الاسباب بعلة الاتصال
وقلنا هذه الاستعارة لا تصح لان طريق صحتها منحصر في الاتصال ذاتا ومعنى كما تقدم وقد عدم الاتصال بينهما
ذاتا لان في الشرعيات من حيث السببية والتعليل وقد قلنا في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق
الاصل في حكم العدم وكذا معنى لان المشابهة في المعنى الخاص الوجه الذى قدما من طرف الشافعي بمعنى قوله اسقاط مبني
على السراية واللزوم غير معتبرة فلا يكون الاستعارة بها صحيحة لان طريق الاستعارة من قبل المعنى هو الخاص كله في المعانى
التى هى من قبيل الاختصاص الذى يعلم به الموجود اى من المعنى المخصص اللازم التي ينبغي الوجود باسبابها ولا يريد
به الداخلة في الماهية فقط وليست الخاصة المذكورة من طرف الشافعي من هذه الخاصة المعتبرة فلا يكون طريق الاستعارة
اما الاول فلى ذكره بقوله وكذلك الاستعارة يقع بمعنى لم اى الاختصاص لان الاستعارة ما وجه من العرب انهم ما استعاروا
الا بالمعنى الخاص المشهور الا ترى انهم يسمون الشجاع اسدا للاشتراك وفى بعض النسخ الاشتراك فيهما وما رواية في

٩٧
الخاص وهو الشجاع واما البخل وصف فلان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاع لكنه لما لم يكن مشهورا لم ما استعاروا
للاسد الابخر والمحموم على ان الاستعارة بكل وصف يبطل الامتنان فان المجاز طريق لازدياد الكلام حسنا وفصاحة
وبه يتميز الذكى من الغبى في ابداع الاستعارة واستخراج غرائب البلاغة فلو جازت بكل وصف لزال حسن الكلام كلا
واستوى البليغ الماهر بفنون الكلام مع من لا يشم رائحتها وهو خلاف المعقول ولصار الموجودات كلها في الكلام
مساوية في جواز الاستعارة الارض للسماء باعتبار الجسمية والوجود والحدوث وقد تقدم ذكره ومنه الشيخ هذا الطريق
من الخصم بطريق يعنى اوصاف النص في جواز التعليل بكل وصف من النص مؤثر وغير مؤثر من الوصف الجلي والخفي
وغيره ونحن قلنا انه باطل لسقوط الابتلاء اذ كل من له ادنى تمييز يعين باى وصف شاء ولم يبق للعالم على الجاهل
فضل كما يجيء واما الثانية فلى ذكره بقوله ولا مشابهة بينهما اى بين الطلاق والعتاق من هذا الوجه الذى ذكرنا
وهو الخاصة في المعنى الخاص المشهور لان الخاصة في المعنى الخاص المشهور اما ان يكون لغة او شرعا ولا شيء منهما بموجود
وذلك لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما اشتمله محله وهو رفع القيد اما لغة فلان الاطلاق عبارة عن
واما شرعا فلان النكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا سلب المالكية فانها ثابتة لها كما كانت قبله بالاجماع وانما يوجب
قيدا حتى صارت محبوسة شرعا لا تحل الا للزوج ولا تخرج نفسها من احد فلا يحتمل الاطلاق الغير وان الله لمحبس عنها
وما روى انه صلى الله عليه وسلم قال النكاح رق محمول على ضرب ملك يظهر اثره فيما ذكرنا لا على حقيقته واما الاعتاق
اثبات القوة الشرعية لان ذلك اى اثبات القوة معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق
الطير اى الجوارح منها ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع في كلام العرب اى كثير منتشر قوله وكذلك
الرق بيان كون العتق اثبات القوة شرعا ومعناه ان الرق ثابت في العبد على الكمال وسلطان المالكية اى سلطانها
ساقط اى معدوم حيث الحق الموقوف بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا نه فيه الاعتاق اثباتا للقوة الشرعية
بعد ما عدمت واذا عرفت فحقيقة كل واحد منهما لغة وشرعا ظهر ان ليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الشرعية الثابتة
في محلها عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة في وصف خاص مشهور كما ليس بين الطلاق الحى واحياء الميت مشابهة
ويؤيده احتجاج اللعين في محاجته مع الخليل صلوات الله عليه وسلامه بقوله انا احيى واميت كما ان ذلك احتجاج
باطل كذلك الاحتجاج بذلك النوع من المشاكلة باطل فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة
المانع كالطلاق فان المالكية بالادمية وحلول الرق انما هو بعارض الكفر بدليل صحة تعليقه بالشرط فانه لو كان
اثباتا لما كان كذلك لان الاثبات لا يحتمل التعليق اجيب بان الاعتاق اثبات القوة لان اهلية الشهادة والولاية
انما يثبت به ابتداء ولهذا صار منسوبا الى المعتق بالولاء لانه احياه معنى ولا نسلم ان المالكية بالادمية بل هى بالحرية وقد زالت
بالرق ويحدث بالاعتاق والمالكية صرح للزوم وجوب المعلول عند وجود علته وانما قبل التعليق لانه اثبات
ليس فيه معنى التمليك والاثبات الممتنع عن التعليق هو ما يكون فيه معنى التمليك احترازا عن القمار وهذا على قولهما
ظاهر لانه اثبات القوة الشرعية عندهما واما على قول ابى حنيفة رحمه الله فان الاعتاق ازالة الملك المتجزى على ما عرف
في مسئلة تجزى الاعتاق قيل فعلى هذا ينبغي ان يصح الاستعارة عنده لثبوت المشابهة بينهما في المعنى المشهور
وهو الازالة واجيب بان معنى الاعتاق على قوله اثبات القوة بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات
والاسقاط جميعا بخلاف الطلاق فانه اسقاط محض فلا يثبت المشابهة بينهما في المعنى الخاص ورد بانه ينبغي
ان يكون الاعتاق حقيقة لازالة الملك حتى يتم احتجاجه في مسئلة تجزى الاعتاق فيصح الاستعارة والجواب سلمنا

ان ازالة الملك حقيقة لكن لا نم ان الاسقاط لازمة فانه ينفك عن الاعتاق كما اذا صدر الاعتاق من الصبي
او المجنون وسياتي في هذا الكتاب زيادة بيان ان شاء الله فهما والاستعارة به كاستعارة الحمار للزكي والاسد
للجبان حكمها انها فاسدة لكونهما غير مشهورين كذلك كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق باعتبار معنى البراءة واللزوم
واللزوم فاسدة لكونها غير مشهورين والشيخ ابو المنصور جعلها في ابطال ما ذهب اليه الخصم بالمعاني اللغوية والاتصال محمد جا
اليه لان كلامنا في الالفاظ الشرعية والاتصال المعنوي فيها بالنظر في المعنى المشروع كيف شرع فلم يكن للمعنى اللغوية في ذلك
مدخل ما لو كان علة لم يلي لا يجي الا قول الى غير محله اول هذا القسم جاء على الجواب عن السؤال الاول وتحريره لو كان الاتصال سببيا
السبب بالمسبب جائزا دون عكسه لجاز استعارة البيع للاجارة لكنه لا يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع عندكم بيان
الملازمة ان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهو تابع له كما انه سبب لملك المتعة وهو تابع له وتقرير الجواب بلا نم ان الاجارة لا ينعقد
بلفظ البيع فيما اذا قال الحر بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا فانه جائز اما اذا قال العبد ذلك يكون بيعا للاجارة
في نفس جواز ثم كان قليا فانه يلزم صورة واحدة لا يكون دافعا للنقض فان اذا قال بعت منك منافع هذه الدار
شهرا بكذا كان اللازم جوازه وليس كذلك ذكره محمد في كتاب الصلح اجاب الشيخ بقوله فاما اذا قال بعت منك منافع
هذه الدار شهرا بكذا لم يجز وعدم جوازه ليس بفساد في الاستعارة لكن بفساد في المحل لان المضاف اليه العقد
هو المنفعة والمنفعة لا تصلح محلا للاضافة اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان المنفعة معدومة ومتوهم الحال في معدوم
البقاء بحصوله والمعدوم لا يصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الى المستعار له وهو الاجارة وقال اجرتك منافع هذه
الدار شهرا بكذا لم يجز ايضا لكنه الاستعارة لها وهو البيع اذا اريد به الاجارة مجازا في الحر وصار هذا اي عدم جواز
العقد والاجارة بلفظ البيع بناء على عدم المحل كعدم جواز انعقاد الاجارة النكاح بلفظ البيع في غير محل النكاح وقيل
هذا اشارة الى لفظ البيع اذا اضيف الى منافع الدار اي البيع المضاف الى منافع الدار كالبيع المستعار للنكاح في غير
محله وهو المحرم من النساء فانها لما لم تكن محلا لحقيقة النكاح لم تكن محلا لاستعارة للنكاح كذلك المنافع لما لم تصلح للاضافة
الاجارة اليها لم تصلح للاضافة ما استعار للاجارة لان الحقيقة اقوى من المستعار فثبت ان فساده اضافة الى غير محله
لا للخلل في الاستعارة قال ومن احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم الخ قوله خلف بالكل
قال اقول اي ومن احكام الحقيقة والمجاز ان المجاز خلف عن الحقيقة ولا خلاف في ان تصور الخلف لكونه امرا اضافيا
يستلزم تصور الاصل ولا خلاف ان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ وان المجاز خلف عن الحقيقة وانما الخلاف في ان الخلفية
في حق التكلم والحكم فذهب ابو حنيفة رح الى ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم لا في حق الحكم ومعناه ان التكلم بلفظ
المجاز صار خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحة التكلم بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة وذهب ابو
يوسف ومحمد رح الى ان الخلفية في الحكم ومعناه ان تعذر حكم الحقيقة بعارض فيصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة جوازا عنها
الكلام وينبني هذا في قول الرجل لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب هذا ابني فانه خلو عن نفي التكلم بقوله
هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام عند ابي حنيفة
رح وعندهما هو خلوه عن اثبات العتق عن قوله هذا ابني لان الحقيقة في اثبات البنوة والعتق وثمرة الخلاف تظهر فيما
اذا قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فانه لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار
لغوا لا يكون له حكم وما لا حكم له لا يصار الى مجازه واما الاولى فلان حكم هذا الكلام ثبوت البنوة وذلك محال لاستحالة
تقدم الابن على الاب بعرفه زمانا واما الثانية فلان المجاز خلف عن التكلم بالحقيقة في اثبات الحكم عندهما ومن شرط

الحلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض لكن حلف ليمسن السماء فان اليمين انعقدت
للبر بناء على ان السماء عين ممسوسة فانعقدت للكفارة خلفا عنه بالحنث الحالي كما لو قال ذلك لمن يولد مثله لمثله
فان الكلام موجب لحكم وهو البنوة لولا العارض لجواز اشتباه النسب من غيره فحصل منه العلوق فيصح ان يكون
المجاز يتعذر ما بثبوت حق العتق ظاهرا وعندنا لم ينعقد السبب للاصل لا يستحق لانه لا يصار الى الخلف كاليمين
الغموس فانه لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر ينعقد لخلفه وبهذا الدليل كما نرى منع على ان الخلفية في حق الحكم ولم يذكر
كذلك في الكتاب دليلا وكانه لوضوحه تركه فان المقصود الاصلي في الكلام هو الحكم لا العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة
في ذلك اولى وقال ابو حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم والخلف عن الحقيقة عن التكلم لا في الحكم فكان
المجاز تصرفا في التكلم لا في الحكم اما الاولى فلان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فكان المجاز خلفا
عنها في التكلم الذي هو استخراج اللفظ اولى لان المجاز لا يجري في المعاني لانه نقل وهو لا يتصور في المعاني الا ترى ان الشجاعة
التي في الاسد وحقيقته لا يستعار للانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ يستعار اليه وهو معنى قول الاثري
ان العبارة تستعار دون الحكم وهذا في غاية الظهور واما الثانية فظاهرة فان الحقيقة في اللفظ تصرف فيه
واذا ثبت انه تصرف في التكلم يشترط له صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك
لان قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع لاثبات البنوة بصيغته فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته ولها مجاز متعين
وهو لازم موضوعها متحقق اي الحكم اي للازمه وهو الحرية تعين فيه كما ان قوله هذا اسد للشيء يمنع ان يكون الهيكل
المعلوم ولكنه مبتدأ وخبر موضوع لافادة المعنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم فيستعير لاثبات لازمه وهو
في الشيء الذي لا يتصور فيه الاسد وهو ما قال ان قوله هذا اسد خلف عن هذا شجاع وقوله هذا ابني في مسئلتنا
خلف عن هذا حر من حين ملكته وعندهما ثبوت الشجاعة بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم وثبوت
الحرية بقوله هذا ابني لاصغر سنا منه معروف النسب خلف عن ثبوت البنوة غير متصح لان المجاز اذا يكون خلفا الا حقيقة
التي تعلقت عن محلها الى محل المجاز في ما عن حقيقته الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان كذلك لما اتى الخلاف في قوله لعبده
ابني لاكبر سنا منه لان حكم هذا حر ثبت فيه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز قوله وهذا كما
بلفظ الهبة يعني اذا قال الرجل وهبت ابنتي منك او قالت هي وهبت نفسي منك على وجه النكاح يصير مستعارا للنكاح
وان لم ينعقد موجبا لحقيقته وهي ملك الرقبة في هذا المحل لان الحرة لا تملك ذلك فكذا فيما نحن فيه ودل ان تصور
الحكم ليس بشرط المجاز وقالا لا نم ان الحكم الاصلي لا ينعقد في هذا المحل بل ينعقد لفظ الهبة للحكم الاصلي لان احتمال
بيع الحرة وجهها جهتها مثل احتمال مس السماء وان كان بعيدا الا ترى ان تملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب
عليه السلام واما هذا اي ثبوت البنوة في اكبر سنا منه محال شرعا وعقلا واجيب بانه لما استحال في شريعتنا لا يتصور
انعقاده سببا الا ترى ان نكاح المحارم لما نسخ لا ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم يصر شبهة في سقوط الحد عندهما
مع بقاء المحلية في حق الاصل فهنا اولى لعدم المحلية بالكلية بخلاف الحلف على مس السماء فان تصوره ثابت حقيقة
في الحال كرامة وقوله وقال ابو حنيفة عود الى كلام ابي حنيفة رح حاصله ان هذا اي المجاز تصرف في التكلم وكل تصرف في التكلم
لا يتوقف على احتمال الحكم فالمجاز لا يتوقف على احتمال الحكم اما الاولى فظاهرة مما تقدم واما الثانية فبالقياس على الاستثناء
فانه من قال لامراته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع طلاق واحد ذكره في المنتقى وهو اسم كتاب
للحاكم الشهيد ابي الفضل المروزي ومعلوم ان الكلام ما وراء الثلث والمستثنى من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث

وكان هذا من حيث الحكم استثناء الكلام الكلي من طريق التكلم صحيح فكذا ان الاستثناء لكونه تصرفا في التكلم
صح وكذا ما نحن فيه لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به فكلم حقيقته يقع لازم حقيقته وانه ينعقد
لاثبات تلك الحقيقة في هذا المحل ومن حكم الحقيقة اي من لوازمها عتقه من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا بانه بكونه
حرا من حين ملكه فعتق العبد في القضاء يقع بحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه حجر على نفسه
كما لو اقر به صريحا وكلام الشيخ يلوح الى انه لا يعتق في الديانة في الاقرار كاذبا وقد صرح به البرعني في طريقته
فيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجازا عن انشاء الحرية او لاقراره بها لا وجه للاول لانه في حق صيغ
اخبارا ؟ الحقيقة لا انشاء وقد قلتم انه اخبار بالعتق من حين ملكه ولا للثاني لانه كذب بمحض تعين فانه لا يعتق بالنبوة
لاستحالتها ولم يوجد اعتاق من جانب السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب بطل كالاقرار بالاكراه والهزل
واجيب بانه جعل مجازا عن الاقرار بالحرية من حين الملك ولهذا لم يبطل بالهزل والاكراه ولا يصح تعليقه بالشرط
وقوله انه كذب بمحض تعين فانه لا يعتق بالنبوة لاستحالتها قلنا الكلام في النبوة لا في الحرية فصار كانه قال اعتق
على من حين ملكته ولو نص على هذا اعتق فكذا اذا كان مجازا عنه فقوله بخلاف النداء جواب سوال تقريره اذا قال لعبده
يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة وعلى ما ذكرتم ينبغي ان يجعل مجازا عن قوله يا حر كما جعله ابو حنيفة
في تلك الرواية وتقرير الجواب ان ذلك ليس بلازم لان النداء لقيد لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم
في المنادى فصار قوله يا ابني ويا رجل سواء فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه وقوله بخلاف قوله
يا حر جواب سوال يرد على هذا الجواب تقريره لو قال لعبده يا حر او يا عتيق عتق وعلى ما ذكرتم من الجواب يجب ان لا يعتق
وتقرير الجواب ان النداء والخبر فيه سواء لانه موضوع للتحرير صريح فيه فكان عينه قائما مقام معناه حتى لو اراد ان يسبح
فجرى على لسانه عبدي حر عتق عليه وهذا اذا لم يكن اسم حر علما له لم يكن معروفا به عند الناس اما اذا كان كذلك يا حر
لا يعتق ذكره في المبسوط ومن حكم هذا الباب الى قوله الحقيقة اولى اي قوله اي ومن حكم باب الحقيقة والمجاز ان العمل
بالحقيقة اذا كان ممكنا ولا قرينة للمجاز لا يصار الى المجاز لان المجاز مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل وزعم بعض
العلماء ان العمل بالحقيقة والمجاز اذا كان ممكنا صار اللفظ مجملا ولا مزية للحقيقة لانهما ان استويا في الاستعمال والدلالة
سويا في من يترجح احدهما على الآخر فصار كالمشترك والجواب انا لا نسلم التساوي في الاستعمال لان مجرد الاستعمال للحقيقة بالوضع
ولا يتم المجاز الا بقرينة وهذا ينافي التساوي وذلك اي نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء يعني به المذكورة في النص
حيث ذكر بلفظ الاقراء دون القروء اشارة الى ان المراد بالقروء التي هي جمع كثرة الاقراء التي هي جمع قلة ان المراد بها الحيض
لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز من قبل انه ماخوذ من القرء بمعنى الجمع يقال قرأت الشيء اذا جمعته وضممت بعضه
الى بعض ومنه ما قرأت هذه الناقة جنينا اي لم تضم رحمها على ولد وهو الجمع حقيقة هذه العبارة لغة وذلك
هو صفة الدم المجتمع فانه يجتمع في زمان الطهر فكان للدم المجتمع حقيقة ولزمانه احتمال ان يسمى مجازا باعتبار المجاورة وقيل
فيه نظر لانه انما يسمى اذا كان يجتمع المجتمع اما اذا كان يجمع الجامع فالطهر اولى لان زمان الطهر هو الجامع وهو غير الطهر
فكان اطلاقه على الطهر مجازا لا محالة فاطلاقه على الطهر مجازا في الحالين واذا كان مجازا فيه كان حقيقة في الحيض والا لكان
مجازا فيه ايضا وهو قول لم يقل به احد على ما ذكرناه ولان معنى القرء الانتقال وجه آخر على ان اشتقاقه وهو
معنى القرء الانتقال والانتقال بالحيض لا بالطهر فكان القرء الحيض اما الاولى فلانهم يقولون قرأ النجم اذا انتقل
واما الثانية فلان الطهر المتخلل بين الدمين هو المسمى بالقرء لا الطهر الاصلي فكان لا تحقق له بهذا الاسم لمجاورته

الدمين وما كان مسمى باسم باعتبار مجاورة غيره كان مجازا فالقرء في الطهر مجاز واذا كان مجازا فيه كان حقيقة
في الحيض لما قلنا آنفا ولقايل ان يقول في هذا الكلام نظر من وجهين احدهما ان الشيخ ذكر في باب المشترك ان القرء مشترك
بين المعنيين وجعل هاهنا حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وهو تناقض والثاني ان طريق معرفة الحقيقة هو السماع كما تقرر
والشيخ اثبت كونه حقيقة في الحيض بالدليل والجواب عن الاول ان القرء وضع مشتركا في المعنيين حقيقة لغة وشرعا بلا خلاف
لكن الخلاف في كونه مستعملا فيهما بطريق الحقيقة او المجاز في احدهما ولم يذهب احد الى كونه مجازا فيهما فمن نظر الى مجرد الاستعمال جعله
مشتركا لان الاصل في مطلق الاستعمال الحقيقة والمجاز يكون بقرينة واليه ذهب الشيخ في اول الكتاب وجعله من نظاير
المشترك ومن نظر الى الاشتقاق حكم بكونه حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كما مر تقريره وهو الذي اختاره بعض مشايخنا
واليه اشار الشيخ بقوله من قبل انه ماخوذ من الجمع فهذا الوجه يقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك
هو المختار واذا كان ايراده باعتبار مذهب في نفس باعتبار بين لم يلزم التناقض على ان هذا نظير في المثال وهو ليس من داب
المناظرين وعن الثاني بان النظر والاستدلال لا في المعنى المجازي لا لاثبات الحقيقة واذا ثبت كونه مجازا في الطهر كان الحيض
اولى بكونه مرادا لكونه حقيقة وقال وكذلك العقد لما يعقد الى قوله اكثر من ان يحصى اقول اي وكما ان القرء للحيض حقيقة
نظرا الى الاصل المذكور فكذلك العقد لما يعقد حقيقة والعزم مجاز بيان ذلك ان الله تعالى قال لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فحكى بهذه الآية وتمسك الشافعي بها على وجوب الكفارة في اليمين الغموس
وهي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان المراد بالعقد المذكور في الآية عقد القلب وهو القصد ولهذا سميت
العزيمة عقيدة الا ترى انه مقابله اللغو وهو ما يجري على اللسان من غير قصد وقلنا العقد ربط اللفظ باللفظ لاثبات
حكمه كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات حكم البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهو حقيقة هذا اللفظ ثم استعير
لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فيكون في كلام الشيخ تسامح لانه قال العقد لما يعقد حقيقة وليس كذلك لان العقد
في الاصل عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير لربط اللفظ باللفظ لسبب هذا الربط والجواب من وجهين
احدهما ان المراد الحقيقة الشرعية والثاني ان المجاز لما كان اقرب الى الحقيقة والشيء اذا قرب من الشيء اخذ حكمه سماه
حقيقة مجازا وهذا استعمال المجاز في الكلام لا يوصف بالتسامح والنكاح فقد استعمل في الوطء والعقد لكنه في الوطء حقيقة وفي العقد
مجاز لانه في لغة العرب عبارة عن الجمع والاجتماع انما يوجد في الوطء حتى سمي الوطء جماعا والعقد سمي به لانه وسيلة اليه
لكونه سببه فكانت الحقيقة اولى ولهذا قيل ان محمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء ليثبت به حرمة المصاهرة
باطلاقه بالزنا من حمله على العقد كما قاله الشافعي فصل في هذين المثالين استعارة السبب للمسبب وقد تقدم ذلك فيما تقدم
واجيب بان السبب مخصوص فيها بالسبب لان العقد واللفظين لا يتصور الا بالقصد اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا
الاثم لا ينعقد ممن ليس له قصد صحيح كالصبي والمجنون وكذا الوطء مخصوص بالعقد على حسب وضع الشرع فان المقصود لمن
الاستخدام ووطء الاماء من باب الاستخدام وقد عرفت جوابا عن مثل ذلك وامثلة هذا كثيرة ومن جملتها قوله
تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم الآية فعندنا اللغو ما يكون خاليا عن فائدة وفائدة اليمين شرعا ووضعا تحقيق
ما اضيف اليه من خبر فلو اضيفت الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن الفائدة فكان لغوا وقال الشافعي
رحمه الله اللغو ما يجري على اللسان من غير قصد ولا خلاف في جواز اطلاق اللغو عليها وما قلنا احق لان ما يجري على اللسان
من غير قصد ولا خلاف في جواز اطلاق اللفظ عليها وما قلنا احق لان ما يجري على اللسان من غير قصد له اسم آخر غير
اللغو موضوع له وهو الخطأ الذي هو ضد العمد والسهو الذي هو ضد التحفظ فانما لا يعني الفائدة فليس

له اسم آخر لا موضوع سوى العتق فحمله عليه اولى و اصل هذا راجع الى ان التجوز خلافة اللفظ عند ابى حنيفة وعند صاحبيه خلافة الحكم
وعنده لا ما لي ولهذا قال ابو حنيفة في الدعوى في قوله لمن لا يولد مثله لمثله انه ابنى لحقيقة اقول اي ولان العمل بالحقيقة اذا امكن لا يصار
الى المجاز او ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة قال ابو حنيفة في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة وهي مالها
بنى ولدين سنة اشهر فصاعدا و فيه بينهما كلهم او كانوا في بطن واحد ثبت نسب الكل بدعوة احدهم وليس لهم نسب معروف
فقال احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان يعتق من كل واحد منهم ثلثه ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه صح يعتق
الثلث كله ونصف الكل اما انه يعتق من كل واحد منهم ثلثه فلان المدعى نسبه مجهول لا يمكن اثباته من احد ودعوة النسب
اذا لم يعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في الاكبر سنا منه لا يحتمل وصار كانه قال احدهم حر ولم يبين فيعتق
من كل واحد منهم ثلثه من جميع المال و يعتق الجارية بعد موته لاقراره لها بامومية الولد ولما عدم ما يصيب كل واحد من الاكثر
والاصغر من جانب الام فلان اصابه العتق من قبل امه بمنزلة المجاز لانه يوسط و يتوقف عليها يتوقف المجاز على التزيين وما يصيبه
من قبل نفسه لا يتوقف على شرط بمنزلة الحقيقة فاذا اعتبرها هو بمنزلة الحقيقة سقط ما هو بمنزلة المجاز و قال محمد يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط
نصفه ومن الاصغر كله لان الاصل عنده انه متى لم يمكن اعتبار هذا الكلام في حق الولادة للعتق فيها امكن من وجه ينزل
العتق على حكم الولادة كما انه ثابت على ما اشار اليه الشيخ في معروف النسب اذا ادعى مولاه انه ابنه ينزل العتق ولا يثبت النسب
فكذا ههنا نزل العتق على اعتبار الولادة ولا يثبت النسب للجهالة و يعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه ولا
ان عنى الاكبر لانه ولد ام ولد فيعتق بموت المولى والعتق ان عنى الاصغر في احوال الاصابة حالة واصابه على ما هو الروايه
على ما سنذكره بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو في جميع الاحوال حر وعن ابى يوسف مثل قول محمد
الا انه يعتق من الاكبر نصفه لانه اما ان يثبت نسبه فيكون حرا كله او لا يثبت فلا يعتق شيء منه ولهذا اعتق نصفه ويسعى قال محمد
في نصفه والجواب لابي حنيفة ان الاحوال مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت لان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان معتقا
بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق السعاية للام بعد الموت وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة فاه
ولذا بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الحالتين جميعا فلهذا يعتق من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط قال
واذا كانت الحقيقة متعذرة الى قوله فكلفظوا حقيقة اقول المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما يتيسر اليه
الوصول لكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل الفرق بينهما ان المتعذر ما لا يتعلق الحكم بها وان تحقق والمهجور قد يثبت
به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز فاذا تعذرت الحقيقة او هجرت صير الى المجاز لوجود المقتضي وهو الاحتراز عن الالغاء
وانتفاء المانع وهو كون الحقيقة اولى لكونها مستعملة اما المتعذر فمثل قول الرجل والله لا اكل من هذه النخلة او الكرم او القدر
فان العمل بحقيقتها متعذر فيقع اليمين على ما يتخذ منه مجازا قال العلامة شمس الائمة الكردري اذا احلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه
تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس والرمان والرطب وان لم يكن عينها مأكولة فان كانت لها ثمرة
كالنخلة والشجرة الكرمة تقع اليمين على ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ونحوه هذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيئا فيمينه
على ما نوى بخلاف ما اذا احلف لا ياكل من هذه الشاة او من هذا اللبن او من هذا الرطب فان يمينه تقع على عين هذه الاشياء
حتى لو اكل ما يتخذ منها بغير عينه لا يحنث واذا احلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة فصار الى المجاز
وكذا اذا احلف لا يشرب من هذا البئر و هي غير ملاى تقع على الكرع و هو حقيقة لما قلنا من تعذر الحقيقة فان كانت ملاى
وقعت يمينه على الكرع عند ابى حنيفة وعندهما على الاغتراف كذا في بعض الجوامع و هو بناء على ان الحقيقة المستعملة اولى عنده
من المجاز المتعارف على ما يجيء بيان الخلاف فيه ولو اكل من عين الدقيق او تكلف وكرع من البير احلفوا انه لا يحنث لان

الحقيقة

لان الحقيقة لما تعذرت لم يكن مرادة وانما المراد هو المجاز فلا يقع اليمين على الحقيقة والالزم الجمع بينهما و هو محال والفرق
بين هذه المسئلة ومسئلة الفرات عندهما ان ثمة كان المجاز و هو الماء مساويا للكرع وغيره لان الكرع من الفرات مستعمل عرفا
وشرعا لكنه ترك لغلبة العرف واما ههنا فالتعذر للحقيقة متعذرة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل عبارة عنه فلم يدخل
فيه الكرع و هل يحنث لان الحقيقة لا تسقط مطلقا فاذا صارت موجودة اسم التعذر قال الشيخ والاول اشبه بفقه بل
اصحابنا فانهم قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية ان اليمين يقع على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا حتى لو زنى بها
لم يحنث لسقوط الحقيقة و هو الوطي وقد يكون الاجنبية لانه لو قال لامته او منكوحته ان نكحتك فانت حرة او طالق وقعت
اليمين على الوطي لانه حقيقة و هي غير متعذرة واعترض على هذا بما اذا احلف لا يشرب الخمر فانه يقع على الحقيقة وان كانت
مهجورة شرعا كالزنا واجيب بان المجاز في الخمر في محل آخر غير محل الحقيقة فلا يصار اليه الا بالنية بخلاف النكاح فان الحقيقة
والمجاز فيه في محل واحد فيصار اليه بعد الهجران وانه بين حاله واما المهجور الى قوله لان هجران الفعل مهجور شرعا قوله
المهجور مثل يمين من حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا غير متعذر ولكن هجره الناس
والمتعارف فيه هو الدخول فيكون مرادا على اي وجه دخل كا لعموم ومثل التوكيل بالخصومة فانه ينصرف الى جواب
الخصم سواء كان الموكل هو المدعي او المدعى عليه فينا ولا الاقرار والانكار باطلاقه حتى لو اقر وكيل المدعي ببطلان
الدعوى او وكيل المدعى عليه بثبوت الحق كان صحيحا على قول علمائنا الثلاثة ابي حنيفة و ابي يوسف ومحمد والقياس ان لا يجوز ذلك و هو
قول ابي يوسف اولا و زفر والشافعي رحمهم الله لانه وكله بالخصومة و هي المنازعة والاقرار ضده فكان ضد الخصومة
والتوكيل بالشيء لا يتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة وفي المهجور عادة
يصار الى المجاز فكذا في المهجور شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصار اليه اما ان الخصومة مهجورة فلان الخصومة
منازعة و هي منهي عنها قال الله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا والمنهي عنه شرعا مهجور شرعا واما ان المهجور شرعا
لدينه وعقله كالمهجور عادة لترك الناس واما ان مطلق الجواب يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل اطلاق اسم السبب
على المسبب اذ الخصومة فيه سبب الجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي هو ناش منه
الخصومة بعض الجواب ورد بان المراد بالخصومة موافقة الخصم في مجلس القاضي فكان الانكار هو الخصومة والشيء لا يكون
مجازا عن نفسه والجواب بان الانكار لو كان نفس الخصومة لكان انكار المدعى عليه اذا لم يكن الحق عليه حراما و هو باطل واما الخصومة عن منازعة
عبارة تفضي الى الفساد و ذلك عما ينشأ عن الانكار واذا صح الجواب المطلق مجازا وهجرت الحقيقة شرعا يصار اليه
ومطلق الجواب تارة يكون بلا وتارة يكون بنعم فينا ولهما فوله وكلك بالخصومة غيران ابا يوسف صحح اقراره في مجلس القاضي
وغيره لقيام الوكيل مقام الموكل وعندهما انما يصح اقراره في مجلس القاضي لا غير لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل
في مجلس القاضي لانه مشتق من جاب الفلاة اذا قطعها وسمى لانه يقطع كلام الخصم وكلام الخصم لا ينقطع الا في مجلس القاضي
والى هذا اشار الشيخ بقوله صرف لا جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة قوله الا ترى ان من حلف
توضيح المسئلة الاولى بكونها مهجورة شرعا و هو كالمهجور عادة فان من حلف لا يكلم هذا الصبي يتقيد بزمان صباه وفي
اكثر النسخ بصباه لان فيه هجران الصبي بترك الكلام و هجران الصبي مهجور شرعا لان فيه ترك المرحمة و هو حرام لقوله صلى الله عليه وسلم
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فيكون حقيقته متروكة و هو الذات المقيدة بصفة
الصبا مهجورة فيصار الى المجاز و هو مطلق الذات اطلاقا لاسم الكل على الجزء فان الكلام في الرجوع و اذا كانت الذات
مرادة حنث بيمينه ان كلمه و هو شيخ او شاب لان الذات موجودة فيها ولقائل ان يقول هلا حملوه على الصفة في معنى العلم

يبدل الذات فانه اصلي لكل ما عرف في حديث بريرة رضي الله عنها والجواب ان ذلك لا يستلزم بطلان المحلوف عليه وهو الجلا فان
الحل على الذات يستلزم محظورا ادناها ترك الترحم مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن دائما في هجر
المؤمن وهو حرام فوق ثلثة ايام احسب بانه يثبت ضمنا ولا معتبر به اذ الشيء قد يثبت ضمنا كبيع الشرب والطريق وان الا ان ادى
الى مباشرة المحظور قصدا فلو لم يحمل اليمين على الذات لزم هجران الصبي قصدا وهو حرام واما هجران الذات في ذاته فليس بحرام
الا ترى انه لو اشار الى صبي وحلف ان لا يكلم هذه الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه المحظور لكونه ضمنيا اتفاقا
يحصل عنه بعد البلوغ وما ذكر من التوقير وترك المواصلة وهجران المسلم فليس بلازم للذات مع كونها ضمنية لان الذات
ربما لا يعيش الى الكبر فان قيل المحظور هجران الصبي المسلم لكونه صغيرا وذلك يثبت ضمنا في قوله لا يكلم هذا الصبي لانه لم يعقل
هذا الصبي المسلم احسب بالمنع بل المحظور مطلقه لان الصبا مظنة المرحمة عقلا وشرعا ولهذا لم يكلف ولم يجز قتل الصبي الكافر
قصاصا قصدا ووجب انقاذه عند خوف هلاكه ولم يجز التفريق بين الصغيرين الكافرين في القرابة المحرمة للنكاح
بالبيع كما بين المسلمين لاطلاق النصوص ذكره شمس الائمة وشيخ الاسلام ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة لثبوت الاسلام
تبعا للسابي او لدار الاسلام والجواب عن الاصل ان الضمير راجع الى انس لما روى انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث طويل ووقروا الكبير وارحموا الصغير توافقوا يوم القيمة سلمنا رجوعه الى المسلمين لكن لا نسلم ان في ثبوت الحكم في الصبي
الكافر بالنص ولئن سلمنا اختصاص الحرمة بالمسلم لكن لا نم ثبوتها ضمنا لانه نص على ان الصبا موثر اذ لو كان الكلام
لم يبق للتعيين فايدة فلم يكن ثبوت الحرمة ضمنا بل قصدا كما لو قال هذا الصبي المسلم بخلاف قوله هذا الذات فانه
لا انبني للملفوظ في الحرمة اصلا وما هو الموثر فيها هو الصبا او الاسلام وكلاهما غير مذكورين فكان ثبوت الحرمة فيه
ضمنيا واعلم ان الاصل في هذا الباب ان اليمين متى عقدت على الشيء بوصف للحالف اما ان يكون ذلك الوصف صالحا لكونه
داعيا الى اليمين او لا فان كان يتقيد به اليمين سواء كان المحلوف عليه معرفا او منكرا احترازا عن الغاء الوصف كما لو حلف
لا ياكل رطبا او هذا الرطب اذا كان مضرا له وان لم يكن يتقيد به المنكر دون المعرف اما الاول فلان الوصف لكونه معرفا
للمحلوف عليه صار مقصودا باليمين واما الثاني فلان الوصف اما للتعريف او للتقييد ولا يصلح للتقييد هنا لان الغرض
لا يصلح داعيا الى اليمين ولا للتعريف لحصوله بمعرف اقوى وهو الاشارة لانه بمنزلة وضع اليد واذا عرف هذا فنقول
كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السعة فيصلح داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لان
لا هجران الصبي شرعا بخلاف ما لو قال صبيا لانه وان كان مهجورا لكنه يتقيد بصفة الصبا لانها صارت مقصودة بالحلف
لكونها معرفا للمحلوف عليه فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف عليه وصار في كونه محلوفا مقصودا كمن حلف ليشربن الخمر
او ليسرقن فانه ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين بالحلف فيحنث ان لم يشرب
ولم يسرق قال رحمه الله وعلى هذه الجملة الى قوله من كل واحد ثلثة ارباع اي على الجملة التي ذكرناها ان العمل بالحقيقة متى امكن
سقط العمل بالمجاز تخرج قول ابي حنيفة رحمه الله فيمن قال لعبده وهو يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه
يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان العمل بالحقيقة ممكن وذلك يسقط المجاز اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاول
فلان النسب قد يثبت من زيد وان كان معروفا من عمرو لانه في الباطن يكون ممكنا حقا وان حقيقة ولم يمكنه الاثبات لعارض
واشتهر من عمرو ولوجود ظاهر الدليل فيكون المقر مصدقا في حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب
في حقه باعتبار الحقيقة لا المجاز فان الى ربه ... ولد وذلك يدل على اعتبار النسب كما سنذكره وقال في الجامع رجل
له عبد ولعبده ابن ولابنه ابن ان يولد في بطنين مختلفين فقال في صحته احدهم ولدي ثم مات قبل البيان وكلهم يصلح

ابنا

ابنا له اي يولد مثله لمثله انه يعتق من الاول ربعه ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الآخرين ثلاثة ارباعه اما النسب
فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لشيع متعلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق
لا يكون الا فيما يكون على خطر ان يكون وان لا يكون واما العتق على هذا الوجه فقد قيل انه على قولهما اما عند ابي حنيفة
فينبغي ان يجعل عتاقه من التحرير لعدم ثبوت النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما نعرفه في مسئلة الدعوى
وقيل الصواب انه بلا خلاف لان جهة النسب احتملت الصحة فيعمل بها وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال لعبده
وهو معروف النسب من غيره هذا ابني يعتق عليه ويصير امه ام ولد لاحتمال النسب منه فكذلك هنا الجهالة في محل الدعوى
لان العتق يثبت لهم على احتمال النسب على السواء واما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الجميع
فلم يمكن الجمع بينهما وههنا لا يثبت بطريق السراية من الام لان الاب لو كان حرا لم يلزم منه حرية الولد وانما يثبت لجهة النسب لا غير
لان الاول لو كان ابنه كانت اولاده حفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه فلهذا وجب الجمع واعتبار الاحوال واما بيان تفصيل
العتق على الوجه المذكور فلان الاول يعتق في حال بان يراد نفسه ولا يعتق في ثلثة احوال بان يراد احد ابنيه فيعتق ربعه
والثاني يعتق في حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر والاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة
فيعتق ثلثه واحد الآخرين حر بيقين بان يراد نفسه او ابوه او جده والآخر ان اريد نفسه او ابوه او جده يعتق وان اريد
اخوه لا يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة في رواية الجامع الكبير وهو الاصح لان ازدحام الاسباب في الاصابة انما يتحقق
اذا الشيء لا يحصل الا بسبب واحد واما باب الحرمان فيقبل الازدحام فان من حرم شيئا لعدم الشرط حرم لعدم سائر الاسباب
واما في رواية الزيادات فحال الاصابة كحال الحرمان لان الرق لا يثبت اصلا الا بسبب واحد وهو التحرير اما العتق فله اسباب
من التحرير والتعليق والكتابة والاستيلاد فاذا اعتبر احوال ما الحر بسببه فلان يعتبر احوال ما يتقرر سببه اولى قال
في صحته احترازا عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة عتقوا من الثلث بحسب حقهم بان يجعل كل رقبة
اثني عشر سهما كان ... الحساب له ثلث وربع واقل ذلك اثنا عشر حق للاول في ربعه وحق الثاني في ثلثه وحق كل
من الآخرين في ثلثة ارباعه فضاق الثلث عن سهام الوصايا لان الثلث ربعه وثلثه وذلك ستة عشر والاصل ان الثلث
متى ضاق عن سهام الوصايا يجعل الثلث مبلغ سهام الوصايا ليكون سهم الوصايا من الثلث واذا صار الثلث ستة عشر
كان الكل خمسة وسبعين لكل رقبة ثمانية عشر وثلاثة ارباع فلزم الكسر بالربع فضربنا خمسة وعشرين في مخرج الكسر وهو اربعة
فصار مائة وصار الكل ... ولكل رقبة يكون ثلاثة ارباع المائة لان ثلث ارباع الثلث ... وسبعون كان حق
الاول في ثلثه فضربناه في اربعة فبلغ اثني عشر وكان حق الثاني اربعة فضربناه في اربعة صارت ستة عشر وكان حق
كل واحد من الآخرين في تسعة فضربناه في اربعة صار ستة وثلثين وذلك مائة وسبعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان
وعلى قياس هذا لو كان له ابن العبد ابن واحد وكلهم اصغر سنا منه عتق من الاول ثلثه لانه يعتق في حال دون حالين
ومن الثاني نصفه لانه يعتق في حالين دون حال واحوال الاصابة واحدة ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان كبيرا
... للعتق يعتق من كل واحد ثلثه ... العتق في احدهم ومات قبل البيان قال واما الاكبر سنا منه
الى قوله فلا يثبت دونه اقول لما فرغ من امكان العمل بحقيقة النسب بيان ما كان بينا واما اذا لم يكن كذلك الاكبر سنا منه فابو حنيفة
يجعله مجازا عن الحرية وله في ذلك طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فصح ان يصير كحق الام ايضا وهو امومية الولد ... ابدا
لا اقرار وهذا لان ثبوت الحرية انما ثبت بالاقرار لا انه حكم النسب والاقرار بالعلة اقرار بالحكم لما يلزم خلو المعلول
عن العلة وكما ان ثبوت الحرية للولد حكمه فكذا الحرية للام لذلك فيجعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بالحرية للولد مجازا

للاقرار بالحرية يحصل مجازا للاقرار بحق الام لان كل واحد منهما فيه ما يثبت بالاقرار فصار كانه قال عتق هذا من حين ملكته وامه ام ولدي ويكون ساولة للحرية وحقها بطريق المجاز والثاني انه طريق مبتدا كانه قال هو حر من قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت لثبت تحرير اذ في بعض النسخ يكون تحريرا مبتدا لان ثبوت النسب مضاف الى جزءه وما هو مضاف الى جزءه انما يقع عند جزءه فثبوت النسب انما يقع عنده اما ان ثبوت النسب مضاف الى جزءه فلان المجرد به قائم اي ثابت في حق الشرع بجزءه واما انه مقتضى في المالك اي انه يقع عنده فلان العلم يكون ثابتا مثل التكلم به فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى جزءه والمضاف للاجزءه معلوم عنده جعل جزءه بالنسب مجازا للتحرير لان التحرير ايضا مما يقع بالتكلم بجزءه والسنوخ ذكر لمحمد في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه عدم للشريك كانه اعتقه في الي اذ لم يكن تحريرا مبتدا لما عرم لان الشريك اذا ورثا قريبا احدهما ولا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا تصير ام امه ام ولد له لان التحرير انشاء تصرف من المولى وحق الام لا يحصل الوجود بانشاء تحرير الولد اما الاولى فظاهرة واما الثاني فلانه ليس في وسعه البشر اثبات امومية الولد قولا بان يقول جعلتك ولدي وانما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد وفلا يثبت دونه قيل والطريق الاول اصح لانه ذكره في كتاب الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير ابتداء ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى بطريق الاقرار لانه موجب للضمان كالانشاء للاقرار الا ترى انه لو قال عتق على من حين ملكته لضمن لشريكه ايضا كذا ذكره شمس الائمة وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا الى قوله لان الرجوع عنه لا يصح اقول اي قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ اذا كانت الحقيقة متعذرة والحكم اي لازم الحقيقة الذي يصار اليه ممتنعا لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال معناه ولازم معناه بطل الكلام وذلك مثل ان يقول الرجل لامراته هذه بنتي وهي معروفة النسب من غيره سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر فان الحرمة لا تقع بهذا اللفظ عندنا ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك فرق القاضي بينهما لا لثبوت الحرمة بهذا اللفظ بل لانه ظالم بالاصرار صار كالمولى يمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطيها عند الاصرار وصار ظالما فيحكم فيه بالتفريق كما في الجب والعنة وواقعنا الشافعي في ان لا يصح مشاكله وقال في الجميع بصحة ثبوت الحرمة لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاء فيه ملك اليمين لما ثبت من ملك اليمين ثم ملك اليمين يرفع بهذا اللفظ فهذا اولى لان موجب الحرمة فيوجد موجب قوله ما امكن والجواب ان قوله الولاء فيه ملك اليمين متحقق من عتق بالنسب او الزنا فان الولاء ثابت وفيه هذا الملك عنده وقلنا ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر اما في الفصل الاول فظاهر واما في الفصل الثاني فلان النسب اما ان يثبت في حق جميع الناس او في حق المزاحمة لنظرا اثره في التحريم كما في قوله لعبده الاصغر سنا منه وهو معروف النسب هذا ابني فانه يظهر اثره في العتق لا سبيل الى الاول لان النسب مستحق من اشتهر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى ١ لكن

لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح اي لو ثبت موجبه وهو البنتية فهو مناف لملك النكاح وما كان منافيا لملك النكاح لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فالتحريم الثابت بهذا الكلام لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح وكل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح ليس بلازم واثباته في التحريم بهذا الكلام ليس بلازم واثباته انما ان هذا التحريم مناف ملك النكاح فظاهر لان تحريم النسب يمنع ورود النكاح عليه واما ان ما كان منافيا لملك النكاح لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلان حق الشيء ليس بلازم واثباته فالتحريم لكانا نا سابقوه والشيء لا يثبت بثبوت منافيه بل ينتفي ورد بكونه منتقضا بالتوكيل بالخصومة والخصومة ينافي الاقرار وثبوت الخصومة للوكيل يثبت الاقرار مجازا والجواب ان الخصومة

ليست بثابتة وانما هي متعذرة فصار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك فان النكاح ثابت فلا يثبت ما ينافيه واما كل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح ليس بلازم واثباته فلانه مستلزم سولد المحل من حال كونه مورد النكاح الى عدمه وليس للعبد ذلك لنسبه الى الشركة في الشرع وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين اي في الاكبر والاصغر متعذر بهذا العذر الذي الصناه اي ابيناه كما انه تعالى ابينه عذرا اذا السم له فهو متعد الى مفعولين واحدهما محذوف قيل فيه ولا يمكن ان يحمل النسب دليلا آخر على تعذر العمل بالحقيقة وتقريره لا يمكن العمل بالحقيقة وهو ثبوت النسب في حق الغير بناء على اقراره كما في العبد اذا كان اصغر سنا منه لان الرجوع عنه اي عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالتصديق والقاضي كذبه ههنا اي في معروف النسب فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه بخلاف العتاق يعني قوله هذا ابني في الاصغر سنا منه لان الرجوع عن العتاق غير صحيح فلو اكذب نفسه اي في حق من له نسب كان العتق ثابتا فكذا اذا صار مكذبا شرعا ويجوز ان يقال انما ذكره بيانا لما في مجهول النسب فان حكمها حكم معروفه وتقريره لا يمكن ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر يعني في مجهول النسب فان النسب انما يصير ثبوته مبنيا على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه ههنا اي في مجهول النسب لان ذلك بيان في النكاح فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه وحينئذ لا فرق بين كونها معروفة النسب او مجهولة نص على ذلك في الاسرار واشار به وذكر في المحيط ان انه كانت مجهولة النسب وتركت بينا وهذا يدل على التفرقة بينهما فيكون قوله ولا يمكن الخ دليلا على امتناع العمل بالحقيقة في معروفة النسب فان قيل لما جعلتم قوله هذه ابنتي كناية عن قوله هي علي حرام احيب بالله ان جعل كذلك فاما ان يكون عن حرمة بملك الزوج او ابانتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها لا سبيل الى الثاني وهو ظاهر ولا الى الاول لان قوله هذه بنتي ليس بلازم له فلا يصح كناية عنه وقيل فيه تامل لان غاية الامر انما ان المنافاة بينهما وهي استعارة المنافي للمنافي جائزة كما في قوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه والجواب ان ذلك انما يكون بالمجاورة لا ستلزام الاتصال المعنوي بين المتنافيين في الشرعيات بل لان الاتصال المعنوي فيها بالنظر الى الشرع كيف شرع وليس بين المتنافيين ذلك وليس فيما ذكر كذلك لان الاتصال الصوري فيها بالعلة او السببية واحد المتنافيين لا يكون سببا للآخر ولا علة له قال ومن حكم هذا الباب الى قوله لانهما دخلتا في الامساك اقول اذا كانت الحقيقة مستعملة دون المجاز او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او يستويان في الاستعمال فلا خلاف لاحد في ترجيح الحقيقة لا صالتها واستواء المعارض واما اذا كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة العبرة للحقيقة والمجاز اولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة ولابي حنيفة ان الحقيقة اصل وعلة الاستعمال لا يصلح مرجحا لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستواء في حيز التعارض فيثبت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فيثبت العبرة للمجاز ثم اختلف المشايخ في تفسير التعارض فقال مشايخ بلخ المراد به التعارض وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم وفائدته تظهر فيما ذكر الشيخ كما قاله العراقيون قول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل الطعام لحم الادمي او الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعندهما لا يحنث لانه لا تعامل فيه وهذا اي هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم لانه هو المقصود في الحكم للمجاز رجحان لانه يشتمل على الحقيقة والمجاز وما اشتمل عليهما اولى لعمومه ودخول حكم الحقيقة تحته وعند ابي حنيفة ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم لانه لا رجحان للتكلم

بلفظ المجاز على التكلم بلفظ الحقيقة بل الحقيقة اصل في الكلام اولى قال صاحب الكشف هذا يعني ما ذكر الشيخ
دليل لهما ان يصلح دليلا لهما على المدعى اذ اثبات العموم في كل مجاز متعارف بالاستقراء اذا حلف لا ياكل من هذه
الحنطة او لا يشرب من الفرات فاما ان يثبت ذلك والقسم المجاز المتعارف اما له عموم مساو لحكم الحقيقة كما ذكرنا
وان جاليين كذلك كما اذا جعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف
منه فحنث لم يحنث بالكل عن الحنطة والكرع عندهما كما ذهب اليه بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول
بل الدليل الذي مر للتفسير حسن ما ذكره في شرح الجامع البرهاني وهو قوله لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط
ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح لان الاستعمال داخل في حقيقة الحقيقة لانه قال واذا كانت الحقيقة
المستعملة مستعملة ولا حاجة والجواب ان الشيخ اخذ الاستعمال في تعريف الحقيقة وانما اخذ الارادة وعلى تقدير
ان يكون مراده بالارادة الاستعمال لم يرد بقوله مستعملة ان لا تكون مهجورة فتقديره واذا كانت الحقيقة
غير مهجورة لكن ذكر لفظ مستعملة بطريق المشاكلة العربية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال اذ ذاك
ومع هذا اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع على عينها عند ابي حنيفة لان عينها ماكول عادة يغلى ويقلى وتوكل
ويتخذ كشكا وهريسة وقد توكل نيا حبا فلا يحنث باكل خبزها ودقيقها وسويقها وعندهما يقع على مضمونها اي الاجزاء
التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف واذا حلف لا يشرب من الفرات تقع يمينه على الكرع خاصة لانه حقيقة الكلام
فان من لابتداء الغاية فيستدعي كون ابتداء الشرب من الفرات وهي مستعملة لان النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم فقال هل
عندكم ماء في شن والا كرعنا في الوادي وهو عادة اهل البوادي والقرى فيحمل عليه وعندهما يقع على شرب ماء منسوب
الى الفرات فانهم يقولون اهل بلدة كذا يشربون من الفرات يريدون به ما ذكرنا والاخذ بالاناء والاولى لا ينقطع بهذه
النسبة لان الاواني والنهر في الامساك وهذا يشير الى انه لو شرب من نهر متشعب من الفرات يحنث لان ماء الفرات
لا ينقطع منه بالنهر لان ماء الفرات ما يجري فيه والفرات ظرف له ولو وجد ماء في نهر آخر لا يضاف الشرب الى هذا النهر هذا كله
اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى فيمينه على ما نوى من حقيقة او مجاز قال في الاسرار الكرع في الماء اذا دخل فيه الكارع ليشرب
واصله في الدابة ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه واما كررنا في المثال متابعة للشيخ فانه ذكر هذه
الامثلة مرارا للتوضيح قال ابن ملك ما يترك به الحقيقة وهي خمسة انواع الاول قوله بدلالة العادة لا عتبار قوله الى نوع من بيانه
ترك الحقيقة والمصير الى المجاز شرع في بيان ما يترك الحقيقة لاجله وهو خمسة انواع بالاستقراء وقيل وجه الحصر ان ما يترك
به الحقيقة اما ان يكون امرا عاما او خاصا فان كان عاما فهو دلالة الاستعمال والعادة وان كان خاصا فلا يخلو اما ان يكون
معنى راجعا الى الكلام ام لا فان كان فهو دلالة يرجع الى المتكلم والثاني هو دلالة محل الكلام وهذا كما ترى ليس لا معول عليه
في قيل الاستعمال والعرف والعادة مترادفان وقيل نقل اللفظ عن موضوعه الى المجاز شرعا وعليه استعماله فيه كالصلوة
حتى صار بمعنى الحقيقة وسمي ذلك حقيقة شرعية والعادة نقلها الى المجاز عرفا واستعماله فيه كوضع القدم للدخول وسمي
حقيقة عرفية وقيل الاستعمال راجع الى القول يعني اطلاقهم اللفظة المجاز شرعا وعرفا كالصلوة والدابة في الاركان
المعهودة والفرس والعادة راجعة الى الفعل وعليه يدل كلام الشيخ وقيل العادة مشتقة من العودة فيدل على التكرار
في الفعل والاستعمال لا يدل على التكرار اما الاول اي الذي يترك بدلالة الاستعمال فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء لغة
قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان صائما فليصل اي فليدع وقال الاعشى وصلى على دنها وارتسم اي استغفر بالخمر الريح
ودعا وتمنى فتعلقت تحيتها عبارة معلومة مجازا لانها اي الصلوة شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة

لذكري فهو مضاف المصدر الى المفعول اي لذكرك اياي فيها لاشتمالها على الاذكار وقيل اضافتها الى الفاعل اي فيها
لان اذكرك بالثناء واقيمها لان ذكرتها في كل كتاب وايراده ههنا للمعنى الاول ولكل ذكر دعا وطلب فانه قصد ان يحصل
محو سبب الزيغ فان الزيغ عن الرسول الى الحق تحصيل برد العبادي ثم جعل اسما للعبادة معلومة مجازا لانها في
في كل العبادة من قوة العزيمة والقطع والقصد تعظيما اي فحيث ان الاتصال بينهما بالكلية والجزئية وكذا الطهارة
من الورع فانها في اللغة اسم من الاعتماد وهو الزيادة قال اعتمر اي زاد وفي المغرب انه اصلها القصد الى مكان عامر
ثم غلب استعماله على العبادة المعلومة لوجود الزيادة فيها والزكوة فانها في اللغة الطهارة قال الله تعالى وتزكيهم
قيل معناه تطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اي طهرها او النماء وهو الظاهر يقال زكى الزرع اي نما ثم نقلت الى عبادة مالية
معينة لان اخراجها سبب النماء وطهارة مؤديها واستعملت هذه الالفاظ في هذه المعاني حتى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة
وانما صار هذا اي الاستعمال دليلا على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم وكل ما هو موضوع
لاستعمال الناس وحاجتهم تابع لاستعمالهم وحاجتهم اما الاولى فلان الغرض افهام ما يحتاج اليه المرء في بالطبع من نفع ودفع
ومعاونة وغير ذلك ما عرف في حكم وضع الالفاظ واما الثانية فلان الكلام وسيلة الى معرفة الحاجة والوسيلة تابعة
للمقصود الاصلي الا ترى ان الحقيقة لا تتحقق الا باستعمال الناس اللفظ فيما وضع له لافادة مطلوبهم والمجاز لا يتحقق الا باستعمالهم
اياه في غير ما وضع له لذلك فاذا كانت حاجتهم تدعو الى استعمال اللفظ في غير ما وضع له صار المجاز في افادة المطلوب كالحقيقة
ومثال ذلك ما قال علماؤنا فيمن نذر صلوة او حجا او عمرة او المشي الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف
الى المجاز المتعارف وهي العبادة المعهودة ولا يحنث عن العهدة بمباشرة حقيقتها اللغوية لانها صارت كالمجاز وهذا في النذر
بالصلوة والحج والعمرة ظاهر واما في المشي الى بيت الله فالقياس ان لا يلزم شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه
واجب شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب شرعا فلا يصح النذر كالمشي الى الحرم او الى المسجد الحرام عند ابي حنيفة
وفي الاستحسان يلزمه حجة او عمرة كذا المروي عن علي رضي الله عنه ولان العرف بذكر هذا اللفظ بمعنى التزام الحج او العمرة
فجعل عبارة عن التزام النسك لاشتهاره فيه عرفا فسقطت حقيقته والعرف مختص بالمشي المضاف الى الكعبة او المشي او مكة
فبقي ما وراءه على القياس وعندهما المشي المضاف الى الحرم او المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة واما في قوله علي ان اضرب
بثوبي حطيم الكعبة فعليه ان يهدي استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لانه ليس بقربة وجه الاستحسان انه يراد به الاهداء
الى مكة عرفا فصار حقيقته فكان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان الضرب على الحطيم دليل اخراجه عن ملكه
على وجه القربة كذا قيل ومثاله كثير فان من قال علي ان اذبح الهدي يجب عليه ذبحه بالحرم ومن قال علي ان انحر او اذبح
او اضحي ولدي لزمه ذبح شاة في قول ابي حنيفة استحسانا ولو قال والله لا اكل راسا انه يقع على ما
التعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا فيه قال ابو حنيفة يقع على رؤوس البقر والغنم لان ما يطلق عليه الرؤوس غير مراد بالاتفاق
حتى لا يحنث باكل رؤوس الجراد والعصفور فوقع على ما يليق في السائر عادة وكان يقول ولا يدخل فيه رؤوس الابل لعادة اهل الكوفة
ثم تركوا هذه العادة فرجع وابو يوسف ومحمد رحمهما الله لما شاهدوا عرف اهل بغداد وسائر البلدان في رؤوس الغنم
خاصة فلا يحنث برؤوس الغنم والاختلاف اختلاف عصر وزمان وقالوا في من حلف لا ياكل بيضا انه يختص بيض الاوز
والدجاج استحسانا وهذا يشير الى انه لو اكل ما سواهما لم يحنث لاختصاص التعارف بهما كذا ذكره شمس الائمة في اصوله
وفي المبسوط حلف لا ياكل بيضا تقع على بيض الطيور من الاوز والدجاج وغيرهما ولا يدخل بيض السمك الا ان ينوي به
وهذا يدل على انه يحنث بهما لانه قال كل بيض له قشر يوكل عادة كبيض الدجاجة ونحوها ونحو ذلك اقلا فالعوا يد

وقالوا فيمن حلف لا يأكل طبيخا انه يقع على اللحم خاصة استحسانا ما لم ينو غيره لان كل مطبوخ غير مراد
مطبوخ ومعلوم انه غير مراد فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم خاصة لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة
ويتخذ منه الباجات وقالوا هذا اذا كان اللحم مطبوخا في الماء اما القلية اليابسة فلا يسمى طبيخا واذا طبخ في الماء فاكل
من مرقه حنث لانه يسمى طبيخا في العادة وكذا اذا حلف لا يأكل شواء ولا نية له يقع على اخص الخصوص وهو اللحم خاصة استحسانا
للعرف لا البيض والباذنجان والسلق والجزر وانما فصل الشيخ بهذه المسائل عن المسائل الاولى بقوله وقالوا لانه في بعض
لم تكن الخصوص مسطورة اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افراد العموم مقصود وقوله وكل عام خرج جواب سؤال مقدر تقديره اللفظ
فيما ذكرتم من المسائل ان لم يتناول ما بقي تحته بطريق الحقيقة فلا يكون من قبيل العموم القاصرة وقد قلتم في باب موجب الامر ان العموم
القاصرة لا يسمى مجازا فكيف يسمى ايراد هذه المسائل في هذا الباب ونعني بالجواب ان كل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز
لانه اسقط عن موضوعه الاصلي من وجه وهو العموم الى الخصوص لا انه مجاز حقيقة على ما سبق اي في باب العام اذا لحقه خصوص
بطريق الاشارة فان الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق على ما هو حقيقته وقلنا يتغيره لتصيره ظنيا فيتحقق به شبه المجاز فناسب ان يذكر
عسى ولقائل ان يقول هذا العام لا يخلو اما ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا والاول الحقيقة والثاني المجاز وهي قسمة حاصرة والا لم يكن
اقسام الاستعمال اربعة والجواب انه حقيقة لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وليس بين الكل والجزء مغايرة في اصطلاح
اهل السنة فلم يكن استعمال لفظ وضع الافراد في بعض الافراد استعمالا في غير ما وضع له كما تقدم في ذلك الباب ولكنه شبيه بالمجاز لما ذكرنا
فناسب ايراده هاهنا وهذا اي تخصيص هذه العمومات بدلالة العادة اي بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان الرأس
يستعمل في رأس جميع الحيوانات لكن العادة في الاكل مختصة برأس الغنم وكذا لفظ اللحم والبيض والشواء فتركت العمومات بالعادة
بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه لغلبة الاستعمال لا بالعادة فان الناس ما اعتادوا فعل الصلاة اعتادوا الدعاء
ايضا فعلم من هذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بمترادف كذا قيل ويجوز ان يكون هذا اشارة الى قوله وكل عام سقط
بعضه يعني ان يكون شبيها بالمجاز ليس الا بدلالة العادة واما الثابت بدلالة اللفظ انما قوله شبيه بالمجاز قول رجل حلف
لا يأكل لحما فاكل لحم السمك لا يحنث في يمينه اذا لم يكن له نية والقياس ان يدخل في عمومه كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة
ولهذا لا يحتاج الى تقييد وقد سماه الله تعالى لحما حيث قال ومن كل تأكلون لحما طريا لكنه تركت الحقيقة والعلة في ذلك ما عرف
في ما العامة منهم فقد تمسكوا بالعرف وقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وتابعه لا يسمى لحما في العرف فاليمين
مقتصر بمخصص العموم به كما خصص الرحمن في قول لا يأكل رأسا على ما ذكروا اما الشيخ ومتابعوه وغيرهم فقد ذهبوا الى ان هذا
الاستحقاق وهو معنى دلالة اللفظ نفسه كانهم ارادوا به الدلالة اللغوية فقالوا اللحم وان كان عاما لكنه خصص بدلالة الاستحقاق
لان اللحم اسم له معنوي اي مشتق سكانه بالدم فلا دم له لا تكامل له في كونه لحما والسمك لا دم له فيكون قاصرا في اللحمية اما انه
بالدم فلان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم الحرب اي اشتد وسمي اللحم به لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي
هو اقوى الاخلاط في الحيوان واما ان السمك ليس له دم فلان الدموي لا يعيش في الماء ولانه لو كان له دم يشترط الذبح لحل الكل
واذا كان فيه قصور من حيث المعنى كان خرج مطلق اللحم اي ما هو كامل اولى من صرفه الى ما فيه قصور كاسم الموجود بالجوهر
اولى منه بالعرض فان قيل لا نسلم كونه معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل
فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة والجواب ان المراد بكونه معنويا هو ان يكون موضوعا للذات باعتبار معنى هو المقصود واللحم
كذلك بشهادة الدوران فانه كيف ما تركب دارت معه معنى الشدة والقوة من ذلك اللحم الموافقة العظيمة واللحم
والتحم القتال والتحم الجرح اذا برأ والملح لتقوية الطعام به ولا شك في كونه متقولا على الافراد بالتشكيك وعلى هذا لو اكل
لحم

لحم الآدمي او الخنزير يحنث وعلى الاول ينبغي ان لا يحنث واليه ذهب بعض وهو احسن الا لنفي تاشي وكذا اذا قال
كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقا بقوله كل مملوك لي وهذا
غير موجود في المكاتب لانه لا يملكه بدليل انه كالحر حتى كان احق بمكاسبه فكان الملك ثابتا من وجه وكذا من حيث
بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فلا يدخل في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا انه ولد
الكلام بلا نية لكنه في الرق كامل فيتناوله قوله تحرير رقبة فيتأدى به الكفارة واما المدبر وام الولد فبعكس
المكاتب حيث يدخل كل منهما في قوله كل مملوك لي حر ولا يتأدى به الكفارة لان الملك فيهما كامل حتى ملكها المولى
بيدا ورقبة واكساء بها ووطء المدبرة وام الولد لكن الرق فيهما ناقص لان حق العتق فيهما لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتأدى
بها الكفارة واذا قال كل امرأة لي طالق لا يتناول المعتدة يعني مطلقة المقصود فيها فانها امرأة من وجه
لبقاء الملك ملكا ابدا حتى لو طلقها وقع دون وجه لزوال ملك النكاح حتى حرم الوطء والدواعي فلا تدخل تحت مطلق
اسم المرأة بلا نية وقد يكون مسوي لانها لو كانت رجعية يدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية
العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية قوله لما قلنا اشارة الى ان الكامل والقاصر فصار مخصوصا
والمخصوص شبه بالمجاز قال ومن هذا القسم ما يعكس الى قوله ردا بيانا في هذه المسألة اقول اي ومن قبيل دلالة اللفظ
في نفسه عكس المسألة المتقدمة وهو ما يكون اللفظ قاصرا معنيا في بعض افراده كاملا في اللفظ لا يتناول الكامل كما انه
وهو ما يكون اللفظ دالا على الكمال في بعض افراده قصور اللفظ لا يتناول القاصر وذلك مثل قول الرجل لا يأكل
فاكهة فانه لا يحنث عند ابي حنيفة رح باكل الرمان والعنب والرطب اذا لم ينو وقالا يحنث نوى او لم ينو لان اسم الفاكهة مطلق
والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة في معنى الفاكهة فيصرف اليها اما بيان الاول فظاهر واما الثاني
الاشياء كاملة في معنى الفاكهة فلان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك ولابي حنيفة
رح ان الفاكهة اسم للتوابع اي لما يؤكل تابعا لا غير وهذه الاشياء ليست كذلك فلا يكون فاكهة اما الاولى فلانها ماخوذة
من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فاكهين اي ناعمين والتفكه امر زائد على ما يقع به قوام البدن وهو الغذاء فصار تابعا
واما الثانية فلان الرطب والعنب صالحان للغذاء وقد يقع بها القوام لانه في بعض المواضع يكتفى بها في الغذاء والرمان قد يقع
القوام لما فيه من معنى الدواء وهو فوق من تلك التوابع اذا يبس واذا كان كذلك كان فيها وصف وهو الغذاء به ذا الامر
ناقص لدلالته في نفسه على التبعية معنى بكونه تبعا بالنظر الى اصل اللغة فلا يتناولها لا ما هو كامل ولا يشكل بدخول الكرات
تحت اسم الرقيق مع ان فيه زيادة لان الزيادة فيه حكمة لمعنى الرقة كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم
فيه بالدلالة فاما الزيادة مما تغيره لمعنى التبعية اذ الاصالة ساقطة فيها فلا يتصل الى قرانها بالفاكهة وقد يستدل بعض لابي حنيفة رح
فيها فاكهة ونخل ورمان وبقوله فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة فانه عطف على الفاكهة
في الاولى وعطف الفاكهة عليه في الثانية والمعطوف يغاير المعطوف عليه لا محالة وذكر في الخمر ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف
حجة وبرهان كان يعدونها ما كانوا يعدون من الفواكه في زمانهم بعد العرف في زمانهما واما في عرفنا فينبغي ان يحنث في يمينه بلا خلاف
وكذلك طريقه اي طريق ابي حنيفة رح في الادام فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت
واللبن ولا يقع على الخبز والبيض واللحم والسمك لان الادام اسم للتابع وكل ما هو تابع لا يتناوله الاصل فلا يكون اداما والجبن
واحق الله لانها اصول ليست بتابع اما الاولى فلان مدار التركيب على الالف فقال ادم الله بينكما اي وفق وكمال الموافقة
فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل ولا الى المضغ والابتلاع كالخبز وحده واما الثانية فظاهرة لانا في بينهما كما تقدم واما هذه الاشياء

ليست بادام فان اللحم والجبن والبيض وامثالها تؤكل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فكانا اصلا
من هذا الوجه فلم يجز ان يسمى ادما والاسم القاصر التابع ما هو كامل اصل من وجه وعند محمد يحنث في هذه المسئلة كما في الاولى
نفي مسئلة الفاكهة لانه ماخوذ من المؤادمة وهي الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا تحصل موافقة له فيكون اداما وقال النبي
عليه وسلم سيد ادام اهل الجنة اللحم الا ان ما يختص بالاكل وحده غالبا كالبطيخ والتمر والعنب لا يكون اداما لان الادام تابع
فيما يؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا واما الجبن والبيض فلا يؤكل وحدهما غالبا فكانا من الادام وعن ابي يوسف مثل
المسئلة اي في مسئلة الادام روايتان ففي رواية مع محمد وفي اخرى وهو الظاهر مع ابي حنيفة والترجيح على اصله لزوال
شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على البيض والجبن قال
واما الثابت سياق النظم اي قوله بدلالة سياق نظمه اي سياق النظم عبارة عن سوق الكلام يعني يترك الحقيقة
لقيام قرينة لحقت بالكلام اما في سياقه الا ان السياق اكثر وسيتقل فيما لحق باخر الكلام وذلك مثل قوله تعالى
ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة من شاء
وحقيقة قوله فليكفر تركت بقوله انا اعتدنا للظالمين نارا وكذا حقيقة التخيير بين الشيئين وحمل على الانكار
والتوبيخ مجازا لمناسبة بينهما فقيل في بيان المناسبة ان الامر للطلب وفائدته اما ان يرجع الى الامر كقولك خط هذا
الثوب او الى المامور كقولك البس هذا الثوب ثم الامر الذي يرجع نفعه الى المامور اولى بالامتثال
وذلك يوهم الامر انه اراده لطلبه ان نفعه يعود الى الامر فطلب منه هذا المامور به اولا ويامره بالاستمرار على
والعصيان ليستريح نفسه عن عود الفائدة اليه وهذا لا يصح في حق علام الغيوب الا على طريق التمثيل ومع هذا فله
وجه المناسبة بين الوجوب الذي هو موجب الامر وبين النهي الذي هو موجب الحقيقتين وبين الانكار والتوبيخ
وقيل ان المامور لما خالف امر الامر اغاظ الامر فطلب منه ما يستحق العقوبة فصار معناه اطلب منك العصيان
ليلحق بك الخزي ولهذا اورد الامر بالتهديد الا وقد سبق امر واجب الامتثال وقد تحقق مخالفته المامور بالعصيان
فهذا هو المجوز لاستعماله في الانكار والتوبيخ وهذا مثل الاول لان المخالفة استحق المامور العقوبة فلا يحتاج الى طلب
العصيان على ان طلب العصيان من الحكيم قبيح على ان ما ذكر يعيد حكمه طلب الشيء وضده اما المناسبة بين المجاز عنه
والمستعار له فلم يظهر وقيل هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد الاخر لعلاقة بينهما اذ المراد من هذا الامر
والنهي ورد بان الضدية بين الامر والنهي وبين الانكار والتوبيخ غير محقق ثم ان قوله حمل على الانكار والتوبيخ
موزع على حقيقة الامر والتخيير والمجموع محمول على الظاهر التوزيع يعني حقيقة الامر حمل على الانكار والتخيير على التوبيخ
فان التفاوت في الايمان والاساءة بالكفر لما كانا منكرين صارا سببين الانكار والتخيير بين الحسن والقبيح قبيح فيجوز
ان يصير سببا للتوبيخ ويجوز ان يكون بالعكس فان القبيح يكون سببا للانكار والمنكر للتوبيخ فيكون لف ونشر مشوش
وباقي الكلام في الكتاب ظاهر قال واما الثابت بالدلالة من قبل المتكلم الا ان ما قلنا ومثاله كثير اي واما الثابت
بدلالة المتكلم هو ما يكون دليل ترك الحقيقة من قبل المتكلم لا غير مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك
اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعايك الى الشر وذلك لان الامر بالمعصية من الحكيم مستحيل فوجب ترك الحقيقة
والمصير الى المجاز فحمل الامر على امكان الفعل اي تمكينه من الفعل واقداره اي جعله قادرا على الفعل مجازا اي استعير
للامر للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر فان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فكان كاستعارة الاسد
للشجاع فصار المعنى امكنتك واقدرتك على التحكم ودعايهم الى الشر وليس على ذلك دليل سوى ما كان من قبل المتكلم

بخلاف قوله ومن شاء فليكفر لان فيه سياق النظم يدل على ترك الحقيقة فهذا فرق بينهما فحمل احدهما من قبيل
دلالة المتكلم والاخر من قبيل سياق النظم مع ان كل واحد منهما امر بالمعصية واستدل على ذلك بقوله لان الامر لا يحتاج
وفي بعض النسخ للايجاب وبين الايجاب والامكان اتصال فكان من المعنيين اتصال اما الاولى فلما تقدم في اول
الكتاب واما الثانية فلان الايجاب يستلزم القدرة لانه بدونها ممتنع وقد امتنع الوجوب لما مر وهو الايجاب
فثبت لازمه وهو الاقدار ورد بان لا نسلم ان الامر يستلزم القدرة فان التكليف بالمحال جائز بناء على مذهب ابي الحسن
الاشعري واجيب بان الاشعري ذهب الى جوازه عقلا لا الى وقوعه وهو في ذلك متناقض لان العجز عنده ليس
بحجة اصلا فكان ما ذهب اليه باطلا ومثال ترك الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفزع قول من دعي الى غداء والله
لا اتغدى فان حقيقة كلامه وهو العموم لدلالته على مصدر منكر وقع في سياق النفي يقتضي الحنث بكل غداء لكنها تركت
بدلالة حاله اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب للداعي وانه دعاه الى الغداء بين يديه فتقيد الجواب به لانه بناء عليه
فصار كانه قال لا اتغدى الغداء الذي تدعوني اليه وكذلك قول من قال لامرأة قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق فمكثت
ساعة ثم خرجت فحقيقته وقوع الطلاق بكل خروج حصلت منها لما ذكرنا من وقوع المصدر في سياق النفي لكنها تركت
بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم ان الحامل على العقد الداعي الى اليمين هو تلك الخرجة فتقيدت بها فلا تطلق ان خرجت
بعد ذلك وهذا النوع من اليمين سمي يمين الفور وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين موبدة كقوله لا افعل كذا وهو
كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما آخر وهو ما يكون موبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر
وابنه حين دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وسماه يمين الفور والفور في الاصل
مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من
ساعته ومثله لم يكثر اي مثال هذا القسم مما تركت فيه الحقيقة ومن امثلته ما تقدم من قول للزوج انك تغتسلين الليلة
في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر وانت طالق فاغتسلت في تلك الدار في ليله لا عن جنابة لم يحنث
قال واما الثابت بدلالة محل الكلام الا قوله لان المحل لحمله اي محل الكلام هو المخبر عنه فاذا لم يكن قابلا لما اخبر عنه
حقيقة الكلام وصير الى المجاز وذلك كقوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير وقوله لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة فان حقيقة الكلام وهي العموم لوقوع المصدر النكرة في سياق النفي تركت لتعذر العمل بها لان محل الكلام وهو
المخبر عنه نفي الاستواء الذي اخبر الله عنه لا يحتمله اي لا يحتمل العموم ولما لا يحتمل المخبر عنه لا يعمل الخبر في العموم لا يعمل
في هذا الخبر بعمومه الا ترى ان وجوه الاستواء قائمة لوجود المساواة في كثير من الصفات بين الاعمى والبصير وبين اهل
الجنة والنار واما الشافعي فلا يلزمه الجزاف والكذب في الكلام واذا لم يكن العموم دالا في هذا الخبر وجب تركه
والمصير الى غيره واختلف في ذلك فقال اصحابنا هو ما دل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في الفوز فوجب الاقتصار
على ذلك لتعينه وكان الكلام فيما وراءه كالمجمل وقال اصحاب الشافعي نفي المساواة على العموم ما امكن فيما بقي محلا للعموم كالعام
الذي خص منه البعض الا ترى الى قوله تعالى الله خالق كل شيء فان ذاته وصفاته لم يدخل تحته بدلالة العقل وبقي
فيما وراءه على العموم والجواب ان هذا القياس فاسد لان العام الذي خص منه البعض يعتبر للعموم اولا ثم خص منه بعض
افراده بعارض لحقه فبقي فيما وراءه على العموم بخلاف ما نحن فيه فان محل الكلام لا يقبل العموم فلم يكن الوصف الجامع
موجودا وثمرة الخلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمي وان ديته ليس كدية المسلم وان استيلاء الكفار على مال المسلم
لا يكون سببا للملك كاستيلاء المسلم على مال الكافر فكان عدم المساواة في حق هذه الاحكام ممكنة فيجب العمل به وعندنا يقتل

المساواة مخصص بالفوز لقوله اصحاب الجنة هم الفائزون فلا يظهر في حق هذه الاحكام فان قيل فعلى هذا التقرير يجوز ان يكون
المثال مما تركت الحقيقة بدلالة سياق النظم فالجواب لا يجوز ان يكون مثالا لواحد منهما فان قيل هذه الاحكام
المذكور هل يظهر في قوله وما يستوي الاعمى والبصير اولا اجيب بان المراد بالاعمى والبصير ان كان الكافر والمؤمن كما ذكر
في التفسير ان الاعمى هو المشرك الذي لا يبصر الرشد والبصير هو المؤمن الذي يبصره يظهر والا فيكون المساواة في البصر
لا في البصيرة وكذلك ان كان قوله وما يستوي الاعمى والبصير كما في التشبيه فانه لا يوجب العموم لما قلنا ان المحل لا يقبل العموم
المغايرة من وجوه كثيرة ومثاله قول عائشة رضي الله عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا فان العموم غير ممكن
لعدم المغايرة من وجوه كثيرة فيحمل على الاثم لسعته دون القطع الا اذا كان المحل قابلا للعموم فيكون مفيدا له لوجود المقتضي
وانتفاء المانع كقول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا
عام عندنا لان المحل يحتمله لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم والمحل قابل له لان فيه حقن الدماء وصيانة
الاموال ولم يعترض مانع عن ذلك لعدم تمام ما يدل على المغايرة فيكون عاما واما في حديث عائشة رضي الله عنها فان الحكم
فيه اثبات الحد والمحل محل لدرئه لا لاثباته قال ومن هذا الباب قول النبي صلى الله عليه وسلم الى قوله والقرء وسائر الاسماء
المشتركة اقول اي ومما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله عم رفع عن امتي
الخطأ والنسيان فان حقيقة الاول لا يوجد عمل بلا نية وفيه نظر من وجهين احدهما ان كلمة انما ليست للحصر عند اصحابنا
فالاستدلال به غير مفيد الثاني انا نمنع بتقدير التسليم يقتضي حصر الاعمال على النيات اما ان يكون دالة على الكلية فليس فيها
ذلك وحقيقة الثاني ان لا يوجد خطأ ولا نسيان لاسناد الارتفاع الى المحلى بلام الجنس وقد تركت حقيقتهما لانا نجد
من انفسنا وجود العمل بلا نية والخطأ والنسيان واقعين فصار ذكر العمل والخطأ والنسيان مجازا عن حكمه وموجبه
بطريق اطلاق الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فكانه قال حكم الاعمال بالنيات
ورفع حكم الخطأ والنسيان وموجبه نوعان احدهما حكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال التي تفتقر الى النية وهي الطاعات
والمأثم في المحرمات وهي المعاصي وانما قال والمأثم ولم يقل والعقوبة لان المأثم لازم في الاتيان بالمعاصي دون العقاب
لجواز العفو عند اهل السنة والثاني حكم الدنيا وهو الحكم المشروع فيه اي في العمل من الجواز والفساد وغير ذلك وهما
حكمان مختلفان لان حكم الدنيا وهو الجواز والصحة يستلزم وجود ركنه وشرطه لا انتفائه بانتفائهما وحكم الآخرة وهو
الثواب والمأثم يستلزم صحة العزيمة واختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فان من توضأ بماء نجس وما يعلم حتى
ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يحرم في الحكم ووجب عليه الاعادة لفقد شرطه ووجوده لا يلزم الجواز واستحق الثواب
لصحة العزيمة وكذا المأثم والفساد مختلفان احدهما يتعلق بانتفاء صحة العزيمة والثاني بانتفاء ركنه او شرطه واذا صار
الحكمان مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا كالقرء والمولى وسائر الاسماء المشتركة فيسقط العمل به
حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فنزل تنصيص ما ولد فاحتجاج المقيم به علينا لا يكون صحيحا حتى يقوم الدليل على ان المراد الصحة
والفساد ولا يمكنه ذلك لان حكم الآخرة مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا مرادا لئلا يلزم عموم المشترك الذي سنا بطلانه
بل ولو سلم انه يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوي كالشيء فيتناولهما ولا الكلام باعتبار المعنى العام اذ يعتبر الحكم الا بالثابت
الثابت بالشيء وذلك عام كالثابت بالتكاليف والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع
لان الجواز والفساد وان كانا اثرين ثابتين بالاعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليس كذلك على المذهب الصحيح فان قيل
لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يبق لتخصيص الامة فائدة اذ عدم المواخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذة

منها لكان معنى الدعاء ربنا لا تؤاخذنا بالمواخذة فيهما وفساده ظاهر ومنه يظهر الجواب ان يكون المراد بالآية ترك المواخذة
في الدنيا وفيهما وهو عين النزاع ولعل الاولى ان يقال ان كون حكم الآخرة مرادا انما هو بالاجماع فالتمسك فيه تمسك في المسألة
وان يقال ان قوله عن امتي ان كان من الاعلام ما ذكروا فتقديره يدل على ما ذكرنا فان تقدم الجار والمجرور يفيد التخصيص فلولا
المواخذة مطلق لا قدمه من كان كبير البلاغة رتبة من اصحابه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه قال ومن الناس
من ظن ان التحريم الى قوله ما يتصل بها من النوع اقول ذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الكرخي والمعتزلة الى ان التحريم
المضاف الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وقوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها مجاز من قبيل ذكر المحل وارادة
الحال او بحذف المضاف وتركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المخبر عنه بالحرمة هو العين وهي لا تحتملها لان الحرمة من صفات
الفعل والعين ليست بفعل فيصير وصف العين مجازا وذهب قوم من القدرية كالبصري وابي هاشم الى انه مجمل والاضمار
الى تحريم وطي الامهات وشرب الخمر غير صحيح لان التحريم من باب التكليف وهو بمعنى القدرة ولا قدرة لنا على الاعيان
فلا يكون فيها التكليف واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع
الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار ضروري والضرورة تندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه وهو غير متعين لعدم دلالة
اللفظ عليه فكان مجملا وذهب الشيخ وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك حقيقة كالتحريم المضاف الى الفعل
وغلط الشيخ القائل بالمجاز وهذا غلط عظيم واستدل على ذلك بان التحريم اذا اضيف الى العين فان ذلك امارة لزومه
وتحققه ومعناه ان اضافة التحريم الى الاعيان دليل يدل على استعمال لفظ التحريم فيما وضع له واذا وجد الدليل على استعمال
اللفظ فيما وضع له كيف يصح الحكم بكونه مجازا وبيان ذلك ان لفظ التحريم موضوع لما هو غير مشروع واضافته الى العين
يدل على ان ذلك غير قابل لنقيض التحريم او ضده او ما يشبهه فيه واذا لم يكن قابلا لذلك يعني وجود التحريم فصار
اللفظ مستعملا فيما وضع له فلا يوصف بالمجاز لكن يصير حرمة الفعل الذي هو محل التحريم صفة له تابعة لان التحريم
نوعان نوع لما في نفي الفعل مع كون المحل قابلا له كاكل مال الغير ونوع تحريم المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك
الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نفيا والفعل يصير تابعا من هذا الوجه اي من جهة عدم المحل واذا كان
كذلك صار المحل مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ان المحل لم يبق صالحا للفعل اي لم يبق متصورا شرعا ولقائل
ان يقول فقد اعترفتم بالمجاز لان اقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم يدل على وصف الفعل به نوع من المجاز والجواب
ان غلط الغالط لعل منشأه هو هذا الوهم فان كلامنا في ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان مستعمل فيما وضع له وهو
صحيح لا مرية واما اقامة العين مقام الفعل لافادة تاكيد التحريم او لكون الفعل ممنوعا بخروج المحل عن صلاحيته
ذلك فهو شيء آخر غير ذلك وهذا اي اقامة العين مقام الفعل ليعلم ان المحل غير صالح له في غاية التحقيق اذ التصور
التحريم من جانب المحل لتوكيد النفي حتى يصير شيئا فاما ان يجعل مجازا ليصير ممنوعا باصله لنفي محله كاكل مال الغير
فغلط فاحش لافضائه الى ان لا يكون شرب الخمر ولا نكاح المحارم ممنوعا لعدم تصور منه لخروج المحل عن الصلاحية
على ان لفظ التحريم مستعمل في غير ما وضع له من كراهة او اباحة او غير ذلك فيكون مجازا قال صاحب الميزان المعول
انما انكروا حرمة الاعيان احترازا عن مذهب اهل السنة في خلق افعال العباد من الله تعالى لما ان بعضها
قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فانكروا قبحها فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي
قبح المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان والجواب عن قول من قال بالاجمال انه فاسد لانا نحمل ما نتبه مراده
فلا يرد ذكر بعض العبادة وكل من سمع قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم العقد فلا يكون مجملا به

ما في الباب انه لا يلزم منه ان حرمة الفعل باقامة المعين مقامه وذلك لا يستلزم كونه مجملا لان ذلك من الموضوعات العقلية
الظاهرة وانما احتص بتنبيه ذو والتحقيق والافكار الصحيحة قوله ومما يتصل بهذا القسم اى الحقيقة والمجاز حروف المعاني
فانها تسمى الحقيقة لاستعمالها فيما وضعت له والمجاز لاستعمالها في غير ما وضعت له وشطرا اى بعضا من مسايل الفقه
مبنى على هذه الجملة فاحتيج الى وضع باب لبيان ما يتصل بها من الحروف والمراد حروف المعاني اى معانيها لا حروف الهجا
او لهذا باب كثير الفوائد جمع الشيخ فيه نبذ من لطائف النحو ودقائق الفقه والحرف يطلق بالاشتراك على حروف التهجي
وهي التي يتركب منها الكلمة وعلى ما يبحث عنه اهل النحو وهو الذي عرف في علم النحو بما دل على معنى في غيره وسماه اهل الاصول
حروف المعاني واطلاق الحروف على ما ذكر في هذا الباب بطريق التغليب لان بعضها ذكر فيه اسما مثل اذا ومتى وقدم حروف
العطف على غيرها لكونها اكثر وقوعا والعطف في اللغة الثني والرد وفي عرفهم رد احد المفردين الى الاخر في الحكم او احدى
الجملتين الى الاخرى في الحصول في نفس الاشتراك في الحكم او الحصول مع الاختصار في اصل هذا القسم يعني حروف العطف
الواو لانها تدل على مجرد الاشتراك وغيرها يدل على الاشتراك مع قيد وهي عندنا لمطلق العطف اى الجمع من غير تعرض لمقارنة او ترتيب
كما زعمه بعض اصحابنا بناء على قولهما ولا ترتيب كما زعمه بعض على اصل ابي حنيفة وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي وعلى هذا
اى على انها لمطلق العطف عند ائمة اللغة والنحو وقال بعض اصحاب الشافعي ان الواو توجب الترتيب وقد نقل ذلك عن
عن الشافعي حتى قال الواو في اية الوضوء في قول الله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية ان الواو توجب الترتيب ونقل ذلك عن الفراء
الفرا واحتجوا على ذلك بان الصحابة بدا بالصفا في السعي وقال ابدوا بما بدا الله تعالى به يريد قوله تعالى ان الصفا والمروة
فقد فهم صلى الله عليه وسلم وجوب الترتيب وانه كان اعلم بلسان العرب ونص على الترتيب بالقول وذلك دليل على انها
للترتيب ولوجوب الترتيب بين الركوع والسجود فانه ما وجب الا بقوله اركعوا واسجدوا قال الشيخ وهذا اى موجب
الواو حكم لا يعرف الا بالاستقراء لكلام العرب وبالتامل في موضوع كلامهم اى في قوانينه كالحكم الشرعي فانه لا يعرف
الا من قبل سماع الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع وكلاهما اى الاستقراء والتامل في موضوع كلامهم حجة
على من قال بالترتيب ودليل لنا فانا من كونها لمطلق الجمع اما العرب يقولون جاءني زيد وعمرو ويفهم منه اجتماعهما في المجي
من غير تعرض للقران والترتيب في المجي وقد نقل ذلك عن ائمة اللغة وعن سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا والنقل
عن ائمة اللغة حجة في اللغويات ولان الفا تصلح بالجزاء والواو لا تصلح في الجزاء بالاجماع ولو كان الواو تفيد
الترتيب لصلح للجزاء كالفاء لكن اللازم باطل لما مر انفا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفا انما اختص بالجزاء
لترتيب الجزاء على الشرط وفي كلام الشيخ تسامح ان حمل على حقيقته لانه على تقدير ثبوت ان الواو لمطلق الجمع فلا يشكل ان الترتيب
من محتملاته احتمال كل مطلق مقيداته لكنه يحمل قوله احتمل على كان لان كون كل ماهية محتمل من محتملاتها وقد سلمت
الواو للجمع في قول الناس جاء الزيدون واصله زيد وزيد وزيد وهذا لانهم اذا ارادوا الاشتراك المفردات
في حكم فلا يخلو اما ان يكون مجموعها لفظا او مختلفها فان كانت الا وفي كان الاختصار مع توحيد دانهم ممكن فجمعوها
واكتفوا بها عن حروف العطف وان كانت الثانية فالاختصار مع ترتيب ذا انهم غير ممكن فاجروها على ما عليه
من تكرار حرف العطف كذا في بعض الشروح وفيه نظر لجواز ان يكون بين الواو وغيرها او العطف وكلامنا فيها وقالوا
لا تاكل السمك وتشرب اللبن والمعنى على ان معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود قال عبد
القاهر النصب في قولهم وتشرب اللبن باضمار ان لانهم لو وصلوا معنى الواو في اعرابها قبلها لاشتمل النهي على كل
واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك لان المقصود النهي عن الجمع بينهما فوجب اضمار ان ليصير قوله لا تاكل السمك وتشرب

اللبن

اللبن مثل لا يكن منك اكل سمك وشرب لبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهي عن الجمع بينهما ولو استعمل الفا مكان الواو
لبطل المراد لان الغرض هنا النهي عن الجمع بينهما مطلقا والفا يدل على ان الكلام على الاول وبطلان المراد بالكلية ثم كذلك
ثم كذلك ومثله اى ومثل لا تاكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت
عظيم اى لا يكن منك نهي عن خلق واتيان مثله اى لا تجمع بينهما وفيه نظر لجواز ان هو يقول هذا لنسبته او العطف
لان العطوف لا يعلمه المعطوف عليه في الاعراب او نقول هذه الدلالة انما حصلت باعتبار خصوصية هذا التركيب
بجواز ان يكون استدلال الشيخ بان الواو والالف لا يكون من نفس الكلمة اسما كانت كالزيدون او حرفا كما ذكرنا في هذه
الصورة يدل على الجمع لا باعتباره وان كانت في جميع مواردها على ما نحن فيه كذلك يكون فيما نحن فيه ايضا وحينئذ يسقط
السوال والحمل على هذا اولى لان الخصم لا ينكر استعمال الواو لمطلق الجمع مجازا فله ان يقول انها فيما ذكرتم لمطلق الجمع
بطريق المجاز لا فيه حقيقة خصوصية التركيب ذلك كما في اختصم زيد وعمرو واشترك بكر وخالد فدل ان الترتيب لا مدخل
له في مثل ذلك كما اذا دلت على ما ذكرنا كان علامة استعمال انها للجمع ودعوى المجاز في ذلك مستبعدة ومما احتج به الواو
قول الله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا
الباب سجدا والقصة واحدة امرا وما مورا وزمانا يعني ائمة التفسير فلو كانت للترتيب لتناقضا واللازم باطل
فالملزوم مثله وقال فيهذا الشان الوضع الى قوله مقارنة او ترتيب اقول هذا الذي ذكرنا الى ههنا انما هو لبيان الوضع
واما الثاني فهو التامل في موضوع كلام العرب فلان لكلام العرب اسما وفعلا افعالا وحروفا لان الكلمة اما ان تدل
على معنى في نفسها او لا الثاني الحرف والاول اما ان يقترن باحد الازمنة الثلاثة او لا الثاني الاسم وهذه قسمة حاصرة لا محالة
والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص ينفرد به وليس شي من ساير اقسامه غير موضوع لمعنى ينفرد به
وليس شي من ساير اقسامه غير موضوع لمعنى ينفرد وليس شي من ساير اقسامه على غير الاصل اما الاول فلان الاشتراك
انما يثبت بعلة من الواضع ان كانت لو وضعه او عن زيادة حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت توقيفية
ليستبين درجة العالم الذي يسعى في المراد من الكلام بعونه القرائن بالتامل وكذلك التكرار اى الترادف انما يثبت بعارض
كالاول وليسنا معنى بعض الحكمة لا لعلة في عبارة الشيخ تسامح لانه قال الاصل ان يكون موضوعا لمعنى خاص ينفرد
به وذكر بعضهم ان لا يكون شي من الاقسام موضوعا لمعنى عام وهو باطل لان المراد بالخصوص ما كان مقابلا للاشتراك
والترادف لا ما كان مقابلا للعموم بهذا معلوم بسياق كلامه واما الثانية فلانا قد وجدنا حروف العطف
وغيرها كالاسماء والافعال موضوعة لمعاني ينفرد بكل قسم بمعناه فالفا للترتيب ومع للقران وثم للتراخي في
وضرب للفعل الماضي وزيد لشخص معين فلو كانت الواو للترتيب لتكررت الدلالة وخرجت عن الاصل لان الفا وضعها
لمطلق الترتيب والفا للترتيب مع الاصل وثم للترتيب مع التراخي لان الموضوع لذلك كله بعد فكان التكرار لازما
لا محالة قوله لكن لما كان الواو يستعمل ما كان من حيث اللغة الى ابيت للترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب العطف كان ذلك
اى كونها اصلا دالا على انها لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشي ثم استنبط الفروع المسايل
الفقهية من المقيدات فان المطلق يحتمل كل مقيد من مقيداته فلو وقعت دالة على ترتيب او مقارنة في تركيب من التراكيب
فذلك لا يكون باعتبار الحقيقة وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق كالانسان مثلا فانه اسم لماهيته ثم وضعت لانواعها
اسما على الخصوص كالرجل والمراة وغير ذلك وليس المراد بالجنس والنوع ما هو المصطلح عند اهل المعقول بل ما دل
على ماهية كلية وصارت الواو وفي قلنا من معناه نظير اسم الرقبة في كونها مطلق الحموم له في الخارج الا في ضمن

الافراد وغير عام كما زعم الشافعي ولا مجمل كما زعمه بعض الكل لان المراد به غير معلوم وقوله منه بعضها
فلذلك يتعدد الوجه في كفارة اليمين بالاعتاق فانه فكل لانه اسم جنس وهو معلوم عند اهل اللغة والشرع ولهذا
اي ولكونها للجمع المطلق قلنا ان حكم النص في آية الوضوء يحصل بغسل بعض الاعضاء المغسولة ومسح بعض بعضها
من غير ترتيب ولا مقارنة كما ذهب اليه مالك فانه يقول بالولاء وهو لا يكون الا بالقران وفيه نظر لان الترتيب غسل
الاعضاء الوضوء غير مقصود لانه لا يبدأ بغسل عضو الا بعد غسل عضو وذلك لا يسمى قرانا وان كان يسمى ولاء او ترتيبا
كما قال الشافعي والجواب عما احتج بان قوله ان الصفا والمروة لسان النبي من شعائر وبهذا لا يوجب الترتيب لتركه
وصح بفعله صلى الله عليه وسلم او بقوله ونحن لا ننكر ذلك وبعد ذلك على ما يجيء وكذلك قوله تعالى واركعوا واسجدوا
لا يفيد الترتيب بل الترتيب باعتبار الركوع وسيلة الى السجود حتى ان من لعجزه عن السجود سقط عنه الركوع ولا يجوز
الا صح على الوسيلة وبقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي قال وقد ظن بعض اصحابنا انها في قوله بالواو وكلمة
اي وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة لانه لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
تعلقت بالشرط ونزلت جميعا عند علمائنا الثلاثة ولم يكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثاني لعدم المحل قال الشيخ وليس
كذلك ويجيء بيانه وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامراته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت ثلثا عندهما ولو لم يكن للمقارنة عندهما
لما كان كذلك وانها عند ابي حنيفة رحمه الله تطلق واحدة ولو لم يكن للترتيب لوقع الثلث عند وجود الشرط قال الشيخ وليس
كذلك اذ لا يلزم من وجود المقارنة في صورة كونها موضوعة لها لجواز ان يكون بناء على امر آخر غير الواو وكذا الترتيب
بل اختلافهم في المسئلة راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يوجب اتصال الاول بالشرط على التمام والصحيح ان الثاني والثالث
ما يوجبهم لان الواو يوجب المقارنة او الترتيب وبعد التعليق اعادة لو نجز الطلاق فقال انت طالق وطالق وطالق
وقع واحدة ولغا الباقي ولو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تعلق الكل ونزل الجميع
فعلم ان اختلافهم في المسئلة بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين فقال ابو حنيفة موجب الافتراق
اي الانفصال في التعلق بالشرط فيلزم التعاقب في الوقوع لان الكل اتصل بالشرط بواسطة الاولى لانها ناقصة فيتوقف
على الاولى فتعلق بعد تعلق الاولى والثالث بواسطتين لانه يتوقف على الثاني بعد تمامه بالاول فكان تعلقه بعد
تعلق الثاني وتعلق الثاني بعد تعلق الاولى ولما تعلق بالشرط على وجه فانه ينزل على ذلك الوجه كالجوهر اذا انتظم في سلك
وعقد راسه سقط عند حله لا محالة على الترتيب الذي نظم واذا ثبت هذا الاصل فلا نعتبر بالواو ولانه لا يتعرض للقران
وفاقا لا بوجه الاجتماع والاتحاد لان الثانية جملة ناقصة وكل جملة ناقصة تشارك الكاملة فيما تمت به فشاركت هذه
الجملة الثانية الجملة الاولى في الشرط فصار الشرط شرطا للثانية بعينه كاملة فكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق
الاولى به بعينه بواسطة وترتيب فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لو لم يكن معنى الاخرى ما يوجبه
فان الواو لا يوجبه فصار ذلك كتكرار الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
وكتقديم الجزاء مثل قوله انت طالق وطالق ان دخلت الدار قوله وهو في الحال تكلم بالطلاق جواب عن قولهما
ان الكل تعلق بواسطة ومعناه انا سلمنا ان الكل تعلق بواسطة وتعليقه في الحال انما هو تكلم بالطلاق وليس بطلاق
فصح التحصيل اي تحصيل معنى كونه بالواسطة والترتيب في التكلم بان يجعل الكل مرتبا على الاول في التكلم لا في صيرورته
طلاقا اذا حصل التعليق بشروط تحللها ازمنة مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد زمان يقول

ان

ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع واذا ثبت ان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير
بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا يوجبه فلا تترك القيد اي موجب الكلام الذي يعتبر الاتباع بالمطلق الذي
هو الواو وقال القاضي الامام ابو زيد هذه المسئلة مشكلة فانا نعتبر الطلاق المعلق المحلوف علق بحلف واحد او
التعليق بشرط واحد الوقوع على التعاقب فيجعله كما قال ابو حنيفة ولكن الشبهة في المثل على وجهين احدهما ان الترتيب
انما يثبت بكلامه فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نمنع التعاقب في ازمنة التعليق ولكن لا يوجب التعاقب
في الوقوع حين وجود الشرط كما لو كرر الشرط وان الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب بعد وجوده في زمن الوقوع كثم او ترتيب
الواقع ان يتعلق بجملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بعد واحدة والثاني ان المعلق ليس بطلاق
في الحال بل كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا في الحال لا يعمل ومن الترتيب ان الوصف
لا يسبق الموصوف فلما ثبت العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيها ما يوجب تفرقة ازمنة الوقوع فاما الواو فلا يوجب
ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فلغوا اعتبار تفريقها في حق الواقع ذكرها متن الشيخين
في الاسرار ولم يجب ميلا الى قولهما وتابعه الشيخ حيث اورد قولهما آخرا وذكر جوابا عن كلام ابي حسيم ويمكن
ان يجاب عن الاول بان قوله الترتيب انما يثبت بكلامه فكان التعاقب ان اراد في ازمنة التعليق مسلم قوله ولكن لا يوجب التعاقب
في الوقوع قلنا ممنوع فان موجب هذا الكلام التعاقب في الحالين اما في الاول فبالاتفاق واما في الثانية فلان الوقوع
فيها هو الاول لا محالة والعكس على تكرار الشرط فلظهور الفرق بينهما كالمسئلة الثانية هنا كذا وعن الثاني بان قوله
المعلق ليس بطلاق في الحال انما قوله فكانت العبرة بحالة الوقوع مسلم قوله ولم يوجد فيها ما يوجب تفرقة ازمنة
الوقوع ممنوع لما بينا في الاول قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة هو اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان المعلق
يصير طلاقا عند وجود الشرط وليست من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند حصول الشرط وقوعا
لنا الوقوع على هذا التكلم قوله واذا اعترضت الاخرة يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى للمقارنة
على المقارنة عند علمائنا ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة بيان الفرق بينهما اذا تأخرت الاخرة توجب الكلام
الافتراق فلا نعتبر بالواو واذا اعترضت فوجب الاجتماع لما سنذكر ان اول الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره
ما يغير اوله واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة فلا يتمسك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تتعرض لعين والله الهادي
قال رحمه الله وقد قال اصحابنا ان قوله من باب القران ايضا اي قوله هذه اربع مسائل يرد نقضا على هذا الاصل انها ن
منها تدل على انها للترتيب واخريان تدلان على انها للقران ذكرها الشيخ ههنا مع جوابها اما الاولى فعن قال اصحابنا
فيمن قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق انها تبين بواحدة وهذه تدل على انها للترتيب
عند علمائنا الثلاثة والا لوقعها الثلث كما ذهب اليه مالك في القديم وقال مالك واحمد بن حنبل والليث بن سعد
وربيعة وابن ابي ليلى فانه عندهم يطلق ثلاثا لان الواو للمقارنة ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار
كما لو قال انت طالق ثلاثا واما الثانية فذكر في النكاح من الجامع فيمن زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما هما
وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة لان حال
العقد والاصل الاجازة فان اجازتهما واجاز احدهما بعد ولو اعتقهما بكلمتين منفصلتين بان قال اعتقت
هذه وسكت ثم اعتق الثانية بطل نكاح الثانية ولو قال هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية كما في المنفصلتين
ويبقى نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج في السيلين ولو لم يفد الواو الترتيب لما كان المذكور بالواو

كالمذكور بكلمتين منفصلتين فصل صدر بغير اذن الزوج الفاتى ولهذا لم يذكره شمس الائمة فى اصوله ولا فى جامعه
لانه ح بهذا الحكم الذي ذكره لا يحتاج اليه وقيل انما ذكره الشيخ متابعة لقاضي خان فانه ذكره في جامعه كذلك وانما اثبته
في ذكره في باب النكاح من الجامع فيمن زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا لانه يلزم
الجمع بين الاختين نكاحا وان اجازهما متفرقا بطل الثاني لان الاول قد صح في وقت لا مزاحم له وان قال اجزت نكاح هذه
وهذه بطلا لانه قال اجزتهما وهذا بعد المفارقة وقيد بقوله في عقدين احترازا عما لو زوجهما في عقد واحد حيث لا ينفذ
بحال وقيل لا حاجة لنا الى التقييد به مما نحن بصدده لكن ذكره الشيخ اتباعا لوضع الجامع الكبير واما الرابعة فما قال في كتاب
الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لا وارث له غيره فقال الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا
وهذا فان اقر له في كلام متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذكريان فقال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال
لآخر اعتق ابي هذا وسكت ثم قال لآخر كذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لنا اما عتق الاول فلانه لما اقر بعتق
الاول بعد اقراره بالثلث لم يعتق من غير سعاية ثم لم يتغير بما حصل بعده لانه بيان تغيير وشرطه الوصل فاذا اقر بالثاني
فقد زعم ان الثلث بينه وبين الاول نصفان الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني واذا اقر بالثالث
فقد زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين وصدق في اثبات حق الثالث فيعتق ثلثه وقيد بالتساوي
القيمة ليكون لكل واحد منهم ثلث المال وهذا الذي ذكره في هذه المسئلة في صورة اتصال الاقرار من باب المفارقة بطائفة
كما لو اعتقهم والذي دل اصل له اما في المسئلة الاولى الا قوله فكذلك وقف صدره على آخره اول اما الجواب عن المسئلة الاولى
الا قوله فكذلك توقف ملك ابن الاب حصلها للقرآن واوقع الثلث وليس كذلك لما قلنا ان العتق لم يعط
موضع محل الواو عليه تكرار وهو خلاف ما عليه اهل اللغة وان الواو للعطف المطلق ولذلك لم يقع الثاني لان الاول
وقع قبل التكلم بالثاني وكل طلاق وقع قبل التكلم بالثاني في غير المدخول بها تفوت به المحل فالاول يفوت به المحل فيها اما الاول
فلان توقف الاول على الثاني يكون لاحد امرين اما اللفظ بدلالة المقارنة نصا واما لوجود مغير في آخر الكلام كالشرط
والاستثناء ولم يوجد شيء من ذلك اما الاول فلان الفرض ان الواو لا تدل على المقارنة نصا ولا شرط في الكلام ولا استثناء
واما الثانية فلان وقوع طلاق قبل ان يتكلم بالثانية لما ثبت الا عند فقطت ولانه لفوات محل التصرف لا لخلل في العبارة
فانه لا فساد فيها اذ العطف صحيح ووقوع الثاني ليس لكن من شرطه قيام المحل وقد فات ثم على قول ابي يوسف لم يقع
الاول حتى الفراغ من التكلم بالثانية وعلى قول محمد عند الفراغ من الكلام ان يلحق بكلامه ما يغير اوله قال شمس الائمة
وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني
وعلى قول محمد عند الفراغ من الكلام لجواز ان يلحق بكلامه لوقعا جميعا لوجود المحل في صحة التكلم قوله وكذلك في مسئلة
النكاح للاختين يعني كما ان عدم وقوع الثانية والثالثة في المسئلة المذكورة لفوات المحل لا لان الواو للترتيب
كذلك قلنا في مسئلة النكاح الاختين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا مقتضيا للترتيب وذلك لان عتق الاولى
بطل محلية الوقف في حق الثانية يعني بعدما اعتق الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف وكذا ما ابطل
محلية الوقف في حق الثانية بطلان النكاح الثاني قبل التكلم بعتقها فعتق الاولى بطل به النكاح الثاني قبل التكلم
بعتقها فعتق الاولى بطل به النكاح الثاني قبل التكلم بعتقها اما الاولى فلانه لا مدخل الامة في مقابلة الحرة يعني
ان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا موقوفا فا
اونا فذا بطل نكاح الامة اصلا لان التوقف بعتقها هذا النكاح والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة

فكذا حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة فبطل واما الثانية فلان صحة النكاح الثاني تعتمد المحل وهي لم تبق
محلا في حكم التوقف فلم يصح التدارك بوجود ذلك باعتاقها وقيد بقوله في حكم التوقف لان بطلان المحلية انما هو في حق
التوقف لا غير حتى لو تزوجها من بعد جاز لانها صارت حرة ولان الواو لا تتعرض للمقارنة لتجعلها كلاما واحدا
بمنزلة قوله اعتقتهما وكذلك ليس في آخره ما يغير اوله قوله فاما في نكاح الاختين يعني ان بطلان نكاحهما جميعا ليس
لاقتضاء واو العطف بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره وكل ما توقف اوله على آخره لا حكم له قبل وجود آخره فصدر
الكلام وهو اجازة نكاح الاولى لا حكم له قبل وجود آخره وهو اجازة نكاح الثانية وذلك يستلزم الجمع بين الاختين
نكاحا فكانا باطلا اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان صدر الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل بآخره سلب
عنه الجواز لكونه جمعا بين الاختين فصار آخره في حق الاول بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل انت طالق
ان شاء الله في كونهما مغيرين يتوقف الاول على الثاني فصار كالجمع بكلمة واحدة وهو غير جائز فان قيل اذا اجاز نكاحهما
متفرقا لا يبطل الثاني اجازة النكاح الثانية ابطال الاول مع ان الامر الذي ذكرتم موجود اجاب الشيخ بان صدر الكلام توقف
على آخره عند المغير بشرط الوصل على ما سنبين في باب بيان التغيير ان شاء الله وههنا ليس بمغير صدر الكلام بالآخر
ما لو وجد في قول الرجل انت طالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لم يتغير بالآخر لانه ثبت حرمته علىه اجيب
بان ذلك ليس بتغيير بل هو تقرير لاول كلامه في رفع القيد وكذلك في مسئلة نكاح الاختين لا تغير صدر الكلام ما آخره
لان عتق الثانية ان انضم الى الاولى لم يغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد وعن الدخول الى العدم ومعناه ان المغير
في آخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل اصل الكلام ولكن يؤخره الى زمان وجود الشرط او في الاصل
كما لو قال وانت حرة ان شاء الله فالشيخ يعرض لهما فقال اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغيير
من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالعدم وذكر بعض مشايخنا ان اطلاق الجواب في المسئلتين كاطلاق الوضع
فانه قال في مسئلة الامة هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة فاذا اعتقها على الاولى لم يوجب شركتها فلا يتوقف
اول الكلام على آخره وقال في مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى
حتى لو صح لو قال واجزت نكاح هذه كحكم النكاح الثانية باطلا ولو قال في المسئلة الاولى وهذه حرة وهذه لم يبطل
نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة والاصح ان بينهما فرقا وان كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين وهو
ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وكذلك في مسئلة الاقرار صدر الكلام تغير بآخره كما في مسئلة الاختين الا ترى
ان موجب صدره عتقه بلا سعاية فاذا انضم الآخر الى الاول تغير الصدر عن عتق لا رق عند ابي حنيفة لانه
لان المستسعى كالمكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما حر يتغير عنده من تغيره ان تراه اما شعر بين
السعاية فكذلك توقف صدره على آخره وقال بعض اصحابنا يعتق من كل ثلثه لانه جمع بحرف الجمع وهو الواو والجمع
بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كانه قال اعتقهم والذي قال شمس الائمة في جامعه وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف
المطلق ولا قران فيه ولا ترتيب قال ولهذا احتمل ان قول محمد في الكتاب الا قوله في باب البيان كالاشياء التي
اقر انها ولان الواو لمطلق العطف علا به قول محمد في الجامع الصغير وتروى من عن عينه من الرجال والنساء
والحفظة لا يوجب ترتيبا فلا يكون دليلا على تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة ولهذا ظهر فساد قول من قال
ان ذلك مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية الا ترى انه قال في المبسوط وتروى من عن عينه من الحفظة
والرجال فعلم ان المراد به مطلق العطف لا الترتيب وموضع هذه المسئلة غير آخر ولا بد له فيه كلام قوله وكذلك

قوله تعالى ان الصفا والمروة جواب عن متمسك اصل الخصم يعني كما ان قول محمد بهما لا يفيد الترتيب لكونه مذكورا بالواو
وهي لا تفيده فكذلك في قوله ان الصفا والمروة الا ترى ان الآية سيقت لاثبات انهما من الشعاير ولا تصور الترتيب
في ذلك والسعي انما ثبت بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما فان قيل السعي واجب ولفظ لا جناح مستعمل للاباحة فكيف
يكون ثبوت السعي به ولهذا قال عطا ومجاهد السعي ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا اجيب بان لفظ لا جناح لدفع تحرج
الناس فانهم كانوا يتحرجون بالطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما يقال لهما اساف ونايلة في الجاهلية وهم يعبدونهما
فبعد الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح ثم ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله
تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا فظهر ان الواو لا يوجب ترتيبا غير ان السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيب لان الابتداء
لا بد وان يكون من احدهما والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا في بلاغة الكلام ولهذا استدل ابو بكر رضي الله عنه
في تفضيل المهاجرين وتعيين الامام منهم بقوله تعالى من المهاجرين والانصار ومثل ذلك يصلح للترجيح فلذا رجح
النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ابدوا بما بدأ الله به فصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بالنص الآية وبهذا كما قال
اصحابنا في اوصى بالقرب والنوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان في البداية بالذكر نوع الاهتمام فصلح للترجيح وقيد
بقوله النوافل لانه اذا اوصى بالفرايض والنوافل قدم الفرايض سواء قدم او اخر قوله واما قول الرجل جواب
نقض اجمالي تقريره لو كان الواو لمطلق العطف لما افاد زيادة على ذلك واللازم باطل فالملزوم مثلها اما بطلان
اللازم فلكونه متحققا في قول الرجل لفلان علي مائة درهم فانه جعل بيانا للمعطوف عليه واما بيان الملازمة فلانه لو جاز
ذلك لما كان في افادة المقارنة او الترتيب لئلا يفضي الى التحكم وحيث جعل مفسرا لمائة درهم يبقى ان يجعل مفسرا
في مائة ومائة وشاة ومائة وثوب وتقرير الجواب ان حكم هذا ليس مبنيا على حكم العطف بل على اصل آخر نذكره في باب
البيان ان شاء الله تعالى قال وقد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها الى قوله والراسخون في العلم اقول اعلم ان الجملة
اذا عطفت على جملة اخرى بالواو فلا يخلو اما ان يكون الجملة المعطوفة تامة او لا فان كانت تامة لم يشارك
الاولى في الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلثا وهذه طالق فان المرأة الثانية لا تطلق الا واحدة لان الشركة
انما هي لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام تاما مفيدا بنفسه
لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة ومن هذا يسمى بعضهم واو الابتداء وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستيناف
قال الشيخ وهذا فصل من الكلام بل للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر لثبت لمجرد العطف بل لافتقار الكلام
الثاني ذا كان ناقصا ولم يوجد وان كانت ناقصة فان حصل شاركها الاولى فيما تم به الاولى بعينه كما في قول
الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية لكونها ناقصة مفتقرة الى ما تتم به وذلك
الذي لا يكون غير ما تم به الاولى لعدم ما يدل عليه وما تم به الاولى لا يخلو اما ان يكون بعينه او تقدير معاد امره
اخرى لا سبيل الى الثاني لانه انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك مثل قولك جاءني زيد وعمرو فانه تقدير جاءني
معاد امره اخرى لاستحالة قصور الاشتراك في محل واحد لان العرض الواحد لا يمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم يمتنع
الشركة فيما تم به الاولى فلا تقدير معادا لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هاهنا
لانها ارتفعت بالاولى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى فلا يصار الا اليه وهو التقدير فتعلق الثانية بعين
الشرط الذي تم به الاولى ولا يعتبر الاستبداد به كانه اعاده فصار كما يعتبر استبداد الجملة الناقصة بخبر آخر ضرورة
والاول وهو اشتراك الجملة الناقصة في خبر الاولى من غير استبداد اصل يصار اليه لا عن ضرورة وفايدته تظهر

فيمن قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فانه يمين واحدة يقع
لا يقع الا واحدة ولو كان كاملا لوقعت طلقتان وكذا لو قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية تلك الطلقة الاولى حتى لو دخلتهما لا يطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة طلقت
طلقتين ولا يلزم قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في الاول بل صار كالمعاد حتى طلقت الثانية
ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة منهما ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لعلان علي الف ولفلان
كما لا الف منقسما عليهما ذكره في الجامع الكبير لان اثبات الشركة متعذر هنا لان في تنصيف الروع على الثلث اثباتا
الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وبالانقسام لا يحصل ذلك فجعل كاملا وضرورة اثبات الشركة في الحرمة الغليظة
قوله ومن عطف الجملة اي الجملة التامة الذي لا يوجب الاشتراك في الخبر قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في قضية
القذف يعني قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فانه جملة تامة لجزائها وحكاية عن حالهم لانهم فسقوا فاستحقوا
فيسقط عن الاول ولا يصلح جزاء القذف لان الاثم يخاطب بجوابه واقامة الحد مما يخاطب الائمة بها فاذا كان كذلك
كان الاستثناء الاحق مختصا به غير راجع الى ما تقدم فيتعلق الحد في قذف بعد التوبة غير مقبول الشهادة كما
قبلها ومثله قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح الله جملة تامة وانما يظهر التمثيل في حالة الوقف
حيث توقف عليه بالواو ولو كان تاما وما لوقف عليه يغير واو وسقوط الواو في الخط ليس للجزم بل للالتقاء الساكنين
في اللفظ واسقاطها في الخط اتباعا للفظ كما في قوله تعالى سندع الزبانية مع انها ثابتة في بعض المصاحف كذا
في الكشاف او اتباعا لخط المصحف فعلم انه غير داخل في الشرط الاول بل هو استيناف كلام لانه لو دخل لكان معدوما
قبل وجود الشرط وقد عدمه حتم قلب النبي صلى الله عليه وسلم ومحو الباطل اندرطا بدليل قوله ويحق الحق ويبطل الباطل
فكان معناه يذهب الله الباطل ويزيله واختلف في الختم فقيل هو الصبر اي ان شاء الله يختم على قلبك بالصبر حتى لا تجد
مشقة استهزائهم وتكذيبهم وقيل هو الانسا اي ان شاء الله ينسيك ما او حي اليك فلم تبلغه اليهم فلا يستهزءون
ولا يكذبون وقيل هو عدم الفهم اي يختم على قلبك بعدم الفهم فلا تميز الحق من الباطل كما فعل بهم ولكن لكونه فيذكر
احسانه اليه ويمح الله الباطل بالحجج يعرف كل واحد الحق من الباطل ويحق الحق اي يحجه ومثله قوله والراسخون
في العلم فانه من قبيل عطف الجملة التامة الذي لا يوجب الاشتراك على تقدير الوقف على قوله الا الله فانه على تقدير الوصل
يكون احد محلي الاستثناء كما مر بيانه قال وقد يستعار الواو للحال الى قوله والحال مجمل الحال الى تمام الاصل
ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالا لاستغنائها بالاولى معنى والتعليق المعنوي يغني عن الربط اللفظي كما في جاء زيد راكبا
لكن لكونها مستقلة تفاديها بمعنى محزونة بالجملة الاولى الى ان اذا كانت موكدة وعن معطوفها جامعة بينهما كلمة نحو
جاء زيد وعاد الحاسب بين يديه بسبب القدرة ان يدخلها واو يليه بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو
لان الحال مع ذا الحال وهذا معنى بينا مناسب معنى الواو ولان الاطلاق تحتمله معنى لما كانت الواو لمطلق الجمع كان ايضا
الذي بين الحال وذي الحال محتملا له لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج قال الله تعالى
حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها اي وابوابها مفتوحة قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها واما ابواب الجنة
ففتحها مقدم لان تقدم فتح ابواب الجنة التي هي دار الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتاخير باب العذاب
الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلهذا جيء بالواو والترك واختلف مشايخ اصحابنا رحمهم الله على هذا الاصل
اعلم ان كون الواو للعطف تارة وللحال اخرى على اربعة اقسام قسم منها يكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير وقسم

يحمل الامرين بالاتفاق وقسم منها يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم منها مختلف فيه عند ابي حنيفة ليست فيه للحال و عندهما
للحال اما الاول فنحو قولك اد الي الفا وانت حر فانه لا يعتق ما لم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق
الجملتين خبرا وطلبا وقد عدم ههنا لان الجملة الاولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف فيحمل الواو للحال احترازا عن الالغاء
واذا جعلت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء كتعليق الطلاق بالركوب كتعليقه
بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا تقرير عامة
الكتب وفيه بحث من وجهين الاول ان قولهم للاحوال شروط ليس بجيد لان الحال في المعنى صفة لذي الحال والصفة
المعتبرة ليست بمعنى الشرط عندنا كما سيجيء فكيف ما ليس بصريح فيها الثاني ان سلمنا ان الاحوال شروط وليس مقتضى الكلام حينئذ شرطية
الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق واجيب عن الاول بان ذلك من المسلمات عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين
ما هو صفة وبين ما هو في معناها عرفا فلا تناقض بين القولين وعن الثاني بوجوه اربعة الاول انه من باب القلب
القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض وهذا فن لا يشتمل عليه الا المهرة المعنيون بالنحو والموحدون له شيوع
في الشعر وغيره كقوله تعالى ثم دنى فتدلى اي تدلى فدنى وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا
بياتا اي جاءها باسنا فاهلكناها وبلين ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اي لون سمائه
لعبرتها لون ارضه فيكون المعنى كن حرا واد الي الفا وفيه نظر لان التمسك به في المقام الاستدلالي سخيف والثاني
من الخطابة الثاني ان قوله وانت حر ليس من الاحوال المقارنة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة
الدخول لانه من الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية
في حالة الاداء اي متعلق الحرية بالاداء وهو ضعيف لانه قليل والمقام الرابع على ان قوله لان غرض المتكلم عدم وقوع
الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها الثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة
مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه وصار معناه اد الي الفا تصير حرا فكانت الحرية متعلقة بالاداء
وفيه نظر لعدم اطراده ومقصود المتكلم ليس يثبت لانه مدعى الرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله
اد الي الفا فبانضمامه اليه يتأخر العتق كما يتأخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من هذا الوجه وفيه نظر لان التأخير
بالانضمام عين النزاع وذكر في بعض الشروح لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فتعلقت بالاداء لان الصفة
لا تسبق الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدي لا حال الاداء والاولى ان يقال الحال معتبرة للعامل بلا خلاف كما في قولنا
جاء زيد راكبا فان المجيء معتبر بالركوب فكذا الاداء يكون معتبرا بالحرية ومعنى تقييده والتقييد جميعا بالمطلق فلا
تتحقق سبق الاداء تقييدا بالحرية وكذا اذا قال للحربي انزل وانت امن لم يامن حتى ينزل فيكون الواو للحال والثاني
كقول من قال لامرأته انت طالق وانت مريضة وانت طالق وانت تصلين او انت مصلية فانهم قالوا انه
لعطف الجملة يقع الطلاق في الحال لان كل واحدة من الجملتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف
و[illegible] لا يتعلق الطلاق بالصلاة والمرض لكن يجوز ان يكون الواو للحال لان الصلاة يصلح ان يكون شرطا للطلاق
فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال صلاتك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر
وفيه كغيره [illegible] والثالث مثل قول الرجل لاخر خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البز فانهم قالوا ان هذه الواو
لعطف الجملة ولا يحمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطا بل يصير
مشورة والمضاربة تقع عامة والبز متاع البيت من الثياب خاصة وقال محمد في السير البز عند اهل الكوفة

ثياب

ثياب الكتان والقطن لا الصوف والخز والرابع مثل قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف درهم فان العلماء اختلفوا
فيه فحمله ابو يوسف ومحمد رحمهما الله على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الالف وحمله ابو حنيفة على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها
لم يجب شيء لابي يوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار للباء الملصقة في باب القسم على ما يجيء ان شاء الله
تعالى فيحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة من جانبها معاوضة ولهذا صح رجوعها
قبل قبول الزوج وهو نظير قول الرجل لاخر احمل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم اي بدرهم وهذا لان الحقيقة وهو العطف
قد تعذرت لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا ولم يجز صالحا وهو ان يكون بمعنى الباء فصار اليه احترازا عن الالغاء والثاني
ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تعرف العوض من الجانبين فيحمل الواو للحال ليصير وجوب الالف
عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان معناه طلقني ليسلم لك هذا المال وصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي وقد عرف
ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط
ونظيره قوله اد الي الفا وانت حر وانزل وانت امن وهو بخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة فانه لا يصح
للباء ههنا لانه لا يستعمل في الباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة بالعمل بان يصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب
العمل بمعنى الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب بل هو العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان الحمل الخلافية
على الحال كان بدلالة المعاوضة لان المضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب امين في اليد وكيل بعد الاخذ
في العمل شريك بعد ظهور الربح وكذلك في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية ليس فيه معنى المعاوضة حتى يستقيم
للباء وقال ابو حنيفة الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك الا بدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان ذلك
اي معنى المعاوضة او العوض في الطلاق امر زائد ما كان زائدا كان جانب الانفكاك فلا يصلح دليلا اما الاول
فلان الطلاق اذا خلا عن العوض صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح الرجوع قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلفت
بطلاقك فكذا لانه يصير معلق الطلاق حينئذ بقبولها المال والتعليق يمين واليمين لازمة لا تقبل الرجوع لقوله
صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الحديث ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ويصح
رجوعه كما في سائر المعاوضات واذا كان زائدا فترك الاصل بدليل هو من الزوائد غير مستقيم بخلاف الاجارة
لانها شرعت معاوضة صار اصلها فكان ان يعارض اصلا اخر ولا يصلح ان يكون الواو للحال لان قولها ولك الف ليست
لصيغة الحال ايضا لان الحال فعلا واسم فاعل كجاء زيد يتكلم او متكلما لان الاصل في الحال المطلقة ان يكون
صفة غير ثابتة في العقل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى لان الفعل على التجدد والزوال ولان اسم الفاعل على ما يقتضيها في
متخص العقل وقوله ولك الف جملة اسمية او ظرفية ليس بفعل ولا اسم فاعل فلا يكون صيغة الحال بخلاف قوله
اد الي الفا وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرارة يقال حر العبد يحر حرارا من باب علم فصيغته للحال والحاصل
ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون للحال وفي قوله انت حر قد وجد
المعنيان فجعلت للحال قيل هذا تقرير ما ذكره الشيخ وهو مشكل لان الجمل الاربع قد تقع حالا مع الروابط المذكورة
في كتب النحو كقوله وعليه جبة وشي وقوله ولك الف من هذا القبيل فلا مانع من صلاحيته للحال وكيف لا ولا يصلح
ان يكون الواو للعطف لانتفاء شرط العطف وهو اتفاق الجملتين خبرا وطلبا فعلية واسمية فيحمل للحال حذرا
عن الالغاء وكذا قوله وانت حر صيغته للحال مشكل لان قوله حر لم يقع بنفسه حالا وانما وقع مع المبتدأ فصار
الحال هي الجملة وهي ليست بفعل ولا اسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله

وكذا الو حالا اولى لاحتمال كونه فعلية عند الاخفش واحسن انه يحتمل ان يكون مراد المص من قوله الحال فعل او
فاعل نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان يكون كذا ووقوع غيرهما على خلاف الاصل واليه اشار بقوله ليس بصيغة
حال وليس بشئ لورود اداة الحال الفا وانت خبير بان الجملة وقعت حالا فهو على خلاف الاصل فكما جاز حمله على الحال
جاز حمل ولكنا نقول عليه دفعا للتحكم وقيل الجملة الاسمية والظرفية التي ليست بفعل ولا اسم فاعل نحو كلمته فوه الى فى
ولقيته وعليه جبة وشئ يقدر باسم الفاعل وهو مستقر او مستقرة عليه جبة وشئ وليس بشئ لان هذه الجملة وهى قوله
ولكنا نقول يكون حالا بهذا التاويل ايضا اى بطلعى مستقر الكلام على الفعل او اسم الفاعل وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصلح
للحال لان الحال لو كانت مفردة لا تقتضى الواو البتة وكذا لو كانت فعلا مضارعا مثبتا لانه نحوه نحو الموزون في الحال
ثم الظرف لافتقاره الى العامل اما يقدر بالفعل او باسم الفاعل فاذا وقعت الجملة الظرفية في موضع الحال لا يتعين
الواو على كلا التقديرين لان المقدر فعل نحو مستقرا واسم نحو مستقر وكلاهما لا يستقيم مع الواو فكان هذا التركيب مع الواو
لا يصلح للحال لكونه مصرحا بالمقدر وعلم بما ذكرنا ان اللام في قوله للحال للعهد اى الحال المستقرة في هذا الظرف وهو قوله
وكذا وليس بشئ لان الظرف يجوز ان يقع حالا بالواو ونحوه اذا وقع بعد اسم مظهر لوروده على اصل الحال وعدم
باعتبار تقديره بالجملة فعلية او اسمية والاولى ان يجاب بان معناه الحال مفرد لذى الحال واسم فاعل اى صفة مبين لا
على هيئة ذى الحال فهو ذكر الخاص وارادة العام بدليل جواز وقوعه اسم مفعول وهو مجاز شائع وهذا لان الحال
ما يبين هيئة الفاعل او المفعول به وقولها ولكنا نقول ليس كذلك لان الحال لا يدل على شئ من ذلك وهو ظاهر وقولنا
بكذا العاقلين كذلك لان الحال لا يدل على شئ من ذلك وهو ظاهر وقولها لكن وان كان مقدرا بفعل كاستقر او صح
كستقرا وحصلا وحاصل فهو هيئة الاخذ لا الفاعل ولا المفعول بخلاف قوله وانت حر لانه بيان هيئة الفاعل
كما تقدم وهذا احسن من الزرقاني في قوله وانت حر وفعله ولكنا نقول اما في افادة كلمة الامر فلا ورود ومثل
لقيته وعليه جبة وشئ الا اذا قيل ان الواو في مثله ليس للحال عند ابى حنيفة فيكون اصطلاحا غير اصطلاح
النحاة والحاصل ان الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال لصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها للعطف
يعتبر والا فان احتمل الحال ان يكون العطف ممكنا ولا محذور في معنى الحال فلا يتعين البتة على الوجه الذى نوجب
وان لم يحتمل يكون الواو لعطف الجملة ان لم يمنع عن ذلك مانع كما في الجملتين فعلى هذا جعل الواو في قولها ولكنا
الخ للعطف فيه نظر الا اذا كان بطريق الفرض وهو ممتنع صلحوا ويكون هذا من قبيل ما تعذر الحمل بالحقيقة
والمجاز جميعا الا اذا لم يجعل اصلا في الجملتين مانع من العطف فانه يكون حملا بالحقيقة لكنه محل نحن عليه
على البلاغة قوله صدر الكلام غير مفيد الاشتراط يعنى قوله اد الى الفا غير مفيد الاشتراط للتحرير لانه لا يصلح للايجاب
اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولانها لا يزيد في الشهر
على عشرين او ثلثين او نحوهما فحمل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال تعليقا للعتق بالاداء
واما قولها طلقنى فمفيد بنفسه بدون قوله ولكنا نقول فلا يحمل على الحال وقوله انت طالق مفيد بنفسه جواب لهما بالفرق
بين المسئلتين فان قوله انت طالق مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على الحال لان الاصل
في التصرفات التنجيز وليس في صدر كلامه ما يدل على اشتراطه بل الدليل قائم على خلاف ذلك لان الظاهر من حال المؤمن
انه لا يطلق امراته في حال مرضها لانها حالة شفقة ولكنها تحتمل الحال لان المرض يصلح شرطا للطلاق لان الطلاق
تنجز المرض فاذا نواه صدق ديانة لانه محتمل كلامه فاما قوله اد الى الفا فعبده دلالة على الحال لان قوله

اد الى لا يصلح ضريبة كما تقدم والضريبة وظيفة باجرة المالك يصلح دلالة على الحال كما تقدم وقوله واعمل به في باب المضاربة
لا يصلح حالا لا احداث العمل يوجد بعد الاخذ فيعنى قوله خذ هذا المال مضاربة مطلق وقوله انزل وانت امن
دلالة على الحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين وليعاين الحربي محاسن الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال التيسير
متعلقا بالنزول ولو الكلام يحتمل الحال ايضا لانه يصلح نعتا للفاعل فالواو اما العاطفة للوصل والعطف الى قوله لعدم الاولى
من عمرو تراخ في اقول ينبغي ان موجب الفاء ان يكون وجود الثاني بعد الاول بزمان وان قل وذكر الزمان بحيث لا يدرك
اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا وليس القران موجبه فاذا قلت جاءني زيد فعمرو كان المعنى ان مجيء عمرو وقع
عقيب مجيء زيد بلا مهلة بينهما هذا ما اتفق عليه الادباء من ائمة اللغة ولهذا دخلت في الاجزية لان مفهوم الجزاء ان يتعقب
وجوده وجود الشرط بلا فصل وتستعمل في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب لان الحكم مرتب على العلة وكل
ما هو مرتب على شئ فهو عقيبه فالحكم عقيب العلة ولقائل ان يقول ان اردتم من ترتب الحكم على العلة ترتبه عليها في العقل
فمسلم بان المعلول بعد العلة بالذات لكنه ليس مفهوم الفاء لان موجبه التعقيب بزمان وان لطف فكان هذا الكلام منا قضا
لذلك وان اردتم من ذلك ترتبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم عند الشيخ كما لا استطاعة مع الفعل
على ما صرح في اقسام العلل ان شاء الله والجواب ان المراد به الترتيب بالذات قوله ليس ذلك مفهوم الفاء قلنا مسلم لكن
الشيخ لم يقل بانها تستعمل فيها بطريق الحقيقة فيجوز ان يكون مراده تستعمل الفاء في الاحكام مجازا نظرا الى وجود الترتيب
ولهذا الاستدلال بقوله لان الحكم مرتب على العلة والحق بعد للاحتياج الى دليل فانه لا يقال استعمال الاسد في الهيكل المخصوص
لكذا ولذا وانما يقال استعمل الاسد في الرجل الشجاع لوجود الوصف اللازم المشهور فيه ويقال اخذت كل ثوب بعشرة
فصاعدا وانما يقال هذا اذا كان الرجل قد اشترى ثيابا ووقع اول ثوب بعشرة ثم غلا السعر فزاد على العشرة فصار كأنه
اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا اى لكان كذلك فازداد الثمن صاعدا من بعض عقيب الاخذ من غير تراخ وليس انتصابه
على العطف لان المعطوف عليه هو الفاعل او المفعول او العشرة ولا يجوز عطفه على شئ من ذلك لا لفظا ولا معنى اما لفظا
على العشرة ولفظا ومعنى على الفاعل وظاهر واما معنى على المفعول فلان الغرض ليس انك اخذت الثمن والصاعد
لان الصاعد هو الثمن وعلى العشرة لانك لم ترد انك اخذت الثمن بعشرة وبصاعد بل اردت انك اخذت بعضه بعشرة
وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون التقدير فازداد الثمن صاعدا ليكون حالا بالعامل مضمر فلا شك ان استعماله
فيه مجاز لفوات معنى العطف وانما عرض الشيخ من التوضيح بقوله الاترى الى هنا ولقوله ولما قلنا ان وجوه العطف
اى انواعه منقسمة على حروفه وسماها صلات لعدم وجود العطف بدونها كالموصول مع صلته فلا بد ان يكون
مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة غير الاشتراك والترتيب كما في سائر حروف العطف قوله وذلك هو التعقيب
بيان دلالته على التعقيب الذى هو الفصل المميز له عن غيره من حروف العطف واما حقيقته هو العطف
مع التعقيب لا محالة ولذلك اى ولان الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال
الاخر فهو حر انه يعتق ويجعل المشترى كانه قبل البيع ثم اعتق لانه ذكر الحرية بحرف العطف عقيب الايجاب ولا يعقب
العتق على الايجاب الا بعد القبول لئلا يقع العتق في غير الملك فلغوا فيجب اثبات القبول اقتضاء صيانة للكلام
الاتي العاقل عن اللغو فصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقى
محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية فلا يثبت
القبول بالشك وقال من يحاددهم فيمن قال لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه

بالفاء، فقطعه فاذا هو لا يكفيه ان الخياط يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فقد ذكرت تبيين انه شارط للكفاية في القطع
لانه امره بقطع مرتب على الكفاية قضاء وكانه قال ان كفاني قميصا فاقطع والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه
كان القطع بغير اذنه فيكون ضامنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه حيث لا يضمن لان قوله اقطعه اذن
مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفيه فينبغي ان يجب الضمان لان الغرور بمجرد الخبر اذا لم يكن
في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لو قال هذا الطريق امن فسلكه واخذ اللصوص متاعه لا يضمن المخبر وكذلك قالوا في قوله
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وهي غير مدخول بها فدخلت الدار انه يقع عليها الترتيب فتبين بالاولى قالوا فيمن
مثل هذا قول الاصحاب اما عندهما فينبغي ان يقع الثلاث لان الحمل لوصف الفاء [illegible] غير ممكن لان الاجزية لا تترتب بعضها
على بعض بعد الشرط فحمل الفاء على الواو [illegible] وحكم على الخلاف في المعلوم ذكره والصحيح انها تطلق واحدة بالاتفاق لان الفاء
للتعقيب فتثبت ترتيبا في الوقوع ايضا كما لو قال لها [illegible] بعد [illegible] امكان الحقيقة لا يصار الى المجاز وبذلك ومعنى التعقيب يختص
الفاء بحكم العطف على العلل كما يقال اطعمه فاشبعه اي بذلك الاطعام اذ لو كان بغيره من الطعام لا يكون الشبع حكما له وبهذا خالف
الواو وضعا وانما اعاد البحث ليبني عليه قوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وهو من قبيل عطف
الحكم على العلة [illegible] اي قوله فيشتريه فيعتقه على ان كونه متعلقا حكم للشراء والمراد فيعتقه بذلك الشراء لا بسبب اخر كما في
اطعمه فاشبعه وقوله بواسطة الملك احتراز عن ان يقال الاعتاق لا يصلح ان يكون حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك
والاعتاق لازالته فكان منافيا والمنافي للشيء لا يصلح ان يكون حكما له ووجه ذلك ان الشراء لا يصلح حكما له ولكن انما جعلته
بواسطة الملك لان الشراء موجب للملك والملك في القريب علة للعتق فيصير العتق مضافا اليه بواسطة الملك والحكم يضاف الى علة
العلة حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة خرج عن العهدة خلافا لزفر والشافعي وقد تقدم الكلام في ذلك وتمسك اصحاب الظاهر
بظاهره فقالوا لا يعتق عليه الا باعتاقه لان قوله فيعتقه يقتضي على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن
لقوله فيعتقه فائدة ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فكذا بقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لما منعت نكاح
منعت ثبوته ابتداء والجواب ان هذه القرابة صينت عن ادنى الرقين وهو رق النكاح بالنص القاطع فلان يصان عن اعلاهما
اولى فلو لم يعتق بنفس الشراء لكان فيه رق الا ان يعتق وقد لا يعتق وهو خلاف المعقول ونقض للاصول وانما اثبتنا الملك
ابتداء لان العتق لا يتحقق الا به بخلاف ملك النكاح فانه لا فائدة في اثباته في ازالته لانها تعود الى ما كانت عليه وانما جعل
النبي صلى الله عليه وسلم مجازاته على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم وقد حصل ذلك للولد بواسطة الاب فلا يملك الولد
مجازاته بجميع انواع الاحسان الا بهذا الاحسان لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما فالمالك [illegible] او من كان ميتا فاحييناه
فاذا ازاله عنه بالشراء صار كانه احياه فكان هذا مجازاته وعلى هذا على وجه التحريض والترغيب لا التحقيق فان احدا
لا يقدر على مكافاته اذ الشيء على نفسه وقال [illegible] اصحابنا اللهم اغفر لنا ما صنعنا من حقق قلم واغفر لهم
ما صنعوا من حقق قلم ولهذا اي ولمعنى التعقيب قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدي حر
ان الشرط ان يدخل الاخيرة بعد الاولى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر ويكون الدخول الثانية بغير اشتغال قال
وقد يدخل الفاء على العلل الا قوله والجمع احق ما امكن اذ الاصل ان لا يدخل الفاء على العلل لامتناع تاخرها
عن المعلول الا انه يدخل عليها اذا كانت العلة مما يدوم لانها في حالة الدوام يكون متاخرة عن ابتداء الحكم فيصير
بمعنى المتاخرة ويكون مسبوقة بموضوعها من وجه [illegible] وقد ظهرت امارات الخلاص استرقفنا تاكيد النفي
و [illegible] باعتبار ان العقوبة علة باقية بعد ابتداء الابشار [illegible] التعليل لانها بمعنى لام التعليل والاستدلال

لازما ومتقوما وههنا بمعنى اللازم ونظيره من المسائل ما قال علماؤنا في كتاب الماذون فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت
انه يعتق للحال ويؤديه اد الي الفا لانك عتقت لان العتق مما يدوم [illegible] المتاخر فيما هو الجزاء وما قالوا في السير
الكبير انه اذا قال الحربي انزل فانت امن انه امن نزل او لم ينزل لما قلنا ان العلة دائمة فاشبهت المتاخرة وههنا
سؤال مشهور وهو انه [illegible] الى الفاعلية لقوله انت حر كما هو حقيقة الفاء فيصير كانه قال ان اديت الي
الفا فانت حر كما في صورة النزول واجيب بان ذلك يحتاج الى الاضمار الذي هو خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة
ولا ضرورة ههنا لان الكلام يصح بدونه فان قيل ادخال الفاء على العلة ايضا على خلاف الاصل فما قلتم على
[illegible] من وجه [illegible] الاضمار [illegible] على خلاف الاصل [illegible] الفاء من كل
وجه واجيب بان على تقدير الاضمار لا يبقى الفاء للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعلى ما
ذهبتم في العلة كذلك واجيب بانه في العلة للتعقيب المحض وهو [illegible] وجه لعدم معنى العطف [illegible] الجزاء كذلك
[illegible] ما قلنا بعدم الاضمار [illegible] في العلة لسببية التعقيب من كل وجه [illegible] الاضمار [illegible] الاضمار
[illegible] لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك وقيل في تعليل هذا الاصل ان المعلول اذا كان معلولا من العلة
يكون العلة [illegible] العلة يجعلها معلولا [illegible] على العلة وفيه نظر لانه ان اريد ان المعلول [illegible] للعلة لفظا
فممنوع وان اريد انه علة [illegible] فمسلم لكنه [illegible] عدم الفرق بين العلة الدائمة وغيرها ولهذا اي ولما قلنا ان الفاء
للعطف على الوصل والتعقيب قلنا فيمن قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الثاني معطوف على الاول
بالفاء والمعطوف غير المعطوف عليه بالضرورة فان قيل من لوازم التعقيب الترتيب والترتيب لا يتحقق في الاعيان
والتعقيب لا يتحقق [illegible] اجيب بان الترتيب يصرف الى الوجوب دون الواجب فكانه وجب درهم وبعده وجب درهم اخر
او يحمل الفاء مستعارا لمعنى الواو [illegible] تفيد العطف وتعذر الحقيقة لانها للوصل والتعقيب وهو لا يتحقق في الاعيان
لا ممن قال انه يلزمه درهم واحد لان الحقيقة قد تعذر بالاحالة ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني
بعد الاول متصلا به غير متصور اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوبه متصلا به [illegible] على جملة مبتداة وفي التنزيل
[illegible] الجملة الاولى [illegible] فالتقدير فهو درهم [illegible] والشعر لا يستطيع من نظمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه فيعجمه ومعناه لا يقدر على انشاء الشعر والنظم من وصفه غير موصوف
من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام وفصاحته بحسن موقعه فاذا فعل ذلك فسد وهو معنى قوله
يريد ان يعربه فيعجمه وفيه الاستشهاد [illegible] اي يريد ان يأتي به عربيا فصيحا فيأتي به عجميا لحنا فيه فالكلام
استئناف تاكيد للجملة الاولى [illegible] في موضع [illegible] ولو نصب فسد المعنى وقال الفراء رفعه على المحال [illegible]
ولا يريد ان يعجمه وقال الاصمعي رفعه [illegible] موضع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام [illegible]
[illegible] موضع ولم يقع [illegible] رفعه وكقوله تعالى لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء اي نبين لكم سبب [illegible] الا
وقوله الا ان هذا الوجه [illegible] بعض المشايخ [illegible] مبتداه كما ان في [illegible] الا اضمار [illegible] ترك حقيقة الفاء وهو العطف
فالفاء [illegible] لانه يقع [illegible] وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبارها من وجه لرجوع معنى
التعقيب الى الوجوب [illegible] لان الحقيقة مهما امكن احق ولانه في جعله مستعارا عن الواو رعاية كون
المعطوف غير المعطوف عليه وهو الاصل واهدار الحقيقة في الفاء بالكلية [illegible] فقلنا اما قال [illegible] للعطف على سبيل
التراخي [illegible] ذكر في النوادر اقول كلمة ثم للعطف على سبيل التراخي الا ان قوله ذكر في النوادر وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف

عليه مهلة في الفعل المعلق بها وهو موضوعة للتخصيص بمعنى يستوي به نفيًا للاشتراك والتراخي فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو
او ضربت زيدا ثم عمرا وكان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقول ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر بخلاف الفاء واختلف
اصحابنا رحمهم الله في اثر التراخي فقال ابو حنيفة هو بمعنى الانقطاع كانه ثم مالو سكت ثم استانف لانه يدل على مطلق التراخي
والمطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم وحده كان ثابتا من وجه دون وجه
لانه غير متراخ في النطق فيجب الحمل على التراخي في التكلم تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر فيه صار كما لو فصل بالسكوت
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود ومعناه ان يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد واما التكلم
فمتصل حقيقة عرفا وحسا وكيف لا وخلافه يستلزم الملغى لانه للعطف ولا عطف مع الانفصال وفائدة الاختلاف تظهر فيمن
قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لانه لما صار بالتكلم
ثم كالساكت ثبت ... لا الى عدة فلم يبق محلا للباقي فان قيل ينبغي ان يتوقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير في آخره وهو الشرط
التوقف اتصال الكلام اوله بآخره فلم يوجد فصار كما اذا وجد السكوت حقيقة ولو قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق
ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في الحال ولغى الثالث لانه لم يبق الا عدة كما اذا قال
ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لو غير المدخول بها فان الاول يتعلق بالشرط والثاني يقع والثالث يلغو وذكر في المبسوط ... ذكر
خلاف ذلك وهو انه على الاتفاق فيصير متعلقا عليها لابي حنيفة فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام لما انقطع
عن الاول صار الثاني كالابتداء عدم التعليق بالشرط لانه يثبت به تركه فيما ثم به الاول ولا يصرف ذلك الى الثاني وفيه ايضا لان ذلك
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيقع قوله ثم طالق بلا استثناء ولو كان ثم بحقيقة لم يقع شيء فكذا اذا صار ... حكما
اجيب بان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود بينهما فاما التعليق بالشرط فيبنى على الاتصال صورة ومعنى
ولهذا اختص بالحرف الذي يوجب الوصل وهو الفاء حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق وانت طالق لا يتعلق بشيء
فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يتعلق قوله وعندي ... قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعندي ... بدخول الدار لعدم
الاتصال بمعنى الاستقلال ... اجيب بان اتصاله بالواو اقوى من اتصاله بكلمة ثم لانه بمنزلة السكت ورد بان الاتصال
بالواو انما يكون فيما فيه الاشتراك واما ههنا فالعطف ... فلا فرق بينهما واجيب بان عدم الاشتراك ممنوع فان الثاني
وان لم يشترك الاول في آخر الجملة لكنه يشترك في الشرط كما تقدم وعندهما يتعلقن جميعا ويتركن على الترتيب وان كان مدخولا
بها وقدم الشرط نزل الاول والثاني وتعلق الثالث وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني عند ابي حنيفة وعندهما يتعلقن
الكل ويترتبن على الترتيب عند وجود الشرط في الوجوه الاربعة لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلم يمنع العطف يتعلق الكل
به وبمعنى التراخي يقع مرتبا فان كانت مدخولا بها طلقت ثلثا والا طلقت واحدة ولغى الباقي لعدم المحل قال وقد يستعار
ثم بمعنى واو العطف لما قوله فعلى هذا ايضا ... قد يتعذر العمل بحقيقة ثم فيصار الى المجاز فيجعل بمعنى واو العطف لاتصال بينهما من حيث
العطف فان الواو لمطلق العطف وثم للعطف مع التراخي فصار بينهما اتصال قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اي وكان من الذين
آمنوا لان الايمان اصل الايمان وشرطها فيكون مقدما عليها وفي الكشاف ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها
لتباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت
لان الايمان هو السابق ... وقال الله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون ولا تراخي فيه حقيقة لان الله شهيد على ما يفعلون
قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك ولا ترتيب هناك فكان بمعنى الواو وفي الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها
وهو العقاب كانه قال ثم الله معاقب على ما يفعلون فكانت على حقيقتها ولهذا اي ولجواز استعارة ثم بمعنى الواو قلنا

احد الحديثين على معنى واو العطف لتعذر العمل بحقيقته نظرا الى الحديث الآخر وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والمراد على حقيقته لا يمكن العمل به لانا نعمل بحقيقته موجب
الامر وهو الوجوب فنجعل الكفارة واجبة بعد الحنث ولا نزاع لاحد في ذلك وروي فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير
فجعلنا ثم هنا على واو العطف لان العمل بحقيقتها متعذر لان العمل بحقيقتها يقتضي وجوب التكفير قبل الحنث عملا بموجب الامر
وهو خلاف الاجماع ومخالف للحديث الآخر فاذا العمل بحقيقتها يقتضي الامرين متنافيين وما افضى الى الممتنع ممتنع فالعمل
بحقيقتها ممتنع فكان المجاز متعينا كما تقرر بمعنى الواو لما ذكرنا لا يبقى في الحديث دلالة واذا ثبت هذا ظهر ان الكفارة قبل الحنث
لا تجزئ وقال الشافعي اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز واستدل بالحديث ووجهه ان قوله فليكفر عن يمينه ثم ليات يدل على جواز
ذلك وما روي في الرواية الاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر محمول على الوجوب فلا والحمل على الجواز عملا بهما واجيب
بان الاول ايضا يدل على الوجوب فيحمل على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة
ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكرنا عكس ذلك فما وجه الترجيح اجيب بان الترجيح بما هو المقصود من سوق الكلام
وهو وجوب الكفارة فحمل ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه والى هذا اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود
ووجه ان في ما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وفيما ذهبتم اليه من وجوه حمل الامر على الجواز وترك العمل بالاتفاق
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندكم ايضا والامر بالتكفير يثبت مطلقا غير مقيد بالمال او غيره وفيه الحنث حرام فان جواز
تحليل الكفارة غير موقوف على رؤية الخيرية عندكم فكان ما قلنا اولى فان قيل لما صار بمعنى الواو وجب ان يجوز كيفما كان
عملا بمطلق العطف اجيب بانا جعلنا بمعنى الواو وابقينا الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيفما كان عاد على موضوعه بالنقض
فان قيل اذن يلزم حمل المطلق على المقيد ولستم تقولون به اجيب بان حديثنا مشهور تجوز الزيادة به قوله واذا صح بمعنى
اذا صح المستعار ثم للواو فاستعارة الفاء للواو اولى لان جواز الفاء بالواو اقرب من ثم فان الواو للجمع ومعنى الجمع في التعقيب
مع الوصلة اقرب منه في التعقيب مع الفصل ولهذا اي ولكون جواز الواو اقرب بالفاء قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي
ان الفاء في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو ليتعذر حقيقته على ما نبين فكان على الاختلاف
المشار في الواو فيقع واحدة عند وجود الشرط عنده وعندهما ثلث قال الشيخ الا ان الحقيقة اولى يعني ان التعذر
الى ما زاد التعذر ثبت الحقيقة وتعذرها ممنوع لان في كلامه تنصيصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة
فكان العمل بها اولى فعلينا اضمار الاتفاق فلا يقع الا واحدة بالاتفاق واذا قدم الجزاء بحرف الفاء كقوله انت طالق
فطالق فطالق ان دخلت الدار لا يقع الا واحدة على هذا الاختيار بالاتفاق لان موجب التعليق بالترتيب فلا يختلف الحكم
بين التقدم والتأخر وعند ذلك البعض من المشايخ ينبغي ان يقع الثلث بالاتفاق كما لو قدم الجزاء بالواو وذكر شيخ الاسلام
لو قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق لم يذكر محمد في الكتاب وذكر ابو الليث في المختلف يقع الثلث بالاتفاق
عند وجود الشرط سواء كانت موطوءة او لا وذكر الكرخي والطحاوي ان المسألة على الاختلاف واذا اخر الشرط يقع الثلث
بالاتفاق لانه لو ذكر بالواو وقع الثلث وان كان لا يوجب الوصل فالفاء الذي يوجب الوصل اولى ووجه توفيق قوله
ولهذا اقرب الواو بالفاء اختلاف الشيخ في موجب الفاء كاختلافهم في موجب الواو وعدم اختلافهم في ثم وما ذكره الشيخ
ههنا دون ثم قال واما بل فموضوع لاثبات ما بعده الى قوله عقد جا الترتيب اقول كلمة بل موضوعة لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله مضيفا الى انه او مثبتا على سبيل التدارك اي تدارك الغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار
بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب الاعراض وتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو فكانك قصدت

ان يعني المجيء عن زيد ثم استدرك فنفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاء زيد بل جاء عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاشتراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا ولهذا اي ويكون بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله قال في قوله صح من قال للعلانية على الف درهم بل الفان انه يلزمه ثلاثة آلاف لانه اثبت الثاني وابطل الاول لكنه غير مالك لابطال الاول فلزماه وهو القياس لان الاضراب بل عن الاول انما يصح اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيلزمه ثلاثة آلاف كما لو قال الف والفان وعلى سبيل الجود ودون الرتب فاذا قال للمدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لم يملك ابطال الاول وقال في وهو وجه الاستحسان ان هذا الكلام وضع للتدارك والتدارك في العادات بان ينفي الزيادة ويراد بالجملة الثانية كلها بالاولى وهذا انما يكون في الاخبار كرجل يقول سني ستون بل سبعون اي سبعون بزيادة عشرة على الاول لان الاخبار لاحتماله الصدق والكذب يحتمل تدارك الغلط في الكذب واما الانشاء فانه لا يحتمل تدارك الغلط لانه اخبار عن العدم للوجود وتصور التدارك فيه ممتنع لان ما يثبت لا يمكن نفيه وجعله غير موجود فلهذا اوقع ثلث طلقات في تلك المسئلة حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار فقال كنت طلقت امرأتي امس واحدة بل ثنتين ولا بل ثنتين وقعت ثنتان لامكان التدارك ولهذا اي لكونه للاعراض عما قبله ولاثبات ما بعده قلنا فيمن قال لامرأته وهي غير مدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين او لا بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه لم يتمكن من الرجوع لكونه انشاء ولا من اقامة الثاني مقام الاول والقاعدة لانها لم تبق محلا للاول فلغي آخر كلامه ولهذا اي ولما ذكرنا قلنا ايضا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين اذا دخلت طلقت ثلثا وكلام الشيخ بيانه ظاهر لا حاجة الى الشرح قال فيقع الثلث جملة بعض تصانيفه وانما لانه يجعل بمنزلة اليمينين لانه لو لم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضي المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور ويثبت الواسطة بين الجملتين ولم يكن بد من موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وبا في كلامه ايضا ظاهر لا حاجة الى التطويل قال وحاصل هذا ان العطف مع بل حرف فصار ما جاء وهو اولى اقوال اي بفصل سائر العطف ان العطف مع بل حرف له سماوات اعتبر افراقها فانه يشتبه باعتبار افراقها مثالا عتبارا قوى الشبهين ما قال محمد في الجامع الكبير لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه يشير الى امرأة اخرى لا الدار اخرى انه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط اذا لم ينو عطفه على الشرط وهذا لان هذه المسئلة على وجوه ثلثة احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء والثاني على الشرط وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فهذه طالق والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها في ذلك لم يكن له نية حمل على الوجه الاول ولا يحتمل الا بالنص او بالصيغة الحاضرة فلان بل يستعمل للتدارك والظاهر ان الانسان يقصد بتدارك اعظم الامرين والغلط في الجزاء اتم لانه هو المقصود في مثل هذا الكلام فوجب الحمل به لرجحانه لقصد المتكلم واما الضمير فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزا كان او مستترا من غير توكيد بضمير مرفوع منفصل غير جائز عند بعض فيصح عند آخرين وهو اختيار الشيخ قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة اكد الضمير المرفوع المستكن بارز منفصل وانما كان تركه التاكيد قبيحا لان الفاعل مع الفعل كشيء واحد عرف ذلك في علم النحو وذكر الشيخ له وجها غريبا وهو تشبيهه بالعدم وذلك لان كلا واحد من الفعل والفاعل محتاج الا اذا قال شديدا لان الفعل لا يتحقق بدون الفاعل والفاعل من حيث فلا يتحقق بدون الفعل فكان لبيان لهما كالمعدوم واذا كان ضمير الفاعل العدوم بنفسه يا كد الشبه بالعدم فيصح العطف لا يتحمل العطف بدون المعطوف عليه واما اذا تاكد بالمنفصل صار عطفا على الموجود من كل وجه ولهذا في ضمير المفعول فان العطف عليه من غير موكد جائز لانه فضلة في الكلام لم يجد

مع الفعل اي والفاعل معه فيها يعد بعطفه على الشرط بلزوم القبح المذكور وعلى تقدير عطفه على الجزاء لا يلزم لكونه عطفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلهذا البحرف العطف اليه عند عدم النية فان فصل الفاصل يقوم مقام المذكور في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل بالاتفاق كما في قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وامرأته فامرأته عطف على الضمير في سيصلى على قراءة من قرأه حمالة الحطب بالنصب ونظائره كثيرة وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظ الدار فيستوي الا لا يقبح العطف على الباقية ان دخلت فيستوي السهلان فيه ويترجح بالقرب اصحاب ان الفاصل يقوم مقام المؤكد في صحة العطف اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه آخر اقوى منه وههنا قد وجد الاقوى وهو انت لعدم احتياجه الى المذكور في صحة العطف ولا الى الفاصل وعلى هذا الوجه ان دخلت الاولى الدار طلقت وان دخلت الثانية لا تطلق واحدة منهما لانه علق طلاق الاولى بدخولها الدار ثم قصد الرجوع بقوله لا بل هذه عن ذلك واثبات تعليق طلاق الاخرى بعين ذلك الدخول فلم يقدر على الرجوع اما لان اليمين لا تحتمل الرجوع والتعلق الاولى به وقدر على الاثبات فصار معلقا حسيا بدخول الاولى ولو نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه محتمل كلامه حتى لو دخل الثانية طلقت الاولى ديانة وقضاء لان الرجوع عن الشرط الاول لم يصح لتعلق حق الاولى ولكن صح اثبات دخول الثانية شرطا وتطلق الثانية قضاء لان ظاهر الصيغة الرجوع عن الجزاء فتصدق في ابطاله ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فيصدق في التغليظ لا في التخفيف وفي بعض النسخ لو دخلت الاولى طلقت الاخيرة الضابغ الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لانه تاويل بخلاف ظاهر العطف فلا يصدق فيه بل يصدق ديانة تعليقا عليه ولو نوى الوجه الثالث يصح لان في العطف الثاني فصل يجعل ما تقدم كالمعاد حرزا في تصحيح آخر الكلام فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى بدون ما تقدم والضرورة تندفع بصرفه الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره كذا ذكره شمس الائمة ومثاله من مسائل الاقرار ما ذكره في كتاب الاقرار ان لفلان علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينار ان الدينار صار ردا على الاستثناء في انه معطوف على العشرة لا على الالف حتى صار مستثنى مثل العشرة فيلزمه غير العشرة وقيمة الدينار لكن انعطاف الدينار على كل واحد من الالف والعشرة جائز على الالف المستثنى منه ظاهر واما عطفه على العشرة فلان استثناء الدينار من الدراهم صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله واذا كان العطف على كل منهما صحيحا صار مما جاوزه احق وشيء على اصل محمد رحمه الله جاز ان يكون الدينار معطوفا على الالف المستثنى منه لا على العشرة لان استثناء الدينار من الدراهم غير جائز عنده وهو القياس فتعين العطف على الالف فان قيل لو جعلناه عطفا على الالف لصار الدراهم مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك غير جائز ايضا عندهما ولما لم يصح على كل واحد منهما وجب ان يطلب الوقوف على الالف درهم الا عشرة ونوما اجيب بان عدم صحة العطف غير مسلم على قولهما فان محمدا ذكر في الاصل لو قال علي الف درهم ومائة دينار الا درهما صح الاستثناء ويصرف الى الدراهم لانه لو جعل الاستثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى لا الصورة ولو جعل من الدراهم يصح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى قال واما لكن فهو وضعه للاستدراك الخ اقول النسبة الواجبة اقول لكن وضع للاستدراك بعد النفي والاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال ما جاء في زيد والسامع سمعه فقد يتوهم انه لم يجيء زيد لم يجيء عمرو فقطع توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون الاستدراك غير التدارك لانه انما كان باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا غير باعتبار توهم السامع ولان التدارك يجيء بعد الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النفي انما هو غير حقوله من المعزويين واما اذا وقع بين جملتين فهو كبل في محتمله بعد النفي والاثبات جميعا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء فان العطف به انما يصح عند اتساق الكلام اي عند انتظامه بصلاحيه كون ما بعده تداركا لما قبله وذكر بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا تناقض اول الكلام آخره كما من المثال فاذا لم يكن الاتساق لفوات احدهما

بطل الاستدراك فصار كلاما مستانفا اما مثال فوات الاتصال فمثل ما قال علماؤنا في الجامع الكبير في رجل في يده عبد
فاقر ان العبد لزيد فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام فهو لعمرو وان فصل يرد على المقر له الاول
لان قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون تكذيبا للمقر فيكون ردا للاقرار
وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له متى رد الاقرار يرتد برده فيرجع الى الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غيره
الاول فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد كان
معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيانا تغييرا لذلك المعنى وبيان التغيير لا يصح الا موصولا فاذا وصل
ثبت حكم صدر الكلام وعجزه معا لتوقف الصدر عليه لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حرفا عنه العجز فصار وصله بيانا انه نفى
الملك عن نفسه الى الغير لا انه نفاه مطلقا واذا فصل كان نفيا مطلقا عن نفسه لا الى احد فكان ردا للاقرار
وتكذيبا للمقر ثم قوله بعد ذلك لكنه لفلان شهادة للمقر له الثاني بالملك على المقر له الاول وشهادة الفرد لا يثبت الملك
وقالوا في المقضي عليه بدار بالبينة وصورته ادعى دارا في يد غيره انها داره وجحد ذو اليد فاقام المدعي بينة
انها له فقضي له بها ثم قال المقضي له انها لفلان وما كانت لي قط او ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه
المقر له في الجميع ترد الدار على المقضي عليه ولا شيء للمقر له لانهما تصادقا ان الدعوى والبينة والحكم كلها باطلة فوجب
رد الدار على المقضي عليه بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والمقر له الثاني اتفقا على انه للاول فلم يصح رده
عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثاني لانه لا منازع له فاما في مسئلة الدعوى فلم يزعم المقضي عليه انها ليست له ولكن
استحقت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقولهما تمكن المقضي عليه من اخذها بزعمه فيرد عليه وان كان المقر له صدق
المدعي في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت ملكا للمقر له الا انه وهبها لي بعد القضاء وسلمها او انه
باعها مني بعد القضاء فهي للمقر له ويضمن المقضي له قيمتها للمقضي عليه وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار
ثم بالنفي كالمذكور في هذا الكتاب لان اقراره صح ظاهرا ويثبت الاستحقاق للمقر له بتصديقه اياه فاذا قال
بعده ما كانت لي قط فقد اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر له فلم يصح نفيه ولو بدأ بالنفي بان قال
ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعند زفر انها ترد على المقضي عليه لان نفيه لعين القضاء
لو اقتصر عليه وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ منقطع عما قبله لعدم التعين في اخره فيكون اقرارا بالملك للغير بعد ما نفى
حكمه في دار المقضي عليه فلا يصح الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي واستدل الشيخ بقوله لانه
نفي عن نفسه الى الغير لا مطلقا والنفي الى الثاني يوجب الملك له فهذا النفي يوجب الملك للمقر له اما الاول
فلانه من قبيل بيان التغيير فيوصل لان اخر الكلام مخالف لاوله بالنفي والاثبات وما كان كذلك يكون مغيرا لاوله
الكلام فيتوقف على اخره ويكون حكمهما ثبتا كما في الاستثناء والفرض انه قال موصولا واما الثاني فلا نعدم قوله
الا انه جواب سؤال تقديره اذا قال المقضي له ما كانت لي قط فقد نسبتها الى الازمنة السابقة على القضاء وذلك
يتضمن بطلان القضاء فكان الواجب ان يرد على المقضي عليه لبطلان القضاء وتقرير الجواب ان بالكلام صار
شاهدا على المقر له لان كلامه يتضمن بطلان القضاء وبطلانه يقتضي بطلان حق المقر له لان ثبوته بناء على الاقرار
الذي هو مبني على صحة القضاء وشهادته عليه عند تكذيبه اياه باطلة لانه رجوع عما اقر به ويتضح هذا بالفصل بتقديم
الاقرار على النفي لان الكلام باتصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصار بعدم الاقرار وتاخيره سواء فانه لم يصدق
في حق المقر له وصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار ببطلان القضاء فصار مقرا بها للمقضي عليه فيضمن قيمتها قال

الشيخ وجامعه بهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالتقصير ايضا فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله فلا وذكر في جامع ابي الليث ان هذا قول الكل لان العقار يضمن بالقول كسوم البيع والرهن والبيع
الفاسد والرجوع عن الشهادة وذكر شمس الاسلام الاوزجندي انه بالاقرار صار متعلقا لها وهي تضمن بالاتلاف
عند الكل كما تضمن بالشهادة الباطلة قيل وفي ايرادها في المسائل في لكن اشكال لان لكن المشددة ليست من حروف
العطف بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه اوردها بطريق الاستطراد لاشتراكهما في الاستدراك والتوابع
في الحكم ومثال فوات الثاني ما قال في نكاح الجامع في امة تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن كلاما مستانفا واجازة لنكاح اخر بمهر
مائة وخمسين لان الكلام غير متسق فان الساقة انما يكون بصلاحية كون العجز تداركا للصدر وذكر هنا محال لانه
لما قال لا اجيز النكاح فسخ النكاح الاول فلا يمكن اثباته بمائة وخمسين والا لزم كون الشيء الواحد مثبتا
ومنفيا في حالة واحدة وهو محال ولا يعتبر النفي من حيث المال لانه في النكاح مانع حتى صح النكاح مع فساد
تسميته فلا يتغير العقد بتغيره فلا يتوقف اول الكلام على اخره فجعل لكن مبتدأ الا ترى انه لو قال لا اجيزه الا بزيادة
خمسين لا يصح العقد بل يتوقف وفي قول الرجل لك الف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب ان كلام المقر له
متسق لانه موافق لكلام المقر لانهما اتفقا في اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال وانه
يجب رد الجهة والاصل فاذا اتصل به قوله ولكنه غصب علم انه مع السبب الاصل المال فيلزمه المال بخلاف
مسئلة النكاح فانه صرح فيها برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة تاليا واما او فانها
تدخل بين اسمين او فعلين الى قوله في الجامع والزيادات اول او تدخل بين شيئين سواء كانا اسمين كقوله تعالى
وانا وايا كم لعلى هدى او في ضلال مبين او فعلين كقوله تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ومن اكثر من ذلك
كقوله تعالى حج او وسطا لا لتطوف اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وقوله اعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا او اكسهم
وهي موضوعة لاحد المذكورين بقوله جاءني زيد او عمرو اي احدهما هذا مذهب عامة اهل اللغة وذهب ابو طاهر ابن
زيد وابو اسحق الاسفرايني وجماعة من النحويين الى انها وضعت للشك قالوا اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون
مخبرا عن رويتهما جميعا ولكنك مخبر عن روية احدهما على سبيل الشك فانك قد رايت احدهما وشككت في معرفته
حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الاخبار والاوامر والنواهي لم توجب
شكا لعدم تصور الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فوجب الحمل على الاولى لان الغرض من الوضع الافهام والتشكيك
يخل به فلو كانت موضوعة للشك لما وقع موضوعه بالتحقيق ولان الشك ليس بامر مقصود يقصد بالكلام وصفا بل الشك
عارض بسبب محل الكلام فاذا استعملت في الخبر كقولك جاءني زيد وعمرو وعلم ان المجيء صدر من احدهما بعينه وانما جهل
السامع من وجد منه ذلك فرض الشك الذي صدر من المجيء واذا استعملت في الابتداء والانشاء كقولك انت زيد
وعمرو تناولت احدهما من غير شك لان الابتداء لا يحتمل الشك ولو كانت موضوعة للعكس لانت الحقيقة لا يتكرر عن محلها
الا حتى بلا مانع وافادت التخيير وهو ايضا انما يثبت بمحل الكلام لانها اذا استعملت في الامر تناولت احدهما غير عين
والامر يقتضي الايتاء والايتاء لا يتصور بايقاعه في غير المعين ولا حاجة الى الفرض فيهما فيثبت التخيير ضرورة
التمكن من الايتاء ولهذا لو اختار احدهما فقولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك والانشاء والابتداء في كلام الشيخ يجوز ان يكون
مترادفين فسر الاول في الثاني بالواو وان اراد الانشاء المصطلح وان اراد غيره كما يشير اليه بعض الشارحين فانه منكر

الا انشا فقوله انت زيد او عمرو والانشاء كقوله هذا حر وهذا فلهذا ذكر وهم يكونا مترادفين وعلى هذا اى الله اشار له
احد المذكورين قلنا في قول الرجل هذا حر وهذا او هذا طالق او هذه بمنزلة قوله احدكما حر واحديكما طالق وهذا الكلام
انشا يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلى خبر الا ان الخبر يقتضى تقدم المخبر عنه على ما عليه وصفه وحيث
لم يتقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصلح الاخبار عنها فجعلنا انشاء ضرورة من التعذر وقدرنا ثبوت الحرية قبل هذا الكلام اقتضاء
تصحيحا له ولا نية على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا ولهذا لو جمع بين حر وعبد وقال هذا حر او هذا لا يجعل انشاء
لا ما كان الكلام موضوعه واذا ثبت فيه جهتان والعمل بهما معا امكن واجب قلنا انه اوجب التخيير من حيث كونه انشاء حتى كان له
ان يختار العتق في ايهما شاء على احتمال انه بيان اى اظهار للعتق الواقع من حيث كونه خبرا كما لو اعتق احدهما ونسيه فانه ليس
ان يعتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذى اوقعه فيه اذ ابن كرجى جعل البيان انشاء من وجه حتى يشترط
صلاحية المحل للانشاء فلو مات احدهما فبين العتق فيه لا يصح والاظهار من وجه حتى يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر
عليه اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان نعمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع
بيانه في الثلث وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبد قيمة احدهما الف وقيمة الاخر
مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد منهما
ان يعتق وان لا يعتق فكان بمنزلة الكاتب فلا يتعلق به حق الورثة وكذا لو قال لامرأتيه احديكما طالق ثم ماتت احديهما
قبل البيان تعينت الباقية للمراجعة فلو قال عنيت الميتة صدق في بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق ولو كانت
تحته حرة وامة وانه دخل بها فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج فبين الطلاق في المعتقة تحرم حرمة
غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث عنه فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في الارث للتهمة لان حقها تعلق بماله
في مرضه فيتهم بالبيان بريد ابطال حقها ومع هذا قيس المسائل في الجامع والزيادات ذاك وتمهدا فاما فيمن قال وكلت الى قوله
في الثلث استحسانا اى كلمة او اذا دخلت في التوكيل مثل ان يقول وكلت هذا او هذا ببيع هذا العبد صحت الوكالة استحسانا
ويبيع ايهما شاء من غير اشتراط اجتماعهما على البيع واذا باع احدهما لم يكن للاخر ان يبيع بعد ذلك وان عاد الى ملك الموكل
ملكه والقياس انه لا يصح لجهالة من وكل ببيعه وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة متحملة فيما هو مبنى على التوسع وكذلك
اذا دخلت في البيع مثل قوله بع هذا او هذا صحت الوكالة استحسانا ولم يقض محمد على القياس والاستحسان في هذه المسئلة
كما نص في المسئلة الاولى وفرق بعضهم فقال الجهالة فيما تناولته الوكالة بالبيع لا فيمن هو وكيل كما في الاقرار فان جهالة المقر
به لا يمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له يمنعها والاصح ان فيهما قياسا واستحسانا وجه القياس ان التوكيل به معتبر بالجار به
والحاب بالبيع في احدهما لا بعينه لا يصح للجهالة فكذا التوكيل ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق بها
لزوم ومثل الجهالة مستدركة فلا يفضى الى المنازعة فلا يمنع الصحة بل الموكل قد يحتاج الى هذا الامر بالابدى اليها يوجد فيوكل
مع احدهما بوسعه للامر وتحصيلا لمقصوده في اليمين ولهذا الشيخ بقوله لانه او في موضع الاستدلال للتحرى والتحري لا يمنع
الامتثال فكان في موضع الاستدلال لا يمنع الامتثال والتوكيل انشاء فلا يمنع الامتثال اما الاولى فظاهرة مما تقدم واما الثانية
فلان الانسان يمكن في كفارة اليمين وهو مخير بالاداء بين الاشياء والانشاء بمعنى واذا دخلت في البيع
بان قال بعت منك بهذا الثوب او بهذا بعشرة او في الثمن مثل ان يقول بعته بعشرة او بعشرين فقال قبلت او في المستاجر
بان قال اجرت اليوم بهذا العبد او بهذا بدرهم او في الاجرة بان قال اجرته بدرهم او بدرهمين لم يصح العقد في الفصول
الاربعة لانها توجب التخيير ومن له الخيار غير معلوم فيصير المعقود عليه او المعقود به مجهولا جهالة تفضى الى النزاع

الا اذا

الا اذا كان من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة فيصح العقد استحسانا وفي القياس لا يصح وهو قول زفر والشافعي
لجهالة المبيع كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو زاد على الثلثة وجه الاستحسان انه اذا كان من له الخيار معلوما فالجهالة
في المبيع اولى المستاجر لا تفضى الى المنازعة والجهالة التي لا تفضى الى المنازعة لا تفسد العقد اما الاولى فلان من له الخيار يستبد
بالتعيين فلا منازع له واما الثانية فلان مانعية الجهالة باعتبار افضائها الى التراضي الذى هو ركن البيع بالمنازعة فاذا انتفى
المنازعة وجد التراضي لكنه اى لكن هذا العقد مشتمل على خطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل من العبيد ان يستقر فيه العقد
وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط لكنه يجوز في الثلث حملا للبيع على الزمان لان الحاجة به متحققة باعتبار المحل كتحققها
باعتبار الزمان فان الانسان قد يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار ما يشترى لاجله ولا يمكنه الا كذا من الحمل الى البيت
الا بالبيع فكان في معنى ما ورد الشرع فالحق به دلالة ولم يجز في الزيادة اكثر من ثلثة لاندفاع الحاجة بما دونه فكذا في المحل
لاندفاع الحاجة بما دونه اذ الثلثة مشتملة على كل الاوصاف الجيد والوسط والردى فالزيادة على ذلك تقع لغوا فان قيل المعلق
بالشرط في البيع هو الحكم وههنا المعلق هو العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق اجيب بان الحكم ثم غير ثابت اصلا وههنا
الحكم ثابت في احدهما ففي حق الحكم تاثير شرط الخيار اكثر وفي حق العقد تاثير الشرط ههنا اكثر فاستويا في الالحاق ورد
بان التاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم لتناول السلب فاجيب بان المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فالحكم اذا كان موجودا
كان المعتبر فلهذا ساوى شرط الخيار فان قيل فعلى هذا كان الواجب ان يجوز فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار اجيب بان شرط
الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر على خلاف القياس فلا يجوز الالحاق ورد بان الالحاق انما يكون بالدلالة كالمعنى في نفس
الجواز وكونه معقولا لا مدخل له في ذلك وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بوجوه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد
من البائع والمشترى وهو اختيار الكرخى وبعض المتاخرين من مشايخنا وذكر في المجرد انه لا يجوز في حق البائع لانه شرع
لدفع الحاجة باعتبار الارفق ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع كان معه قبل البيع ولان الحاجة اليه في الثمن
لتثبت مثل الحاجة في المبيع فرد بالنص وكذا حكم الاجرة في عقد الاجارة والمستاجر مثل المبيع في خيار التعيين قال وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المهر الى قوله الا مهر المثل اقول ذهب ابو يوسف ومحمد الى ان كلمة او اذا دخلت في المهر
فالحلول اما ان يفيد التخيير او لا فان افاد كان معتبرا كما في قوله تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة فان الالفين
لما احتمل قدرا وهو ظاهر ووصفا بكون احدهما موصوفا بالحلول والاخر بضده افاد التخيير فاعتبر فيعطى الزوج
اى المهر شاء لان العمل بالموجب اى بموجبه امكن وقد امكن وان لم يفد كما تزوجتك على الف او الفين فانه غير مفيد
لعدم افادة التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لم يعتبر ووجب الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر
الى التسمية لعدم توقفه عليها اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى بغير عقد وبالوصايا فان من اقر لانسان بالف
او الفين او اوصى كذلك او خالع امرأته على الف او الفين او اعتق عبده كذلك او صالح عن القصاص كذلك وجب الاقل
ومن يستفاد من جهته اولى بالبيان لانه هو الموجب المجمل فكان الخيار له بكل حال ولا يصار الى مهر المثل لانه موجب
نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تعدم التسمية وقال ابو حنيفة رح في هذه المسائل يصار الى مهر المثل فيحكم لان الثابت بطريق
التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار وكل ما كان كذلك لا يعطى الموجب المتعين وهو مهر المثل لثابت بطريق الاختيار
لا تعطى الموجب المتعين اما الاولى فلان المعروف الخيار فيه معلوما وقد لا يختار واما الثانية فلانه اليقين
لا يزول بالمحتمل فان قيل الخلاف في النكاح الصحيح وموجبه الاصلي وجب المصير اليه ما امكن وقد امكن لانه وجد تسميتان
احدهما منتفية اجيب بان النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الموجب الاصلي لانه صح بدون التسمية فكانت التسمية زائدة

مطلقا فيحل محل الاقرار المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العوض واعتبه بالشك قوله كالخلاف في الخلع الى آخره جواب عن قياس الصاحبين
وتقريره ان الخلع والعتق والصلح عن القود ليس له موجب لجوازها بغير عوض فلا معارض هناك فاما النكاح فلا ينعقد
الا بمهر المثل ولا معارض قوي لكونه الموجب الاصلي المتعين ثم عند ابي حنيفة في مسئلة الجامع وهي مسئلة الالف الحالة والالفين
الى سنة ان كان مهر مثلها الفي درهم او اكثر فالخيار لها ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت اخذت الالفين الى الاجل
لانها التزمت احدى وجهي الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التحكيم وان كان مهر مثلها اقل من الف
فللزوج الخيار يعطيها ايهما شاء كذا في جامع الشيخ ابي اليسر قال وعلى هذا الخلاف قوله في اطعام عشرة الآية الا قوله وجزاء الصيد
اقول اي وعلى ما قلنا انه لو ساوى احد المذكورين فيوجب التحكيم في موضع الاشتباه قلنا كذا واختلف الفقهاء في خصال الكفارة
فذهب بعض مشايخنا العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط الباقي وذهب الجمهور وهو اختيار
الشيخ الى ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا فيضمنا لا قولا ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا وهو
ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فيما بينهم فقال ابو الحسين البصري المراد
بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا الجمع لاتيان به وللمكلف اختيار واحد وهو مذهب الفقهاء فكان الخلاف لفظيا وقال
بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا قالوا ان احد الاشياء بعينه
اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد غير معين او في واحد معين او في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا سبيل الى الثاني والثالث
لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالمجهول وذلك تكليف بما ليس في الوسع فتعين وجوب الكل على سبيل
البدل وهو طريق موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين
وقلنا انما ذكرته في موضع الانشاء وما كان كذلك يوجب التخيير على احتمال الاباحة فيه يوجب الجمع على احتمال الاباحة حتى اذا فعل
الكل جاز فالحمل على سبيل البدل الغاء للنص عن مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فيكون الواجب احدها لانه محل مقتضاه
وانما قال وجب الجمع على احتمال الاباحة لان التخيير الثابت بكلمة او على وجهين احدهما ان يتناول واحدا ولا يجوز الجمع بين الكل
كقوله طلق من نسائي فلانة او فلانة واعتق من عبيدي فلانا او فلانا فانه يثبت التخيير ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت
محظورة على المأمور قبل الامر ويثبت الاباحة بالامر وانه يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت التخيير ويجوز الجمع بين
الكل كقوله جالس الحسن او ابن سيرين وكخصال الكفارة التي نحن فيها وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيجوز الجمع لان هذه الاشياء
كانت مباحة قبل الامر فيبقى على الاباحة بعده والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان البعض
عن الباقين ويعلم ان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع ممنوع لان التكليف مبني على سبب العلم لا على حقيقته كما ثم على سبب
القدرة لا على حقيقتها وهو حاصل لان باختيار المكلف وشروعه في الفعل يصير معلوما قال فاما قوله ان يقتلوا او يصلبوا الآية
اما قوله فكذلك ايضا اقول قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض اي يحاربون اولياء الله ورسوله فان المحاربة اذا استحكمت نصا في فعل
كل واحد من الجنسين الا الآخر وذكر اسم الله للتبرك وتشريف الرسول والمراد محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربته
لان المسلمين في امان الله تعالى يتوكلون عليه فالمتعرض لهم كالمحارب لله ويسعون في الارض فسادا اي مفسدين او سعيهم
لما كان لطريق الفساد نزل منزلة الفساد فانتصب فسادا على المصدر ومفعولا له اي للفساد والمراد بالآية قطاع الطريق
عند اكثر اهل التفسير قال مالك رحمه الله او في قوله تعالى ان يقتلوا الآية على حقيقته لانه للتخيير حقيقة وعدم قيام دليل المجاز ولان قطع
الطريق جناية واحدة في ذاته فيكون الامام مخيرا في العقوبات في حق كل قاطع طريق وهو مذهب الحسن والنخعي وابن المسيب وقلنا

بهذه ذكرت على سبيل التخيير مقابلة بالمحاربة المتنوعة وما ذكر على سبيل المقابلة بالمتنوع منقسم على ذكر المتنوع فهذه منقسمة على ذكر المتنوع
اما انها ذكرت على سبيل المقابلة فلانه ذكرت اجزية الجنايات وكل جزاء مقابل بما جعل جزاء له واما ان المحاربة متنوعة
فلانها معلومة بانواعها عادة تخويفا او اخذ مال او قتلا او قتلا واخذ مال فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فيوجب
التفصيل والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية لكنه يستغني عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنويع الجزاء واما ان المقابلة
للمتنوع منقسم عليه فلان مقابلة الجملة بالجملة تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد كما ذكره الشيخ وسيأتي بيانه في الاستدلالات الفاسدة
ان شاء الله تعالى يؤيده ما ورد في بيانه على هذه المقالة حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحد على اصحاب ابي بردة على التفصيل روى
محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة وفي بعض الروايات
ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي وهو الاصح على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق
فنزل جبريل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف
وفي رواية عطية ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل حبس نفي فهذا الحديث ينص على التفصيل دون التخيير فان قيل
بمجرد الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج به عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربي وان كان مستامنا اجيب
بان معنى قوله يريدون الاسلام انهم اسلموا واجري عليهم احكام الاسلام وقيل جاؤوا على قصد الاسلام ومن جاء
على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة فان قيل الحديث
على ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ قتل الى آخره ولم يتعرض لجماعة قطاع الطريق فمنهم من قتل ومنهم من اخذ
على ان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل اجاب شيخ الاسلام بان الحد في الحديث ذكر مطلقا حيث لم يفصل من اخذ المال وقتل ومن
صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق ولا ينصرف الى ما اختص به اصحاب ابي بردة بل كان اصحابه سببا لبيان الحكم
في كل نوع والعبرة بعموم اللفظ دون خصوص السبب قال والجناية بانواعها تمهيد للخلاف الذي نذكره فان الجناية بانواعها لما كانت
معلومة فالجزاء المقابل لها كذلك فيكون منقسما عليها حتى قال ابو حنيفة رحمه الله من اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء
قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب
للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكمهما واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع الطريق وهو واحد فكان
له ان يقتصر على القتل او الصلب ولان منى الى ان يكون المقصود هو القتل لان قطاع الطريق على المارة واخذ المال وقع تبعا
اذ المقصود اخذ المال والقتل شاع لئلا يقوم احد بطلبهم فلهذا خير ابو حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد وان في يصلبه
الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ذلك ولان هذا الحد شرع جزاء لقطع طريق الامن
بامان الله لا لاجل اخذ المال والقتل اذ الحق في المال والنفس قصاص الا ان قطع الطريق يتقوى بالقتل واخذ المال وتزداد
الجناية فيزداد الحد كما ازداد حد الزنا المحصن لعوض صفاته باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار قال فيه وهو الاصح عندي
واجاب شيخ الاسلام لا بحسم عن الحديث ان المروي في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وفي رواية عطية العوفي
عنه من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف فتعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك
بما فعله صلى الله عليه وسلم بالعرنيين فانه لم يتعارض فيه الروايات وقد روي انه عم امر بقطع ايديهم وارجلهم وتركهم
في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة به وفيه نظر قال ولهذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال لعبده
الى قوله كقوله لاحد عبديه حر وهذا او قال اي ولانه او لا احد المذكورين قال الامين قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه كلام
هذا باطل لانه وضع لاحدهما غير عين وما هو كذلك لغو غير محل للعتق فلم يكن كلامه مصادفا لمحله فبطل اما الاولى فظاهر

واما الثانية فلانه مبهم لتردده بين ما يصلح محلا وما لا يصلح ومثله لا يصلح محلا للايجاب وكلام الشيخ يشير الى انه لو نوى
عند سهو الايجاب لا يعتق عنده لان الباطل لا حكم له وقال ابو يوسف لم يوجب العلة يعني سلمنا انه اسم لاحدهما غير عين
وما هو لاحدهما غير عين لا يكون محلا للعتق لكن لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق من جهة اخرى وهي ان هذا الكلام
يحتمل التعليق وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل
في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب في العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن
من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لو مات احدهما او باعه يتعين الاخر للعتق فعلم انه من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لو مات واما جواز
الاستعارة في ذلك فظاهر واذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر العمل بالحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار
فيلغو ذكر ما يضم الى العبد كانه قال لعبده هذا حر وسكت فصار ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما هو
اصله في العمل بالمجاز وهما يقولان الاستعارة عند استحالة الحكم لما ذكرنا ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم فاذا لم يكن المحل
صالحا لحكم الحقيقة يلغو كلامه قوله ولهذا الاصل اي ولان او لاحد الشيئين قلنا فيمن قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا
عتق الثالث في الحال ويخير في الاولين وعند الفراء يخير بين الاول والثاني والثالث ولا يعتق واحد منهم في الحال لان الجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظ فصار كانه قال هذا حر او هذان كما لو قال لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين
حتى لو كلم بالاول حنث ولو كلم بالاخرين حنث وان كلم بالثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا في الجامع قلنا ان صدر الكلام
ثنا ولا احدهما غير عين وذلك يوجب العتق فيه والواو يوجب الشركة فيما سيق له الكلام فصح عطفا على المعتق من الاولين
والعطف على المعتق يوجب العتق كما لو قال احدكما حر وهذا واما مسألة اليمين فالقياس ان لا يحنث الا بان يجمع في التكلم
بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر لكن قلنا ان الثابت باو ههنا يكون في موضع النفي فاقتضى وجب العموم على التقدير
الافراد فصار بعد به لا اكلم هذا ولا هذا فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث كذا في جامع
المصنف وشمس الائمة قال وسمي بهذه الكلمة للعموم ما قوله الا ترى انه استثني من الحظر فكان اباحة اقول فيستفاد العموم
من كلمة او مجازا اذا دلت عليه قرينة اما حالية او مقالية فصار شبيها بواو العطف لا عينه لانه من حيث ان كل واحد
منهما مراد شبه واو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما على الانفراد لا يكون عين الواو فيكون كلمة او موضوعا فيما من وجه
قال الله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون لانها سيقت للتكثير والاحصاء تاتي في ذلك فيكون مرادا بدلالة
الحال ففي ذلك اي من المواضع التي افترقت لها دليل العموم ما قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا هذا فانه حرم
على النبي عليه السلام طاعتهما ولكن بصفة الانفراد وجه تخصيص الاثم والكفور بحرمة الاطاعة مع ان الكل كفرة وان المراد بالاثم عتبة
وبالكفور الوليد وتخصيصه لان راكبا للاثم متعاطيا لانواع الفسق والوليد كان غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو
وقيل معنى الاية ولا تطع منهم اثما او كفورا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا لما هو كفر داعيا لك اليه ونظيره في المسائل
ما قال اصحابنا في الجامع في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معناه ولا فلانا اذا كلم احدهما يحنث بخلاف الواو
فانه لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الا مرة لان الامر كذلك في الواو ولانه لما حنث بكلام احدهما لم يبق اليمين فلا يحنث بكلام الاخر
وهذا معنى شبهة الحقيقة فيه لا يقال لما دخل كل منهما في اليمين ينبغي ان يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين لان تعدد الحنث
انما يكون بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد ولا اعتبار له في ذلك اي في تعلق احدهما الكلام معه وهو
انه للعموم لانه لو لم يكن للعموم يبقى له الخيار كما في قوله لا اكلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب
عليه التكلم مع الاخر حتى لو استثنى هذا اي حرفا او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقرب

بها في الحال بانتا جميعا فان صلح الكلام او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا
من احديهما لا منهما حتى لو مضت المدة بانت احديهما والخيار اليه ذكره في الجامع فينبغي ان يكون ههنا كذلك اجيب بان القياس
في مسألة احديكما ان يكون موليا منهما ايضا الا ان احدى تنبئ عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت
في موضع النفي فيوجب التعميم الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تتم بانفرادها الا بالعموم فكذا لو وقعت في موضع
النفي ولهذا لا يدخل عليها كلمة الاحاطة فلا يدخل عليها كل احديكما ولا كلمة التبعيض فلا يقال احدى حكما فكانت في حكم
المعارف فلا يعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في الاباحة فكذا في موضع النفي كذا في جامع الشيخ ووجه المذكور
كلمة ان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان ذلك نكرة وقد قام منها دلالة العموم وهو النفي والنكرة اذا قامت
فيها دلالة العموم كانت عامة فكذا هذا او قد سبق بيان ذلك الا انها اوجبت العموم على سبيل الانفراد لانها اصلها لتناول
احد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل قد يثبت بصفة الانفراد
ايضا كما في كلمة كل ومن وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان فاذا قيل لا تطع
فلانا او فلانا فاطاع المخاطب احدهما كان عاصيا ولو قال فلانا وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما جميعا واذا حلف
لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الانفراد الا اذا دل الدليل
على ان المراد احدهما يكون مرادا اي لا هذا ولا ذاك فان الدليل دل على انه انما حلف لان كلا منهما محرم شرعا فيكون
المراد كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما اما اذا كان للاجتماع تاثير كقوله لا اكل السمك واشرب اللبن لم يحنث حتى يجمع
بينهما كذا اجمل قوله ومن ذلك اي من القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم ودليل
العموم اذا دخل النكرة عمت اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الاباحة اطلاق ورفع المانع وذلك يوجب التوسعة
الا يرى الى قوله تعالى الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم فان الاستثناء لما كان من التحريم صح اوجب
الاباحة فيثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء لا يثبت في كل واحد منها فاذا قال جالس الفقهاء او المحدثين جمعا او احدهما
او كلاهما ان شئت والفرق بين استعمالها في موضع التخيير وبين استعمالها في موضع الاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير
كحلال ما هو محرم وفي الاباحة موافقا وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال اي بدلالة الحال وفي نوادر علي اي على احد
الامرين وفي بعض النسخ عليها اي على الاباحة وهو ان يكون هذا الكلام لتعليق الحظر كما في قوله لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا او ان يعرف الصفة المرغوبة في كل واحد منهما فكان له الخيار في الجمع كما في قوله جالس الفقهاء او المحدثين او يكون
مقصوده اظهار السماحة كما في قوله خذ من مالي هذا او هذا لئلا يحتج دلالة الاباحة عرفت بدلالة الحال قال اصحابنا
في الجامع فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا ولذلك اذا قال لا اقربكن الا فلانة او فلانة
يكون موليا منهن وقالوا فيمن قال احد بريء فلان من كل حق لي قبله الا الدراهم او دنانير ان له ان يدعي المالين
جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما الثانية فقد تقدم بيانها واما الاولى فلانه استثنى من الحظر
والاستثناء من الحظر اباحة فيما فيه نوع من السعي فالحظر فيه ظاهر واما في قوله بريء فلان فقوله هذا يوجب
حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا الدراهم او دنانير استثناء من الحظر فالحق بحل قليلا او كثيرا على معنى
الاباحة الى قوله وكذا الواو وفيها اقول ذكر محمد في شروط الاصل لو اراد ان يشتري دارا كتب هذا ما اشترى فلان
من فلان وساق الكلام الى ان قال بحدودها ومرافقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها بكذا قال شمس الائمة
ذكر في كتاب الشروط بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة بكل قليل وكثير والذي ذكر ههنا احسن لان او

للسكنى ويدخل عند ذكرنا احد المذكورين لا كلاهما فاستثنى الشيخ الا انه سهى، لان انها يوجب العموم اذا كان الموضع للاباحة
فان الاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف واباحته فكانت للاباحة وهذا معنى قوله
على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة التصرف ومعناه بكل شيء منه قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم حتى
فيدخل فيه ما هو متصل به كالزرع والثمر وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها وكذلك قال ابو يوسف رح لا يكتب لفظ
بكل قليل وكثير لا يدخل فيه الامتعة الموضوعة لانه يحتمل البيع وقال محمد رح اراد ان يقيد ذكر الكتاب فيقول هو فيه
او منها من حقوقها الانتقال وثبت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع فيها لان الاباحة
ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فيأخذ حكم المتضمن في اللزوم قوله وكذلك داخل فيها او خارج منها يعني او كلمة للعموم ايضا
كما في الكلام الاول فكان صار ويأتي للواو ويجوز استعماله كاستعمال الواو في موضعه قال الطحاوي رح المختار عندنا ان يكتب بكل
حق هو لها داخل وكل حق هو لها خارج منها لانه لو قال وخارج منها واشباه احد معنوينا بمعنيين وهذا الا انصور والمشروط
في العقد لا يدخل باحد العوض خاصة قال الاحسن ما قلنا بخلاف قوله قليل وكثير لان القليل جزء الكثير فلا حاجة الى ان يقول يقول
وكل قليل وكل كثير واجيب عما ذكره بانه لا يتصور اجتماع الوصفين في شيء واحد فيقتضي الكلام احدا معنوين اخر بدلالة
العطف كما في قولك جاءني زيد وعمرو فلا حنث في التعلق المذكور قال وكذلك احكام هذه الكلمة اي قوله وهذا كثير في كلام
العرب اقول قد ذكرنا انها تدخل بين فعلين واكثر كدخولها بين اسمين فاذا دخلت في الافعال فكلها كحكم الاسماء فان دخلت
في الخبر كقوله فعلت كذا وكذا افضت الى الشك وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير يعني كان له ان يختار احد المذكورين بن
كمقتضى موجب الكلام فاذا قال والله لا دخلن هذه الدار او لا دخلن هذه الدار او لا ادخل هذه الدار لم يلزمه ان يختار عدم
دخول احدهما للبر لانه يوجب العموم على سبيل الافراد ويحنث بدخول هذه الدار اينما كانت اذ لو لم يحنث بدخول احدهما
صارت اليمين واقعة عليهما وذلك باطل كذا في جامع الشيخ فعلم ان قوله وان دخلت في الابتداء وجب التخيير مخصوص بما ليس
للاثبات لا النفي وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية ولهذا اي لهذه الكلمة اذا دخلت الافعال معنى اخر
لا يوجد في الاسماء وهو ان يكون بمعنى حتى او بمعنى الا ان مع ان معناه العطف وموضوعه ذكر احد وموضعها جملا او بمعنى حتى
او بمعنى الا ان هو ان لتعذر العطف لاختلاف الكلام بان يكون احد الكلامين اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا
والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية باحتماله الامتداد وذلك مثل قوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال
الفراء ان او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم
والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن لاختلافهما صيغة وحكما فتعذرت حقيقته والتغير لاحتماله وهو الغاية لمناسب
معناه معنى الغاية لانه لما ساوى احد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما منتهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية
من هذا الوجه والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد فاستعير لحتى ومعناه ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم حم
شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا التبليغ الرسالة والجهاد حتى نزل الدين قيل سبب نزول الاية ان النبي صلى الله
عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه صلى الله عليه وسلم لما شج وجهه يوم احد سأله اصحابه
ان يلعنهم ويدعو باهلاكهم فقال صلى الله عليه وسلم ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد
قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهى عن سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية وينتهي
النهي عند التوبة كما في قولك لالزمنك او تعطيني حقي فان الملازمة ينتهي عند القضاء ويثبت المفارقة فيصح الدعاء
عليهم في وسؤال الهداية والاول ممتنع والثاني حاصل قلنا ممنوع بل الجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام

والثبات

١٧

والثبات عليها وذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو قوله يكبتهم وليس لك من الامر شيء
معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا
على الكفر وليس لك من الامر شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وعلى هذا لا يستقيم التمثيل به لا لكون
صحيح والجواب ما مر مرارا ان الاعتراض على المثال ليس بشيء على ان مثل الفراء ذهب اليه فيكون التمثيل لما ذكر وقال عيسى بن
ابان او هنا بمعنى الا ان وهو مذهب سيبويه فان معناه يناسب الاستثناء لما قلنا فيكون المعنى ليس لك من الامر شيء الا ان يتوب
عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتشفى منهم وكذلك في قول الرجل والله لا افارقك او تقضي حقي معناه حتى تقضي او الا ان تقضي
حقي وامثال هذا كثيرة في كلام العرب قال امرؤ القيس فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا قال وعلى هذا
قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل الى قوله وجب العمل بمجازه اقول اي على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل فيحنث بدخول الاولى ولو دخل الاخرى اولا بر في يمينه وانتهت اليمين
لاختلاف الفعلين نفيا واثباتا ويكون الغاية صالحة له اول الكلام حظر وتحريم فتعذرت الحقيقة وامكن العمل
بمجازه فوجب العمل به واعترض عليه بان اختلاف الكلام نفيا واثباتا ليس بمانع عن العطف فان النفي قد يعطف على الاثبات
قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والاثبات قد يعطف على النفي قال ما رايت زيدا ولكن رايت عمرا والاولى
ان يقال اذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الثاني عليه فيحمل او على حتى مجازا وفيه نظر فان في تقرير المنصوب في الكلام الذي لا يمنع العطف ايضا لان العطف في الحال
لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم فان ياتي
منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ومع ذلك لم يمنع عن الاجراء على الجمع وهي الحقيقة ولعل ما نفيه هذا الاختلاف
من خواص كلمة او فانه في كلامهم لبعض الحروف شانا في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي والعطف
بحتى بان يكون ما بعده جزءا مما قبله او ما يلاقيه واختصاص لا بان يكون ما قبله منفيا نفيا صريحا وغير ذلك قوله والغاية صالحة
احتراز عن قول الرجل والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا دخلن هذه الدار اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه
وان جمع بين النفي والاثبات لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر
جعله غاية وجب العمل بالحقيقة فيصير مخيرا للكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنثت في هذا اليمين او في هذه فعلي كفارة
وشرط الحنث في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث في احدى اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما
بطلت الاخرى اليه اشار شيخ الاسلام للاوزجندي في جامعه قال باب كلمة حتى اعلم ان هذه الكلمة اما ان تستعمل بمعنى
الحقيقي اقول كلمة حتى لما كانت تستعمل في الغاية وهي الجر والجارة غالبا وقد استعملت للعطف افردها الشيخ بالذكر بين الحروف
تلو الجارة والعاطفة رعاية للمناسبة وقال الغاية حقيقة هذه الكلمة واستدل على ذلك بمعنى التزاد في قوله لتكون الحروف
موضوعا لمعنى مخصوص وغيره الحقيقة معنى اللفظ حقيقة وضع له وهذا المعنى موضوع له فيكون استعمال اللفظ فيه حقيقة اما الاولى
فظاهرة واما الثانية فقد نسبها الشيخ بقوله وقد وجدناه يستعمل للغاية لا ينفك عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له وفيه نظر لان
استعماله على ذلك الوجه لا يستلزم الحقيقة لامكان كون استعماله للغاية مع العطف او مجردا عن معنى الغاية حقيقة واستعماله للغاية
المجردة مجازا ويكون الحقيقة مهجورة والمجاز متعارفا ويمكن ان يجاب عنه بان الشيخ رح ذكر في اول باب الحقيقة والمجاز ان طريق مجردة
الحقيقة التوقيف والسماع فيكون الوجدان مجازا عن السماع لان في كل منهما نوع علم او يكون من قبيل المجاز بالحذف اي وجدناها
سماعا مستعملة للغاية وقد ذكرنا ما هو المراد بالسماع فلا نعيد ثم الكمال اصلها في كل شيء على ما مر والكمال في معنى الغاية

خلوص بمعنى الغاية بمعنى الى اعنى ان يكون مجردًا عن معنى آخر مستقل مستفاد من لفظ آخر كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر
وكقولك اكلت السمكة حتى راسها اى الى راسها فانه بمعنى الى ولهذا يجوز ان يقال في هذا الكلام نظر من وجهين احدهما
ان كلام الشيخ ههنا مناقض لما اوّلا لانه فسّر الخلوص بذلك بمعنى الى ههنا وكقولك ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخصوصه
فان الثانى يقتضى الترادف والاول ينفيه والثانى ان بقاء الراس فى حتى ان كان منتفيا فلا نسلم انه مستفاد منه
فى الى لما سنذكر ان صدر الكلام اذا كان منسيا ولا دلالة يكون الاجزاء ما وراءها فيكون الغاية داخلة والجواب
عن الاول انه مثله بالى المفاقة فانه يفيد ان ما بعد حتى يجب ان يكون آخر جزء او ما يليه ولا يدخل فى المغيا وما بعد
الى ليس كذلك فلما كان موضوعا للغاية لم يدخل تحت المغيا وعن الثانى ان قوله بمعنى الى وقوله الى راسها للمبالغة
فى الخلاص للغاية والتجرد عن العطف لا انه فى معناه من كل وجه فان اصل الشيخ اعلى من ان يسعى فى ابطال ما يروم
قوله وهذا اعلام منه لسائر الحقائق يعنى فى كونها موضوعة لمعان خاصة نفيا للترادف والاشتراك فقد يستعمل للعطف
الى قوله اى الكلمة ايضا اى المنسبة بمعنى الغاية والعطف للاتصال والتعاقب ومجازا عاطفة مجازا جارية فى تضمين
معنى الغاية والتنويع بين اتباع الكل للاول كالواو وخاصية تركيبه اما التعظيم كقولك جاءت الكافة حتى الانبيا
او التحقير اسست الفصال حتى القرعى ولابد من الجمع بين ما قبله وما بعده لانه فيه معنى الغاية والغاية طرف
وطرف الشىء لا يكون من غيره وايضا التعظيم والتحقير لا يدلان الا بالنسبة الى الجنس وعلى هذا قالوا اذا قال
اعتقت عبيدى حتى فلانا لم يعتق فلان لانه الامة ليست من جنس العبيد فان كانت حقيقة قاصرة يعنى من حيث انها
لم تخلص للغاية بل صار معناه العطف مع الغاية ولقد يقال يقول فلما لم تخلص الغاية مع كونها غير داخلة ثم لم يجعل كذلك
والجواب ان العطف معنى مستقل مستفاد من لفظ فالجمع بينهما تجوّز عن الحقيقة ولا كذلك دخول الغاية على انه معنى موضوع
للمعنى جبها على ما مرّ فى منها حقيقة قال وقد يدخل على جملة مبتدأة الى قوله او ما كول غيره وقد الحال وقد تدخل حتى
على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهى مع ذلك للغاية لكن لا يكون حتى للعطف بل يستأنف
بعدها ولهذا جاز دخول العطف عليها كما فى قول امرئ القيس وحتى الجياد ما يقدن بارسان فالجياد مبتدأ وما بعده
خبره ولو كان للعطف لما جاز دخول العاطف عليها فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد كما ان واو العطف
اذا استعملت لعطف الجمل لا يفيد الشركة بل لا يكون للعطف عند البعض ولهذا سميت واو الاستئناف والابتداء
وقد تقدم البحث فى ذلك انه لا يوجب الشركة لا لكونها ليست للعطف بل لان الشركة تدور مع الافتقار ثم ان كان
خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره اى كلام تام لا يحتاج الى تقدير شىء والاصح انه من جنس ما قبله نحو قوله ضربت القوم
حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة غاية للضرب ومعناه ضربتهم حتى غضب زيد وعلى هذا اكلت السمكة حتى راسها
الا ان الخبر غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما قبله على احتمال ان ينسب اليه اى الى المتكلم اى حتى راسها ما كول او الى غيره
اى ما كول غيره فالراس فى مسئلة السمكة لم يوكل فى الجر والكلام فى النصب والرفع اما فى النصب فاكله اكل
بدون السمكة واما فى الرفع فيحتمل ذلك من غيره كما اشار اليه الشيخ ولا اشكال فى الوجوه الا فى احتمال الغير
فان كل حذف يحتاج الى قرينة عامة للمحذوف وقرينة خاصة لتخصيص المقدر فالقرينة العامة هى المبتدأ
لاحتياجه الى خبر والخاصة هى الفعل وتقدير الفاعل لا لعدم ذكره واما تقدير غيره فلمجرد احتمال قال
وموضوعها فى الافعال الى قوله مسائل اصحابنا فى الزيادات ان قيل مدخول حتى اذا كان فعلا اعتبار المعنى على ما اذا
كان مدخولها اسمًا ولهذا اعاد ذكره وذلك هو اعتبار احتمال امتداد الصدر وصلاحية الآخر دليلا على الانتهاء

وجعله للمجازاة اذا صلح الصدر سببًا والآخر جزاء لا غاية وتجرده عن معنى الغاية بالكلية ولم يكن شىء من هذه
الكنايات الاستعارة مقصورا اليه اذا كان مدخوله اسمًا وهذا لان هذه الكلمة اذا دخلت فى الاسم تبين
بالاعراب انها عاطفة فلم يحتج الى نصب علامة واما اذا دخلت الفعل فلا اعراب لا يميز بين كونها للغاية او للمجازاة
فاحتيج الى نصب علامة فعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دليلا على الانتهاء اى ان يكون
الاول ما يصلح لضرب المدة والآخر يدعو الى القلع كقوله انه لم احرك حتى يصيح فان لم يحتمل فيجعل مستعارا هذا اى انه لم يصح
ما ذكرنا اما لعدم الامرين المذكورين كقولك عبدى حر ان لم اتك حتى تتغدى عندى لان الاتيان ليس بممتد والبناء
لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادته او لعدم احدهما بان لا يكون الصدر ممتدا كقولك ان لم اتك حتى تشهد
فان الاول مما لا يمتد لعدم صلاحيته لضرب المدة فيه والثانى يصلح دليلا على الانتهاء لان الشيخ انما يكون
منتهيا للاتيان او بخلافه كقوله تعالى قاتلوهم حتى لا تكون فتنة اى محاربة فان القتال قد يمتد يوما واكثر والمحاربة
لا يصلح دليلا على الانتهاء لانها واجبة علينا وان لم يبتدوا بالحراب يمتد يوما واكثر فى الى رتبة فلا يخلو اما ان يكون
الصدر صالحا لكونه سببا والآخر جزاء اولا فان كان يكون حتى للمجازاة بمعنى لام كى كما فى المثال الاول فان الاتيان
على وجه الزيادة والاكرام يستوجب الثناء والثناء يصلح جزاء له وكما فى المثال الثالث فان القتال يصلح
سببا لانتهاء الفتنة وانتفاؤها سببا عنه لمناسبة بينهما لان جزاء السببية لسببه قال الشيخ وهذا النظير
قسم العطف من الاسماء اراد به حقيقة قاصرة من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه فيعلم هذا يحمل قوله
يصلح الآخر غاية على الخلوص اى غاية خالصة هى كما لها اى تمام حقيقتها وان لم يكن جعل مستعارا للعطف
المحض وبطل معنى الغاية وليس لهذا نظير فى الاسماء وعلى هذه المعانى الثلاثة مسائل اصحابنا رحمهم الله فى الزيادات
قال ولهذه الجملة ما خلا المستعار المحض الى قوله ويكون منتهيا اوّل ما ذكر علامة لكل واحد من المعانى اراد ان يشير
ذلك الى الاستقراء مما هو حجة فى افادة الالفاظ معانيها فابتدأ بالترتيب المار فاورد الآيات الثلاث للغاية
المجردة فان صدورها مصيرة بالنهى فهى ممتدة لا محالة واعطاء الجزية يصلح دليلا على الانتهاء لان نفى الكفر غير صريح
للقتل بالاجماع ودخول الجزية خلوص عن الاسلام فيصلح منتهيا له لا اصل وكذلك الاغتسال فى الآية الثانية يصلح منتهيا
لنهى القربان للصلوة صار وكذلك الاستيناس الى الاستئذان فى الثالثة فيصلح منتهيا للمنع عن دخول البيت
واورد قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة على الوجه الذى مرّ وذلزلوا حتى يقول الرسول على احد الوجهين
للمجازاة وهو ان يكون معناه انهم ازعجوا ازعاجا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال لكى يقول الرسول ذلك
القول فيعلم فعلهم يكون سببا لما اصابهم لانه وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه والوجه الآخر ان يكون بمعنى الى اى
ما بلغ البلاء الى الغاية التى قال الرسول وهو البيع او شبعا شيعا متى نصر الله وعلى هذا لا يكون فعلهم سببا
لما قاله الرسول ومتى غيرها على ما هو موضوع الغايات ان اعلام اى علامات انتهاء المغيا من غير ان يكون لهما
اثر فى انتهائه بمثل الزلزال الواقع عليهم وليس لهم فى ذلك فعل فكيف اضافه اليهم واجيب بانهم لما زلزلوا كان الزلزال
موجودا منهم وفيه تكلف فيعلم عنه جعل المصدر مضافا الى المفعول وهذان الوجهان على قراءة النصب وقرئ بالرفع
على جملة مبتدأة اى حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا ويكون منتهيا ههنا به قال صاحب الكشاف ويكون
الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا التقى فيه
معنى الغاية وهذا نظير قوله او غاية هى جملة مبتدأة قال وقال محمد رحمه الله فى الزيادات الى قوله شرط الحنث الكف
اول ما وقع من اداة الاشتباه

من الايات شرع في بيان ما ذكر محمد رحمه الله من الفروع ما هو مبني على القواعد المذكورة فقال في رجل قال عبدي
حر ان لم اضربك حتى يصيح او حتى يشكى يدي او يشفع فلان بحقا او يدخل الليل ان هذه غايات حتى اذا اقلع
عن الضرب اي كف عنه قبل الغاية حنث في يمينه وبين علامة الغاية بقوله لان الفعل بطريق التكرار محتمل
الغاية والكف عنه اي عن المحلوف عليه لا تعلق له في اثبات امتداد الضرب وشبهه ان يكون جوابا لرجل
تقديره ان يقال اليمين مستلزم لتصور شرط الحنث حتى لو قال لا اقتلن فلانا وهو ميت ولا يعلم موته
لا يحنث لان شرط الحنث غير متصور ههنا وذلك فيما نحن فيه وتقرير الجواب ان شرط الحنث وهو الاقلاع قبل
هذه الامور متصور لانه يحتمل هذا الفعل لا محالة فاستطرد بهذا على قوله حتى اذا اقلع قبل الغاية حنث ثم ذكر
هذه العلامة الاخرى للغاية بقوله وهذه الامور دلالات الاقلاع لان الانسان يمتنع عن الضرب بها ودلالة
الاقلاع من علامة الغاية لما عرف فوجب العمل بحقيقتها فلو اقلع قبلها حنث فيكون شرط البر متصورا في الزمان
الثاني فلا ذا الحنث في الحال واجيب بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال
هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا حكم يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه من اليمين يمين الفور
ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن تصور الشرط لا يستلزم وجود
المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الاقلاع قبل الغاية موجود ولا يتخلف الموجب عن موجبه فان قيل
لا نسلم انه صح ان يكون موجبا اجيب بان المراد من الموجب هو المقتضي السالم عن وجود المانع وما ذكر
موهوم فلا يصلح ان يكون مانعا لان الاصل عدم ما يحدث في ثواني الاحوال ثم قال على الحقيقة عرف فان غلب
وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان
محمولا على الضرب الشديد دالا او لو قال عبدي حر ان لم اتك حتى الى قوله بالغدا وقد وجدا قول هذا مثال
ما يكون صالحا للمجازاة بمعنى لام كي وهذا لان قوله ان لم اتك حتى تغديني اخره لا يصلح دليلا بل هو داع الى ضده
الاتيان ولكن اوله يصلح سببا للتغدية لانه اذا كان على وجه التعظيم والزيادة احسان فيصلح سببا للجزاء بالغدا
وعلى هذا قيل من زاد حبا ولم يرشيا فكان على زاد ميتا والتغدية يصلح جزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافأ
للاحسان فيحمل عليه لان جزاء البر غاية كما تقدم العمل به وصار شرط البر فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء
وهو وجه التعظيم والزيادة لا التحقير والاهانة وقد وجد ذلك اذا اتاه كذلك ولا يضره عدم التغدية لان وجود
الشرط لا يستلزم وجود المشروط والمحلوف عليه وجود الشرط لا غير او لو قال عبدي حر ان لم اتك الى قوله
وان لم يتغد فلا حنث اوله اعلم ان الجزاء المستعمل ما يترتب على الاحسان وطور وفي الجزاء والسيئات وقوله نعم هل جزاء
الاحسان الا الاحسان وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد الشيخ ههنا الاول واليه اشار بقوله لا يصلح اتيانه
سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه فان فعل الشخص انما لا يقع جزاء لفعله كذلك المعنى لان وقوع ذلك انما هو لنحو
على ما هو سببه والانسان يتمكن من اجرا ما هو جزاء من غير ان يتقدم ما هو السبب له من افعاله فلا حاجة
اليه واما بالمعنى الثاني فقد يقع فعل الشخص جزاء جائز المادة لا على ما ينبغي كوجوب سجدة السهو وجزاء قتل
الصيد وكفارة الافطار والظهار واذا عرف هذا فقوله ان لم اتك حتى اتغدى عندك حتى للعطف المحض لان هذا
من طعام الغير الغير عند الاباحة او التغدية التي بنى عليها التغدي احسان فلا يصلح غاية للاتيان بل هو
داع اليه كما مر ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه يعني بالمعنى الاول لما مر فيحمل على العطف

المحض وعلى هذا ان لم اتك حتى اتغدى بك فصار كانه قال ان لم اتك فاتغدى عندك لما سنذكر من المناسبة
بين حتى والفاء فالمحلوف عليه الاتيان والغدا فلو اتى ولم يتغد معا قبل الاتيان ولكن تغدى من بعد
الاتيان غير متراخ على ما عرف من مفهوم الفاء كان بارا وان لم يتغد اصلا حنث وهو ظاهر قال صاحب الكشف
وظني ان المسئلة كانت موضوعة في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات
فسقط لفظ اليوم فلم يتعدى الفوري تغدى من بعد اي من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ
عن اليوم فغير بر وان لم يتغد في اليوم اصلا حنث اما لو اجريناه على الاطلاق كما هو المذكور في الكتاب
فلا ادري معنى قوله غير متراخ اذ لو قدرت غير متراخ عن الاتيان لا يستقيم مع قوله فلم يتغد ولو قدرت
غير متراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيا عن العمر ولعل جعله جعله مستعارا للفا موافق
لما في الكتاب من الاطلاق على ما ذكر من المعنى ولفظ اليوم لا يوافق ذلك فانه لو اتى في اليوم ولم يتغد عنده
ثم تغدى في آخره لفظ اليوم لا يحنث البر وجعله بمعنى الفاء ينافيه وما ذكره في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات
يحمل على جعله مستعارا لمعنى ثم قال وهذه استعارة لا يوجد ذكرها الى قوله لما بين التعقيب اقول استعارة حتى للعطف المحض
لم يوجد في كلامهم اذ لم يسمع رأيت زيدا حتى عمرا والافعال قوله ولا ذكرنا احد من ائمة النحو فيه تسامح لان النحو لا تعلق له
بحث الحقيقة والمجاز لان المراد انهم لا يستعملوا في تراكيبهم اصلا وانا اخرجنا محمد اي استخرجها تخريجة على طريقة الشافعي
لان الاستعارة ليس من شرطها السماع لما مر وانما شرطها المناسبة وقد وجدت لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث
توصيل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت للعطف مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت
حقيقتها وهذا اي ما ذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارة اصحابنا في غير هذا الباب كاستعارة البيع
والهبة للنكاح والعتاق للطلاق والكفالة للحوالة ونحوها اذا استعيرت حتى للعطف المحض استعيرت بمعنى الفاء لان بينهما موجب
التعقيب مثل الفاء ثم دون الواو ولان التعقيب اشد مناسبة للغاية من مطلق الجمع والامام العتابي جعلها بمعنى الواو وقال ان تغدى
الجزاء يحمل على العطف فقال في قوله ان لم اتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم اتك اليوم واتغدى عندك قال باب
حروف الجر اما الباء الى قوله مشروط واتباع اقول عرف حروف الجر بانها وضعت لافضاء فعلا ومعناه الى ما يليه اي انها
حروف وضعت لتوصل معاني الافعال وما يشبهها من اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر والظروف
والجار والمجرور وكل شيء فيه معنى الفعل اي ما يتصل به وانما قيل الى ما يليه ولم يقل الى اسم لئلا يرد قوله عار حيث فانه
ليس باسم ولكنه في تقدير الاسم ولا يشكل بهمزة التعدية في نحو اكرمت زيدا فانها مفضية معنى الفعل الى ما يليه اذ التعدية
انما حصلت بها مع انها ليست بحرف جر لان المراد مما يليه ما يتصل به من الكلام وما اتصل به الهمزة وهو الفعل فلو كانت
مفضية معنى الفعل الى ما يليها لزم افضاء فعل الى نفسه ومن ثم قيل سميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل الى الاسم وقيل
سميت بذلك باعتبار عملها وهو ايضا راجع الى الاول فانها اعطيت عمل الجر لانها تجر معنى فعل الى الاسم اما الباء فللالصاق
واستدل الشيخ على كونها حقيقة فيه بوجهين بدلالة الاستعمال وقد عرفها عليه والجواب عنه وباختصاصه بمعنى لحقيقته
دفعا للاشتراك ثم للالصاق بعض ملصق وملصقا به ما دخل عليه الباء انما الملصق به وهو ظاهر فيكون الآخر
هو الملصق والمقصود الاصلي فيه اتصال معنى الفعل بالاسم لا عكسه فالملصق الاصل والآخر تبع كالآلة له ولهذا
صحبت الباء للاثمان فاذا قال اشتريت منك هذا العبد بكر حنطة حسن صار الكر ثمنا بدلالة الباء ووجب في الذمة
حالا كما اذا سمي الدراهم او الدنانير لان الكيل والموزون ما يجب في الذمة فيصح التصرف فيها قبل القبض بالاستبدال

كما في الاثمان فان عكس صار سلما ويصير العبد رهنا مال السلم ولا يجوز الاستبدال به قبل القبض وهذا لان الثمن
ليس بمقصود في البيع بل بمنزلة الآلة فيه فان الغرض من البيع الانتفاع بالمملوك وهو يحصل بالمبيع لا بالثمن لانه في الغالب
من النقود وليست منتفعا بها في ذاتها بل وسيلة الى المقصود كالآلة للشيء ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز
بيع ما ليس عنده الا ان في فسخ الثمن يجوز دخول الباء كما في شرطه اي البيع في نوادره قوله وانه للتفسير وله نظائر في هذا
الباب وانما عبر عن البيع بالشرط لان الشرط مقصور اليه في الجملة وذكر الثمن لما كان لا بد منه في البيع عبر عن ذلك
بالشرط رعاية لذلك قال ولذلك قلنا في قول الرجل ان اخبرتني قوله لا موجب لاحالة اي ولان الباء للالصاق
قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي يصرف الكلام الى الخبر الحق اي الصادق فان الكذب
لا ثبوت له واستدل الشيخ على ذلك بقوله لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر وتقريره ما وقع مفعول الخبر فلا يصحبه
الباء وكل فعل صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر فما وقع مفعول الخبر لا يصلح مفعولا لما الاول فظاهر واما الثاني
فقد بينه الشيخ في جامعه قال ان الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يعلم والثاني الكلام الذي يصل ولهذا على المعرفة
فاذا قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالباء فلم يصح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان
لان المشغول لا يشغل فاحتيج الى الاضمار مفعول آخر هو كلام كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ويبقى
القدوم على حقيقته فعلا والصادق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق يقتضي وجوده الى هذا
كلامه ورد بان الاخبر ان قوله بقدوم فلان لا يصلح مفعول الخبر من حيث اللفظ والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل
على المفعولية كما في قوله اخبرني بهذا الخبر فلان والجواب ان عدم صلاحيته لفظا ظاهر وقد اشار الشيخ اليه بقوله لان المشغول
لا يشغل واما معنى فكذلك لان القدوم اسم لفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما يقع به المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار
ان المفعول وقع كلاما ما وليس الكلام فيه واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لفظا ولا معنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر ومجاز
ايضا لان صحة المجاز يقتضي صحة التكلم لانه خلف عنها في التكلم كما مر وهذا ادنى الشرطين متعذر فوجب تصحيح الكلام
العاقل ويكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بهذا الفعل وهو اسم للموجود منه فما لم يوجد لا يلتصق به الخبر
واورد ايضا بان قوله كما تقول في بسم الله ليس بجيد لان بسم الله يقتضي عاملا متعذرا على حسب ما اقتضاه المقام وما نحن
فيه ليس كذلك لوجود ما يصلح عاملا فانه لم يوجد دليل على المحذوف والحذف بدونه لا يجوز والجواب ان تمثيله ببسم الله
ليس في اقتضاء العامل بل في دلالة حرف الالصاق على الملصق وكلامه متمكن في هذا النوع واما اذا قال ان اخبرتني
ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فيصلح مفعول الخبر لفظا بان يجعل ان مع ما بعدها مصدرا
حتى يكون معناه ان اخبرتني قدومه ولكنه لم يصح معنى لان مفعول الخبر كلام لا فعل في الحقيقة وان تعذرت لكن المعتبر
الى المجاز ممكن لصحة الكلام لفظا فكان شرط الحنث التكلم به بقدومه والتكلم بالقدوم دليل اي يوجب الظن به لا انه يوجب
وقوعه لا محالة فان قيل الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى ما لم تحط به خبرا اي علما والخبير من اسماء الله كالعليم بل انه
لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية فكان الاخبار والاعلام سواء فكان الواجب ان يقع على الحق كما لو قال ان اعلمتني
ان فلانا قد قدم اجيب بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيصح الخبر الحق والباطل فانه يقال خبر
باطل ورد ولا يجوز ذكره في العلم قال ولهذا قالوا في قول الرجل لامرأته في الزيادات اقول اي ولان الباء للالصاق
قال اصحابنا في قول الرجل لامرأته انت طالق بمشيئة الله بمنزلة قوله انت طالق ان شاء الله فلا يقع الطلاق لانه جعل
الطلاق ملصقا بمشيئة الله تعالى لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بدون الملصق وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط
بدون

بدون الشرط عنوان التعليق بمشيئة الله تعالى ابطال لما عرف فلا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله والالفاظ من اخواتها
الارادة والرضا والمحبة فانه ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شيء لما مر وان اضيفت الى العبد كانت تمليكات فيقتصر
على مجلس العلم فان قيل لا يحتمل الباء على السببية كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وفي قوله ذلك بما عصوا حتى يطلق الحال
كما لو قال انت طالق بمشيئة الله او بمشيئة فلان اجيب بان الحمل على ما هو اقرب الى الحقيقة اولى وذلك في الحمل على الشرط
لان الشرط يقتضي ترتبا زمانيا كما ان الالصاق كذلك بخلاف العلة والمعلول لان العلة ان كانت عقلية فهي تقارن
المعلول زمانا وان كانت شرعية ففيه خلاف ولا خلاف في تقدم الشرط وقيل فيه نظر لان الكلام في كونها للسبب
لا للعلة ولا نسلم ان الالصاق يقتضي الترتب الزماني والصواب ان يقال لا نسلم انها اذا كانت سببية يقع الطلاق
منجزا وان سلم ذلك فذلك انما يكون لالغائه بحيث تعلق بما قبلها اصلا والحمل على مجاز فيه اعمال له خير من الحمل على مجاز
مستلزم للالغاء فان قيل حمله على الشرط يبطل اصل الكلام وذلك فوق الالغاء اجيب بان الالغاء فوق ابطال اصل الكلام
لان الطلاق المعلق مباح عند الله ولان ذلك انما لزم ضمنا لانا حملنا على الشرط لاعماله ولما كان التعليق لما لم يعلم لزم ابطال
الكلام في ضمن ذلك والضمنيات لا تدخل تحت القواعد قال وقال الشافعي ان الباء للتبعيض الى قوله مراد بهذا الشرط اقول
ذهب الشافعي الى ان الفرض في مسح الرأس بعضه وهو ادنى ما ينطلق عليه اسم البعض واستدل الشيخ بهذا الى ان ذلك مذهبه
كان استدلالا بقوله وامسحوا برؤوسكم فانه جعل الباء للتبعيض وذهب مالك رحمه الله الى انها صلة اي زائدة لان المسح فعل متعد
فيؤكد بالباء كما في قوله تعالى تنبت بالدهن فيكون تقديره وامسحوا رؤوسكم فيجب مسح الكل اجاب الشيخ عن الاول بقوله
اما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة والموضوع للتبعيض كلمة من فلو كان الباء موضوعا له ايضا لزم الترادف
اي الترادف بالنسبة الى الحرفين والاشتراك يقع بالنسبة الى الباء فانها موضوعة للالصاق واللازم باطل لما ذكرنا
ان الترادف والاشتراك على خلاف الاصل فالملزوم مثله وهذا صحيح ان كان نقلا لا عن فعل لغويا واما اذا كان
استدلالا على ما ذكره صاحب المحصول ان الباء اذا دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله وامسحوا برؤوسكم يكون للتبعيض
لانا نعلم الفرق ضرورة بين قولنا مسحت المنديل بيدي ومسحت بالمنديل يدي في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض
في يلزم مسح بعض الرأس وهو ادنى ما يتناوله البعض فلا فرق بين الاستدلالين والاستدلال الثاني سوى انا نقول نسلمه اصلا
على احد طريقينا وبالربع بيان حديث المغيرة على الآخر واجاب عن ذلك بقوله ولا يصار الى التبعيض والاجمال
الا لضرورة ولا ضرورة هنا لان العمل بالحقيقة وهو الالصاق ممكن وذلك لان الباء اذا دخلت في آلة المسح كان متعديا
الى محله فيتناول كله لانه اضيف الى جملته واذا دخلت
في محل المسح يتعدى الفعل الى الآلة فيكون تقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم فلا يقتضي استيعاب الرأس لانه لم يتوجه لنفسه
بل يحلله لكونه غير مضاف اليه لكنه يقتضي وضع آلة المسح وذلك لا يستوعب اليد في العادات ويذكر الضمير باعتبار
المذكور فما بين الاصابع والكف لا يستعمل في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي له حكم الكل وهو ثلاثة اصابع فصار
البعض مرادا بهذا الشرط اي بشرط ان يكون البعض مقدرا بآلة المسح او باكثرها الا ان يكون مطلق البعض مرادا كما قال
الشافعي قال واما الاستيعاب في التيمم مع قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة ان النبي عليه السلام قال فيه
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة الكتاب لا قوله على حاله فانا نقول هذا جواب عن
مقدر تقديره لو كان دخول الباء في المحل لا يقتضي استيعاب المحل لما كان استيعاب الوجه بالمسح في التيمم واجبا واللازم باطل فالملزوم
مثله وتقرير الجواب ان استيعاب الوجه في التيمم ثبت بدليل آخر وهو السنة المشهورة حديث عمار بن ياسر يكفيك ضربتان

ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة على النص بمثله جائزة على ما عرف فثبت الاستيعاب به ولزم جعل الباء زائدة
قيل فيه بحث فإن هذا الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء بسبب الآية زائدة لأنه خلاف الأصل وأجيب بأن الوجه
اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب إذ المراد من ضرب الوجه مسحه ومسح الوجه وهو اسم للكل يقتضيه لا محالة ورد بأنا لا نم
أن المراد بالوجه كله وهو عين النزاع هذا ما ذكروه والحق في ذلك أنا إذا قلنا إن الباء إذا دخل المحل لا الآلة يقتضي
عدم الاستيعاب فلا يكون السؤال واردا على القاعدة المذكورة وأما ذكره الشيخ دفع الوهم من عسى يتوهم ذلك على أنه جاء في الكتاب
أنا إذا طولبنا بما ثبت به الاستيعاب في التيمم نستدل عليه بالحديث أو بدلالة الكتاب أما وجه الاستدلال بالحديث فلأن الوجه
ذكر معرفا باللام واللام إما أن يكون للعهد أو للحقيقة أو لاستغراق الجنس ونائبه لا سبيل إلى الأخير لأنه الغاية وهو خلاف
الأصل ولا إلى الثالث لأنه غير متصور لأن الاستغراق إنما يكون في الأفراد والخطاب يتخصص لأحد ولا الأول إلا أنه ثم
معهودا أصلا والثاني بعد المطلوب لأن الوجه ما يواجه به الإنسان وهو من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن ومن شحمة الأذن
إلى شحمة الأذن وأما بدلالة الكتاب فلأن المسح شرع خلفا عن الأصل وكل مسح يدل على بقاء الباقي على ما كان يقتضيه
وبيانه أن التيمم شرع خلفا عن الوضوء وأقيم المسح على العضوين مقام غسل الأعضاء الأربعة لتنصيف وكل تنصيف
يدل على بقاء الباقي على ما كان فشرع التيمم يدل على بقاء الباقي على ما كان أما الأول فقد ظهر ببيانه ما قبله وأما الثاني فبالاستقراء
فإن صلوة المسافر وعدة الأمة وحد العبد نصفت وبعدها لم يتغير شيء وفيه بحث أما الأول فإن شرط الدلالة أن يفهم
من كل ما كان من أهل اللغة ولا يشترط فيه الاجتهاد وهذا معنى لا يفهمه أهل اللغة بل إنما استخرجه الفقهاء بالقياس
على أصول الشرع الثاني أن البحث في عبارة النص والعبارة قاضية على الدلالة والجواب عن الأول أنا لا نم أن اللغوي
لا يفهم من التنصيف بقاء الباقي على ما كان فإن أهل التعامل كلهم يفهمونه وإن سلم ذلك فمن حقائق عرفية لا مدخل
لمن لا يعرف الاصطلاح فيها فصار بمنزلة الهندي فعدم فهمه مثل هذه الدلالة غير ضار بأن اشتراط فهم اللغوي يستلزم
معرفة الوضع لا محالة وهذا جواب بمطلق يعمل في كثير من مواضع الدلالة كما يجيء وعن الثاني بما قلنا أن عبارة النص
لا تعرض لعدم الاستيعاب وهذا الاع ولا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص فبقي دلالة الدلالة سالمة عن المعارض فثبت
الاستيعاب بسقوط المعارض قال وعلى هذا الأصل قول الرجل لا تخرج إلا بإذني إلا أن الباء للإلصاق إذا قال
إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني يشترط تكرار الإذن لوجوب ذكر ما ذكر الشيخ بقوله لأن الباء للإلصاق وكل ما كان
للإلصاق يقتضي ملصقا بالباء في بإذني يقتضي ملصقا بالإذن فيه وإثبات المقدر مستعملة لزم حال وهو الخروج
يعني ذكر الملصق هو الخروج وذلك لأنه لا بد من تقدير شيء يجانس المستثنى منه فإن المستثنى أصل في الاستثناء وهو الخروج
بدلالة خرجت فإنه يدل على مصدره الخروج لغة وهو المستثنى منه لعمومه لأنه نكرة في سياق النفي لأن اليمين للمنع والنكرة
في سياق النفي تعم فصار كأنه قال لا تخرج خروجا إلا خروجا ملصقا بإذني فصار الخروج الموصوف بالإذن شرط
حنث على ما قلنا لأن النكرة إذا اتصفت بصفة عامة تعم فيتعدد إلا لأجل الخطر فإذا خرجت بغير إذنه حنث فإذا قال
إن خرجت إلا أن آذن لك فليس هنا كما يقتضي الملصق فيصير المستثنى هو الإذن وهو لا يجانس ذلك لعدم المجانسة فتعذر
فيصار إلى المجاز فيحمل على معنى حتى لأن الاستثناء يناسب الغاية في مخالفة ما بعده لما قبله قال الشيخ في جامعه إلا أن
عنى به حتى يعني لو أذن لها مرة الخروج ثم نهت لم تحنث إن خرجت بغير إذنه لا يحنث وقال الفراء يحنث ولم يفرق بين الصورتين بل شرط
تكرار الإذن واحتج على ذلك بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم قال لو لم يلزم التكرار سقط الأدب بعد الإذن
التكرار لما كان تكرار الإذن في الدخول شرطا واللازم باطل فالملزوم مثله وبأن كلمة أن مع الفعل مصدر ولا انفصال

ل بما تقدم لاتصاله فوجب تقدير الصلة وهي الباء وأجيب عن الأول بأنا لا نم أن تكرار الإذن من لفظ إلا أن حتى لو كان
بلفظ حتى كان الحكم كذلك بل عرف ذلك بقوله إن ذلكم كان يؤذي النبي وعن الثاني بأنا لا نم أن المصدر يحتاج إلى الحرف
الصلة ولئن سلم فلا نم تعين الباء لذكر حتى يقتضي ملصقا ولئن سلم فإضمار الجار قليل قال وأما كلمة على فإنها
وضعت لوقوع الشيء على غيره إلى قوله بهذا الشرط أقول كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه
فوقه ومنه فلان علينا أمير وزيد على السطح به لتعليته عليه منه قولهم على فلان دين لأن الدين يستعلي على من لزمه
فصار موضوعا للإيجاب والإلزام في قول الرجل لفلان علي ألف درهم وفي الكلام عوض لأن ما ذكر من الموضوعات كل منها
مخالف لغيره فإن الوقوع على الشيء غير ارتفاعه وغير علوه فوقه وغير الإيجاب والإلزام فإن كان على موضوعا لجميع
لزم مشترك وهو ليس بأصل كما مر مرارا وإن كان موضوعا للبعض وفي آخر مجازا فليس هذا موضع بيان ذلك
وإن جعل الألفاظ مترادفة باصطلاح غيره لا تنافية فيه ولكن الشيخ كان معرضا عن ذلك أيضا كثيرا والذي
يناسب أن يقال إن المعاني الأول إنما هي لغويات وقوله فصار موضوعا للإيجاب والإلزام أراد وضع
أهل الفقه وقوله لله علي دين بكسر الهمزة لأنه كلام إنشائي وإنما يصير دينا لأن الإلزام والإيجاب الكامل إنما هو فيه
والأصل الكمال إلا أن يصل به الوديعة فحينئذ لا يثبت الدين في الذمة لأن على يحتمل الوديعة من حيث إن فيها وجوب
الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة فإن دخلت في المعاوضات المحضة أي التي خلت عن معنى الإسقاط كالبيع والإجارة
والنكاح كانت بمعنى الباء إذ استعملت فيها كقولك بعتك هذا على ألف درهم أو أجرتكها ونحو وجيئك على ألف درهم
معناه بألف درهم لأنه لما تعذر العمل بحقيقتها لما فيها من معنى الشرط والمعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق به لما فيه
من معنى القمار واللزوم يناسب الإلصاق فإن الشيء متى لزم شيئا التصق به استعير للإلصاق لتصحيح الكلام وهذا
بالاتفاق وكذلك إذا استعملت في الطلاق بأن قالت له امرأته طلقني ثلاثا على ألف درهم كانت بمعنى الباء عندهما
حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الألف لأن الطلاق بائنا لو قالت بألف درهم لأن الطلاق على مال معاوضة
من جانبها ولهذا كان لها أن ترجع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صرحت من جانبها فيحمل على المعاوضة
لا مقابلة للطلاق ذكره ودلالة الحال فصار كقول الرجل احمل هذا الشيء إلى كذا على درهم فإنها تحمل على معنى الباء بالاتفاق
وقيل أبو حنيفة رح موقوف على مقدمات ثلاث أحدها أن العوض يقابل المعوض وما كان كذلك يثبت مع مقابله
مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وبهذه المعاقبة وثانيها أن أجزاء العوض تتوزع على أجزاء المعوض
بالاتفاق وأجزاء الشرط لا تتوزع على أجزاء المشروط بالاتفاق وثالثها أن الكلام إذا كان له مجازان أحدهما
أقرب إلى الحقيقة يحمل عليه وإذا عرف هذا قال الشيخ في جامعه من قوله كلمة على للزوم معناه كلمة موضوعة
للزوم ما قلنا في صدر البحث والمعاوضة مقابلة وليس بين الواقع يعني الطلاق وبين ما لزمها من المال مقابلة
فليس بينهما معاوضة أما الأولى فلما مر في المقدمة الأولى وأما الثانية فلأن بينهما معاقبة لأن الطلاق يقع أولا ثم يجب
المال وذلك معنى الشرط كما مر في المقدمة أيضا وحمله عليه أولى لقربه من الحقيقة أعني العرفية كما مر في المقدمة الثالثة
فإن على للزوم وبين الشرط والجزاء لزوم ومعاقبة فيكون أقرب إلى الحقيقة لاشتماله على ما هو الحقيقة لهذه الكلمة
بخلاف الإلصاق فإنه ليس فيه معنى اللزوم بل غايته أنه يناسب اللزوم وما كان مشتملا على اللزوم والمعاقبة
يكون أقرب مما يناسب اللزوم أعني الإلصاق وإلى هذا أشار الشيخ بقوله فصار هذا يعني معنى الشرط عن
حقيقة هذه الكلمة وأكد بقوله حتى أنه من جانب الزوج يمين فإنه إذا قال طلقتك على ألف يمكنه الرجوع

قبل قبولها ولا تقتصر على مجلسه وما ذكرنا لا يتقيد به معنى التعليق واذا ثبت انه بمعنى الشرط يصير هذا اى قولها طلقني
ثلثا طلبا لتعليق المال بشرط الثلث اى الطلقات بقولها طلقني ثلثا على الف اى ان اديت الالف واذا كان الى بان طلقها
واحدة لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط كما مر في المقدمة الثانية وقوله وقد امكن العمل الطلاق
به جواب دخل تقريره ان على بمعنى الشرط والجزاء وان كان بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لكن العمل به غير ممكن لان
اذا دخله المال صار معاوضة وهي تنافي معنى الشرط والجزاء وتقرير الجواب ان العمل به اى بمعنى الشرط وهو حقيقة
هذه الكلمة ممكن لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط كقوله انت طالق ان قدم فلان فانت طالق على الف فانه
صحيح مع وجود معنى المعاوضة فيه والحقيقة اذا كانت ممكنة العمل كان العمل بها وقوله وفي المعاوضة المحضة متصل
بهذا الكلام كانه قال كلا في المعاوضة المحضة فان العمل بمعنى الشرط متعذر فوجب العمل بمجازه وهو الباء والفاء
في قوله فيصح تعليقه بمنزلة الباء لانها لا تدخل في ضرائب وقوله قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول الا الحق متصل بقوله
فصار هذا بمنزلة حقيقته بمنزلة ما جاء على معنى الشرط اى جدير بان لا اقول بشرط ان لا اقول على الله الا الحق وقال
يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله كذا في كتب التفسير قال واما من فللتبعيض اما قوله
ومسائلها كثيرة اقول ذكر الشيخ في جامعه ان من عند اهل اللغة للتبعيض ولكنها للابتداء والانتهاء الغاية وهو المختار
الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصلا فيه وذكر هاهنا ان التبعيض اصلها
ومعناه الذي وضعت له وبهذا يدل على انه اختار قول بعض الفقهاء لان ما هو اكثر فائدة الى الوضع
اولى بالاعتبار لان الاصولي انما يبحث في الادلة باعتبار استنباط الاحكام الفرعية مما هو اعم فائدة وهذا مما يعلم
فيما تقدم في بحث على ان المراد من الوضع هو الوضع بعرف الفقهاء وقد تقدم مسئلة اعتق من عبيدك من شئت
في باب الفاظ العموم في بحث من وما يجري مجراه كمسئلة الطلاق في قوله لامرأته طلقي نفسك من ثلث ما شئت
على حسب الاختلاف فيها ومسائلها كثيرة منها ما ذكر في الجامع لو قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلثة او غير ثلثة
او سوى ثلثة فجميع ما في يدي صدقة فاذا في يده اربعة او خمسة لزمه ان يتصدق بذلك كله ولو قال ان كان في يدي
دراهم الا ثلثة والمسئلة بحالها لا شئ عليه لانه جعل شرط حنثه في المسئلة الاولى ان يكون في يده غير الثلثة مما يطلق
عليه اسم الدراهم ولم يوجد قال واما الى فلانتهاء الغاية اما قوله فاوجبنا خيره اقول بهذه الكلمة موضوعة
لانتهاء الغاية على مقابلة ابتدائها ولسياق الانتهاء الغاية ولم يكتف بالسياق اليه لئلا يتوهم ان المذهب هذا حقيقة
وقد يستعمل مجازا فيما له مناسبة لها ويكون موضوعة لانتهاء الغاية استعملت في اجال الديون لانها غايتها واذا دخل
في الطلاق كما في قول الرجل انت طالق الى شهر يحتمل ان يكون الحقيقة مراده ويحتمل المجاز فان نوى التنجيز وقع لانه نوى
حقيقة كلامه فان الى لانتهاء الغاية ونوى ان يكون حكم انت طالق واقعا وينتهي بالشهر وهو لا يقبل الانتهاء
فتعذرت الحقيقة ولم يرد المجاز فبطل الاول ووقع الطلاق منجزا واذا نوى الاضافة وهو ان يجعل زمان وقوعه
ما بعد الشهر من الزمان بتأخير الى مضي الشهر لانه لم يرد حقيقة كلامه وهو انتهاء الغاية بل استعمله مجازا في التأجيل
وهو عبارة عن انه لا يكون الحكم ثابتا في الحال بل يتأخر الى ما وقع بعد الى وهو معنى الاضافة كما مر وان لم يكن له نية
وقع للحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف لان الى للتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع اما الاول فلان الحقيقة
متعذرة كما تقدم ولم يوجد منه معنى المجاز وهو التأجيل فيكون مرادا واما الثاني فلان التأجيل صفة والصفة
لا يكون الا بعد الموصوف فلا تصور معنى وجود الموصوف بها قلنا الاول مسلم والثاني ممنوع فان ما يكون للتأجيل

لغو

فيقولها حينئذ مدخوله كما يلزم في صورة الاضافة وقد دخل على اصل الطلاق فوجب تنجيزه ولان اعتبار المجاز بعد
تعذر الحقيقة انما يكون صونا عن الالغاء فاذا الغي فلا حاجة الى اعتباره وقوله الصفة لا يكون الا بعد وجود الموصوف
قلنا ان كانت الصفة حقيقة نسلم واما اذا كانت اعتبارية كما نحن فيه فلا نسلم ذلك والمرجع في الآخر الى زفر وابطال الا
واعمال العلة مجرا وابو حنيفة اعمل كل واحد منهما واعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما قال والاصل في الغاية
اذا كانت قائمة اما قوله واما دخلت الغاية الاولى للضرورة اقول قد تقدم ان موضوع الى انتهاء الغاية مطلق من غير
تعرض لدخولها وعدمه فلم يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فان الغاية غير داخلة او دخل كقوله قرأت القرآن من اوله
الى آخره لا يكون الا بالدليل وذلك لان الاعتبار علة الانظار ووجود الميسرة بزوال العلة ولو دخلنا الميسرة لكان منظرا
في الميسرة وحلفنا الحلول عن العلة والكلام سيق لحفظ القرآن كله فيدخل الآخر ولما كان كذلك اصبح ما ذكره ضابط
كجمع المسائل وذلك انه اذا كانت ما دخل عليه حرف الغاية قائما بنفسه يكون موجودا قبل التكلم ولا يفتقر وجوده
الا المغيا لم يدخل الغاية تحت المغيا لعدم امكان الاستتباع كقوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان او قال
لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فانهما لا يدخلان في البيع والاقرار ولا يشكل بقوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عم المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالاحاديث المشهورة
لا بموجب هذا الكلام فان قيل ذكر الشيخ الليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل من قبيل ما هو قائم بنفسه وشمس الائمة
ذكره في القسم الذي هو غير قائم بنفسه من الحق منهما فالجواب لكن الشيخ نظر الى ذلك على ما في القائم بنفسه فان تحقق
شمس الائمة بذلك جعله نظرا الى انه مفتقر لغيره فلا نزاع فيه وقوله الا ان يكون استثناء من قوله لم يدخل تحت الحكم ولكنه
منقطع لان بهذا القسم لا يلزم ان يكون داخلا في المستثنى بل ان كان صدر الكلام متناولا للغاية وهو معنى قوله يقع
على الجملة كانت الغاية لاسقاط ما وراءها فتدخل كالمرافق في المرفق الى ان يدخل تحت وجوب الغسل لان اسم
اليد يتناول الى الاباط كذا فهمت الصحابة رضي الله عنهم من الايدي في ذكره قال ابو حنيفة اذا باع بشرط الخيار
الى الليل مثلا يدخل الغاية لان هذه للاسقاط فانه لو ذكر شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ويفسد العقد
فلان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها بخلاف الاجل في الدين لانه للترفيه فمطلق الاسم ... ولا ادنى ما يحصل به الترفيه
وبخلاف الاجارة فان تمليك المنفعة بعوض فمطلقها لا يوجب الا دنى لانه مجهول ولا اجل الجهالة نفسه فلان ذكر الغاية
لبيان مقدار المعقود عليه وذلك لمد الحكم اليها فلا يدخل الغاية في المغيا فيها وكذلك تدخل في الآجال في الايمان
كمن حلف لا يكلم فلانا الى رجب يدخل الغاية على رواية الحسن عن ابي حنيفة لان مطلق كلامه يقتضي التأبيد فذكر الغاية
لاخراج ما وراءها كما في الخيار وفي ظاهر الرواية وهو قولهما لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة موقتا
الغاية شكا كذا قاله شمس الائمة وقال ابو حنيفة في قول الرجل له علي من درهم الى عشرة لم يدخل العاشر فلزمه
تسعة لان اسم الدراهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الحكم اليه فلا يدخل وقالا في جملة الخيار رواية الاجال
الايمان لا يدخل اما في الثاني فلما ذكرنا واما في الاول فبما نقيس عليه فان الاصل في الغاية ان لا يدخل الا بدليل
ولهذا استعمالهما لانتهاء الحكم بها كما في اجال الايمان والمرافق دخلت بفعل النبي صلى الله عليه وسلم حين تعليمه
احكما الى كي وفي مسئلة الاقرار يدخل العاشر لا لانه ليس بقائم بنفسه اذ لا يتحقق العاشر الا بتحقق اخري
قبله كي لا يتحقق الاول الا بوجود ثان بعده وعلى هذا الاختلاف اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلث فقوله
وانما قلنا الا في بعض الغاية الاولى عند ابي حنيفة جواب دخل تقريره كان الواجب ان لا يقع الاول لانه مستقل

كالستان وتعذر الجواب بان دخوله للضرورة وهو انتفاع ما من الاول والثانية تقصد وهي ثابتة والثالثة
لا تتصور بغير الاول فاصبح ذكر دخولها للتصرهي ثابتة ولم تعتض دخول الثانية لان الثانية ثابتة بلا ثالثة بخلاف
ما لو قال انت طالق ثلاثا حيث يوقع واحدة لان الثانية تلغو وعلى ما ذكره بعض اثبات الاول قبلها الا انه لم يجر
لها ذكر والطلاق لا يثبت بدون اللفظ قال واما في فللظرف وعلى ذلك قوله تقع على ما الساعة اقول كلمة في موضوعة
للظرف وقد يكون حقيقيا كجئت يوم الجمعة وقد يكون تقديريا كسعيت في الحاجة فانه لما صرف العناية الى تحصيل حاجته
صارت كانها اشتملت عليه لشغل قلبه بها فصارت كالوعاء وعلى ذلك اي على انها للظرف مسائل اصحابنا فلو قال غصبتك
ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه ولكنهم اختلفوا
في حذفه واثباته وابو يوسف ومحمد سووا بين حذفه ولم يفرقا بين قوله انت طالق غدا او في غد حتى لو نوى آخر النهار
في قوله غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة كما اذا قال غدا ونوى آخر النهار لانه لم يقطع على ما بينهما احد التركيبين
عن الآخر وفرق ابو حنيفة بينهما فاذا قال في غد ونوى آخر النهار يصدق قضاء واذا قال غدا لم يصدق لانه لما سقط
حرف الظرف واذا اسقط حرف الظرف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعابه لشبهه المفعول به من حيث
انه صار معمولا للفعل ومفضيا به بلا واسطة فيقع في كله ويتعين اوله فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه
الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه ومن هنا يتبع انه اذا لم يسقط صار ظرفا
الى جزء منه لعدم ما ذكرنا وهو مبهم في نسبته نعته ويزيل ابهامه فيصدق في الكل [illegible] قوله تعالى انا لننصر رسلنا
والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد فانه لا استيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت فيما لا حرف بانه
ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في وذكر نصرتهم في الاخرة خالية عنه في هذه الآية
لان نصر الله تعالى اياهم في الاخرة دائمة لانها دار الجزاء واما نصرتهم في الدنيا ففي اوقات لانها دار الابتلاء
واذا لم يتوشبا كانت الجزاء الاول لسعة وعدم المزاح اولى فيقع فيه فقوله على ما ذكرنا في موضعه اراد به شرح
الجامع والمبسوط ويسم ان يكون تخصيص الوضع لانه مسئلة فرعية وموضعها الفقه وذكرها في الاصول لحسب الاطراد
ومثل ذلك قول الرجل ان صمت الدهر فعلي كذا يقع على الابد وان صمت في الدهر يقع على الساعة باعتبار جعل
كل الدهر ظرفا او بعضه على ما ذكرنا قال واذا اضيف الى المكان اقتضى الحصار معنى الشرط قول قيل اذا اضيف
قوله انت طالق الى المكان فقال انت طالق في الكوفة وقع الطلاق في الحال اي طلقت في الحال حيثما كانت
لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذا الظرف فيه معنى الوصف وما كان وصفا لشيء لا بد وان يكون مختصا والمكان
لا يصلح مختصا للطلاق لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في جميع الاماكن والصفة بهذه جميعها واذا لم يصلح
مختصا لا يمكن ان يجعل معنى الشرط بخلاف اضافته الى الزمان حيث يصلح الزمان مختصا له اذ الطلاق
يقع في زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم ممكن ان يجعل معنى التعليق به فلا يقع في الحال وفيه نظر
من اوجه في قوله لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق غير مستقيم لانه لا بد له من مكان على ان الامر لا يختص
بمكان معين وقوله اذا الظرفية بمنزلة الوصف ممنوع فان معنى الظرفية الاحتواء وما يجري مجراه وهو ليس
بمنزلة الوصف للظرف وفي معنى تخصيص وقوله وما كان وصفا لشيء لا بد وان يكون مختصا ممنوع فان او صفات
الله تعالى ليست كذلك ويجوز ان يكون صفة مادة او ذاتية فلا يكون مختصا قوله والمكان لا يصلح مختصا
الى قوله واقعا في جميع الاماكن مبني على ما تقدم ولم يثبت من ذلك شيء ولعل الاقرب في هذا ان يقال الاضافة

١٢٦

على ما ذكره هو ان يجعل ما بعد حرف الاضافة ظرفا للواقع وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا في امر غير موجود
وذلك في الزمان صحيح لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا على سبيل الانقضاء واما المكان فلان جميع اجزائه موجود فلا يتصور
التعليق الى شيء منه وعلى هذا اذا اريد به اضمار الفعل اي المصدر والمصدر يمكن ان يجعل حسا ويكون معناه انت طالق
وقت دخولك الدار ووقت الدخول غير موجود فيصح التعليق به فيصير بمعنى الشرط وقد يستقر بهذا الفرق للعوام ربما فاسب
اما الفعل لانه من حيث هو يصلح ظرفا للطلاق على معنى انه شاغل له لانه عرض لا يبقى فتعذر الحمل على الحقيقة فيحمل مجازا
للمجاورة لان في الظرف معنى المجاورة من حيث احتوائه على المظروف فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بالدخول
فيكون شرطا الا انه لا يكون شرطا محضا لو وقع الطلاق مع الدخول لا بعده والى هذا اشار بقوله بمعنى الشرط وقيل
يحمل معناها على معنى الشرط للمناسبة بينهما من حيث ان كلا واحدا منهما غير موجود فعلى هذا يقع الطلاق مقارنا عن الدخول لا بعده
كما لو قال ان دخلت الدار والا ولا يصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا يطلق كما لو قال مع نكاحك
ولو جعل مجازا عن الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك اشار اليه قاضي خان قال وعلى هذا مسائل الزيادات اذا قال
انت طالق في مشيئة الله وارادته واخواتهما ان الطلاق لا يقع كانه قال ان شاء الله وقعت واحدة قوله
اي على انها في تصير بمعنى الشرط مسائل الزيادات قال صاحب الهداية في شرح الزيادات لو قال انت طالق في مشيئة
الله او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الا في علم الله
لان كلمة في للظرف حقيقة الا انه تعذر حملها لقضية الا فعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال
والمقارنة عبرانا كلها على التعليق اي هو اذا كان فعلا العقل مما يصح وصفه بالوجود وضده فانه يصح
الله كذا او اراد كذا ولم يرد او احب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم والاذن فكانت اضافة الطلاق
الى هذه تعليق والتعليق لا يحتمه الشرط الطارئ فكذا هذا واما العلم فلا يصح وصف الله بضده لاحاطته
علمه بجميع الاشياء فلا يكون كالارادة وقوله الا في علم الله استثناء من قوله لا يقع لانه يستعمل في المعلوم فيقال اغفر
الله علمه فينا اي معلومه فلا يصح شرطا لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله متحقق وقوعه
والا لكان عدمه معلوما فان قيل ما بال القدرة لم يكن كذلك مع استعمالها في المقدور كقول المتعظم شاهد هذا
قدرة الله اجيب بان معناه امر قدره الله اقيم المضاف اليه مقام المضاف فيعلم المضاف والمضاف اليه ولام المضاف
اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم قوله فاذا قال انت طالق في الدار او احمر الدير
ضرب في ثنتين ونوى الله ان كان من مسائل الزيادات فلا كلام فيه وان كان من كلام الشيخ تكون بيانا لما يقع
في من قال بهذا الا ان نواه اضمار الفعل فيصير بمعنى الشرط ولم يبين بانه يصدق قضاء وديانة او ديانة فقط
ويبين ذلك بمسألة قوله وعلى هذا من كلام الشيخ اي على ان من ينتقل للحقيقة لم يحمل على مع في هذه المسألة عند النحويين
وقال زفر يلزمه عشرون لكلا وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في عرف الحساب مائة قلت
اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال وزفر يقول لما بطل العمل بحقيقته لان العدد لا يكون ظرفا للعدد
حمل على واو العطف كما ذكر من المثال وقلنا جهة المجاز متعددة فانه قد يكون بمعنى مع كما في قوله تعالى
في حديث عبادي وبمعنى من كقوله وارزقوهم فيها اي منها وليس بعضها اولى من غيره فتعين او الكلام وبلغو آخره
فيلزمه عشرة الا ان يقول عنيت به مع وبمعنى محسد الحكم به لانه تشديد عليه فيصدق ولا يقال معنى او غير
مستقيم ههنا اذ لا يقال عشرة على عشرة ولا من عشرة فكان معنى المقاربة متعينا فوجب الحمل عليه بلا نية لانا

لاحد بالشك فان البراءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز والحاق الزيادة من قصد
وقوله فقصر من ذلك الوجه اي من جهة ان مع المقارنة ليس حرف العطف ايضا قوله وكذلك قوله انت طالق ثنتين ومثل
قوله لفلان علي عشرة في عشرة انه يعتبر المذكور ولا يعتد فقد اللبس فيه واحدة موطوءة كانت او لا ويصح ارادة
مع فلا يفرق بين الموطوءة وغيرها في وقوع الطلقتين او الواو فيقع ثنتان في المدخول بها وواحدة في غيرها
كما لو صرح بالواو قال ومن ذلك حروف القسم وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو ايم الله وما يؤدي
معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهي اصل للالصاق وهي دالة على فعل محذوف معناه اقسم بالله او احلف بالله وكذلك
في ساير الاسماء والصفات وكذلك في الكناية بان يقول به افعلن وبه لافعلن كذا فلم يكن لها اختصاص بالقسم
واما الواو فهي المستعيرة بمعنى الباء لانها يناسبه صورة ومعنى اما الصورة فلان صورتها وجودها في مخرجها
بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فلان عطف الشيء على غيره بطريق الصاقه به فتستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل
ههنا بقول والله او بقول احلف والله لانه استعير للباء توسعة لصلات القسم ولو صح الاظهار لصار مثل الباء مستعارا
لمعنى الالصاق فيصير الاستعارة عامة في بابها وانما اليق بها الخصوص لان القسم الذي يدعو الى التوسعة
وشبه قسمين ولا يدخل في الكناية اعني الكاف في استعير الباء بمعنى الواو توسعة لشدة الاحتياج الى
اما القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزيادة في كلام العرب مثل التراث فانه لغة في الوراث
والتورية وما اشبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول والثاني فقيل لا يدخل
الا في اسم الله تعالى لانه هو المقسم به غالبا لان بالله ولم يجز بالرحمن وبالرحيم اي ومن حروف القاء ومن حروف
الجر حرف القسم وهي كلمة انشائية يؤكد بها جملة اخرى كذا قيل وفيه نظر فانه منقوض بقولنا احرب احرب
مثلا فان هي جملة انشائية اكدت بجملة اخرى وليست بقسم والاولى ان يقال احلف بالله والحساب ان يأتي
بالقسم عليه مثل احلف بالله لافعلن او لا افعلن كذا وهي الباء والواو والتاء وما وضع لذلك وهو ايم الله وما يؤدي
معناه وهو لعمر الله والثلاثة الاول ليست موضوعة للقسم اما الباء والواو فهي للاشتراك بل الاول مستعمل في معنى
له وهو الالصاق فانه يلصق الفعل بما يقسمون به لكنهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم ودلالة الباء عليه
في بسم الله معناه اقسم او احلف بالله وكذلك اذا دخل في ساير الاسماء وهو ما يدل على مشتق والقادر كما هو والعليم
والعزة والقدرة والحكمة واشباهها وفي لعمرك السائر سواء لان جميع الجميع والباقي بالنسبة الى الصفات
لانه لو قال وعلم الله لا يكون قسما لاعرفه موضعه وكذلك اذا دخل في الكناية كقولك بك لافعلن وبه لافعلن
كذا فلم يكن لها اختصاص بالقسم لانها مستعملة في موضعها الاصلي ولهذا دخل على المظهر والمضمر جميعا واما التاء
فانه استعير بمعنى الباء لمناسبتهما صورة ومعنى اما الصورة فان الصورة صورتها وجودها في مخرجها بضم الشفتين
مثل الباء واما المعنى فان عطف الشيء على غيره بطريق الصاقه به فتستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفعل مع الواو
اقسمت والله كما يقال اقسمت بالله وانما لا يحسن اظهار الفعل لانه استعير للباء توسعة لصلات القسم ولو صح
اظهار الفعل لها مستعار لمعنى الالصاق فيصير الاستعارة عامة في بابها اي في باب استعارة الواو للباء ويلزم
جواز استعمالها في غير القسم ايضا كقوله مررت وزيد بمعنى الباء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان الغرض ان الالصاق موجود عند ظهور الفعل بين فرق بين مررت بزيد ومررت بين احلف بالله
في وجود الالصاق وظهور الفعل في استعمال احدهما مكان الاخر وصارت الاستعارة عامة واما بطلان اللازم

١٢٧
فقد نبّه الشيخ بقوله وانما الغرض منها الخصوص بباب القسم الذي يدعو الى التوسعة فلو عمّت لزم عموم ما فرض خصّ
للتوسعة ضرورة ولقايل ان يمنع بطلان اللازم لما قد تقدّم ان مع الاستعارة وجود المناسبة صورة او معنى
واذا وجد ذلك وجب الحكم بجواز استعمال ذلك من العرب او لم يسمع كما ذكرنا في العاطفة لضرورة كانت او لضرورة
والجواب ان هذه الضعفة الاستعارة على نوع الوقوع ليست بجوازه حتى يقبل البعض تحقيقها انا وجدناها مستعملة في القسم
والاصل عدم الاشتراك ولم يجز في غيرها فحكمنا بالاستعارة فيه خاصة ضرورة التوسعة وقوله بسبب قسمين لازم
احترز به عن بطلان اللزوم المذكور اي لو صح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان قوله احلف قسم ولا بد له من مقسم به وقوله والله كذلك فاذا قال احلف
بالله فيشبه قسمين واما بطلان اللازم فلان غرضه اليمين الواحدة لا اليمينان وفي كلام الشيخ اشارة الى كلا
عند اظهار الفعل لا يليق ثبت فقال لا يحسن ولم يقل لا يجوز واذا ثبت انها متعينة وبه للتوسعة القسم لكثرته فلم يكن
من القسم كثيرا لا يدخل فيه كالكنايات وقوله اعني الحالف ذكره الى من واراده العام بمعنى الضمير فان اللام في
ليست لمجتمعها بذلك بل انها مثلها واما التاء وهو التاء فلانه ليس من حروف المعاني حيث لم يوضع بمعنى حال له
لكنه استعير بمعنى الواو وتوسعة في القسم لشدة الحاجة الى القسم لكثرته بقوله لشدة الحاجة على التوسعة وقوله لما بين
الواو والتاء من المناسبة ان يجوز الاستعارة فانهما من حروف الزيادة في العرب بمعنى حروف القسم
وقد عرفت موضعه مثل التراث فانه لغة في الوراث والتورية وورية فان التاء فوعله ابدلت الواو تاء كتي
عند البصريين وهو اختيار الشيخ ههنا فقيل فعلى ما زعمت لا يقسم بقول الشيخ في المستعمل الجائز ان لم يكن
مستعملا للحقيقة على الاصح لكن لا بد وان يكون موضوعا لشيء يستعمل في المجاز والا كان مهملا في الذي
استعمل فيه وقد يثبت ذلك على التاء فالجواب ان قوله في المستعير قبل الباء كذلك كالاستعارة قبله ومعناه
ابدال التاء عن الواو ولكنه الامثلة المذكورة واذا ظهر انه بدل الحق لا الاصل انحطت رتبته عن الاصل واصله
فلم يدخل الا فيما يغلب القسم به كالله وغيره هذا ان ما لم يوضع للقسم واما بيان ما وضع له وما يؤدي
الى معناه بعد ذكره فيما ياتي وان الافذ قد يحذف حرف القسم اللازم ما ذكرناه في الجامع او اول لما عرفت من كثرة القسم
في كلامهم الكثرة والتصرف فيه وقد عرفت منه حروف وبه حذف حرف القسم بجواز قول الله لافعلن بالنصب
عند البصريين الا اذا عوض بهمزة الاستفهام او التنبيه كها الله ما فعلت كذا ولا الله لقد فعلت كذا في ما نحو كما
وعند الكوفيين يجوز الجر من غير عوض او بعوض او غيره فالوجه في كلامهم على اقامة حرف محذوف وقالوا الاستعمال العرب
وقول روبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير عافاك الله اي بخير وقال البصريون محذوف على غير اصل الا اذا العوض
لعام ما يقوم مقام الجار اذ ذاك فلا يعدوا الى ما عداه وما ذكره الكوفيون شاذ مخالف لاستعمال الفصحاء
وقد ذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل اي جواز حذف حرف القسم فانه ذكر فيه لو قال والله الله لا اكلم زيدا كانت واحدة
فعليه كفارة واحدة لان الثاني بدل عن الاول فكانه سكت ولا يمين ولو اعطف بقوله الله ولكنا ان جعل ضمن تقدير
الاشتراك في كلامه قال والله المعبود الحق وكذلك والله الرحمن يلزمه كفارتان وعند ابي يوسف رحمه الله كفارة
واحدة لان والقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به وعليه والحال والاول مع تعدد الثاني يوجب كونه يمينا واحدة
وكذا عكسه وفيما تعدد المقسم به تعدد واستثنى فيتعدد اليمين تعدد الكفارة لانها جزاء الهتك وصارت حق
المقسم يمينين وان كان البر واحدا الا ان ينوي بالواو في والرحمن والقسم فيكون يمينين يمينا واحدة لغظه

الكلام وصار كأنه سكت ثم قال والرحمن لا أكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لأن الظاهر للعطف بخلاف قوله
والله والله حيث يحمل على واو القسم بلا نية حتى يلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لأن عطف الشيء على نفسه قبيح فيجعل
للقسم وعن محمد أنه يمينان لأنه لا يمكن جعل الثاني صفة للأول فكانا يمينين قال وأما ايم الله فأصله ايمن الله قوله والكلام
مع لطوله أقول وما ورد والتحقيق حذف النون من ايمن فقال ايم الله وهو جمع يمين عند الكوفيين لأن وزنه أفعل يختص
بالجمع كما قلت والأصل في همزتها القطع كهمزة أكلب إلا أنها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها ولو كانت للوصل
لكانت مكسورة وعند البصريين هي على ما قاله الشيخ صلة أي كلمة بنفسها يوصل بها القسم كما تقول في بالله يعني اسم مفرد ليس بجمع ولا اشتقاق
له أصلا والهمزة للوصل الا أنها بوصلها إذا تقدمها حرف مثل سائر حروف الوصل ولو كان لبناء الجمع وصيغته لما ذهبت عند الوصل
وهذا خلاف ما نقل عن سيبويه فإنه نقل عنه أنه مشتق من اليمين ساكن الأول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما في ابن وهذا يدل
على أنه أصله ايمن الله بالاتفاق إلا أن الاختلاف في أنه جمع يمين أو اسم مفرد مشتق من اليمين فلعل ما اختاره الشيخ أنه كلمة
وضعت للقسم لا اشتقاق لها أي لا أصل لها يرجع إليه فواطؤه وأصاره قال وأما لعمر الله إلى قوله فكذلك هذا قوله
ومن التخفيف للقسم حذف الخبر في لعمر الله فإن اللام فيه للابتداء والعمر البقاء وهو من صفات الذات فيكون في لعمر الله مبتدأ
والخبر محذوف وتقديره لعمر الله قسمي أي هو الذي أقسم به وهو في الأصل مصدر عمر الرجل مكسور العين أي بقي عمرا وإذا كان
تقديره كما ذكرناه كان تقرير معنى القسم موجودا بمعناه كما إذا قال الرجل جعلت لك هذا العبد ملكا لك بألف درهم فإنه
يؤدي معنى البيع صريحا فيه لا كناية إذا ذكر البيع فكذلك هذا الخبر إذا ذكر الخبر لإفادة معنى القسم قال ومن هذا الجنس
أسماء الظروف إلى قوله أصل يعني الخ أقول لما كان بعض الحروف لازما للإضافة لا يفيد معناه إلا بانضمام الغير
جعله من جنس حروف المعاني لأنه يعمل عمل الحروف وللبناء فيه وقدم مع لأن الطلاق حكم بالكناية وعدمها وفي الطلاق
في المملوكة وغيرها وهي موضوعة للمقارنة فإذا قال انت طالق واحدة مع واحدة وقعت ثنتان معا قبل الدخول
وبعده وقيل بعد الدخول لأن بعده لطريق الأول وقد يستعمل بمعنى بعد قال الله تعالى إن مع العسر يسرا وقبل للتقديم
فإذا قال انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها قبل الدخول انت طالق واحدة قبلها واحدة
وقعت ثنتان ولو قال قبل واحدة وقعت واحدة وبعد للتأخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل فإذا قال لها انت
طالق واحدة بعد واحدة طلقت ثنتين ولو قال بعدها واحدة وقعت واحدة وبيان هذا مبني على معرفة أصلين أحدهما
ما ذكر الشيخ في الجامع والمبسوط أن الظرف إذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده وإذا لم يقيد كان صفة لما قبله والثاني أن الإيقاع
في الماضي إيقاع في الحال فإذا قيل لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة كان الظرف صفة لما قبله فتقع واحدة
قبل الأولى فسقوط المحل ويلغو الثانية وإذا قال قبلها واحدة تكون صفة للثانية فيقتضي إيقاعها في الماضي وإيقاع
الأولى في الحال والإيقاع في الماضي إيقاع في الحال فيقترنان فيقعان والتقدير في قوله بعد واحدة صفة لما قبله
فيقتضي إيقاع الأولى وإيقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان وقوله بعدها واحدة صفة للثانية فتبين بالأولى
ويلغو الثانية لفوات المحلية وإنما قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الإقرار فإنه لو قال لفلان علي درهم قبل درهم
أو بعده درهم يلزمه درهمان وكذا لو قال قبله درهم أما لو قال بعد درهم لزمه واحد ذكره في المبسوط قال وعند للحضرة
حتى لو قال لفلان علي إلى قوله في مسألة الغد أقول كلمة عند للحضرة فإذا قال له عندي ألف درهم كان وديعة لأن الحضرة
تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه إلا أن يصل به دين فإنه يلزمه ذكره في المبسوط أنه في أصل الوضع للقرب
فيحمل القرب من يده فيكون أمانة ويحمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت إلا الأقل وهو الوديعة وعلى هذا إلى غيره

الالفاظ لو لم على الظرف على نفسه وعلى معانيها قلنا إذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة وقال زفر يطلق ثلاثا لأن كلمة كل
تجمع الأسماء فعند جعل نفسه موقوفا للطلاق في كل يوم وذلك يتجدد الوقوع كما لو قال انت طالق في كل يوم ولو قال لكل يوم
أو مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك إذا قال انت طالق في كل يوم ولو قال انت علي كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد ويكون
فيه الليل والنهار ولو قال في كل يوم أو مع كل يوم أو عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار ولكن لا يدخل الليل في الظهار
حتى كان له أن يقربها في الليل لأن توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كأنه قال في كل يوم انت علي كظهر امي هذا اليوم
قال وهذا أي هذا المعنى ثابت من بين هذه الحروف وإنما نريد ما قلنا يقع في موضع آخر أن اسم الظرف إذا أفرد
كان الكل ظرفا واحدا وإذا أدخلت صار كل جزء بانفراده ظرفا على نحو ما ذكرنا فيما تقدم في مسألة الغد من حذف
في وإثباته وهذا يؤيد مذهب أبي حنيفة في الفرق لما أن الغد ظرف واحد بلا في فلا يتعدد وبإثباتها في وحذف في
الحذف والإثبات في ما قدمه كل يوم فيجوز أن يكون ظرفا واحدا نظرا إلى لفظ الكل فإنه منصوب بالظرف وهو لفظ واحد
فيجعل ظرفا واحدا للأبد ويجوز أن يكون ظروفا متعددة نظرا إلى ما أضيف إليه كل فإنه متعدد وإنه أبدا يأخذ حكم
المضاف إليه في لفظة آخر السلع على الغد ... إنما أضيف إليه فجعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين قال
ومن هذا الباب حروف الاستثناء وأصلها إلا إلى قوله أو لسوى بكلمة على ما قلنا أقول أي ومن حروف المعاني حروف
الاستثناء سماها حروفا لأن الأصل فيها كلمة إلا وكانت الكلمات الباقية ... لا وغير وسوى وسواء ولا يكون وليس وخلا
وعدا وما خلا وما عدا وحاشا وضم بعضهم لا سيما وبعضهم بيد بمعنى غير ومسائل الاستثناء من حيث البيان ذكره
في بابه قوله ومن ذلك غير وما يتعلق به فإن غير اسم معنوي لعدم تعرفه صريحا وهو يعرب إعراب الاسم الواقع بعد إلا لكنه
به من التنوين والألف واللام ويستعمل صفة للنكرة لأنه من الأسماء المتوغلة في الإبهام والإضافة لا تفيد تعريفا
فلا بد أن يكون الموصوف به نكرة لوجوب المطابقة بينهما إلا إذا اشتهر المضاف إليه بالمغايرة فحينئذ يقع صفة للمعرفة كما في قوله
تعالى الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم على أحد الوجهين ويستعمل استثناء لشبهه بإلا من حيث أن ما بعد كل
واحد منهما مغاير لما قبله فإذا قال لفلان علي درهم غير دانق بالرفع يلزمه درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة
لأنه أوقع صفة وكل درهم موصوف بأنه غير دانق وإن نصب كان استثناء فيلزمه درهم إلا دانقا لأنه أخرج الدانق
من المثبت والدانق سدس الدرهم والكسر الدانق والجمع دوانق ودوانيق وإذا قال لفلان علي دينار غير عشرة بالرفع
يلزمه دينار كما ذكرنا ولو نصبه فكذلك عندهما خلافا لمحمد فإن عندهما يلزمه دينار إلا قدر قيمة عشرة دراهم ومحمد
جعل الاستثناء الدراهم من الدينار استثناء منقطعا وهو بطريق المعارضة كالاستثناء الحقيقي وهما جعلاه ذكرا لكن
المتصل وذلك بطريق البيان وقد التزم الشيخ بيان الفرق بينهما في باب البيان والحلوى بمثل غير قال سيبويه كل موضع
جاز فيه الاستثناء بإلا جاز به صح لو وقع بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سوى أكل لا يجوز لأنه لا يجوز فيه الاستثناء بإلا وقد ذكرنا
... بل إلى معنى مضمون لا يفيد قال ومن ذلك حروف الشرط وهي إن إلى قوله في أصح الروايتين أقول أي ومن حروف
المعاني حروف الشرط ... لأن فيها أسماء وإن عبر بالحروف لأن الأصل في باب الشرط إن لاختصاصه بمعنى الشرط وغيره
يلحق به لاستعماله في معان أخر غيره ولأنه إنما يفيد معنى الشرط إذا تضمن معنى إن وهو حرف فعبر عنها بالحروف تغليبا
ومعنى أنه ربط إحدى الجملتين بالأخرى على وجه يكون الأولى شرطا والثانية جزاء تعلق وقوعها بوقوع الأولى
كقولك إن أتاني أكرمك فإنه تعلق الإكرام بالإتيان ولا يجوز دخوله على ما ليس بكائن لا محالة بل إنما يدخل على معدوم
على خطر الوجود أي على معدوم ممكن يجوز أن يوجد وأن لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المحقق كما

كطلوع الشمس غدا بالنظر الى العادة وبهذا لان اليمين انما تعقد للمنع او الحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق وحكم
الشرط متى انعقد والعلة الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فاذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا
لم تطلق حتى يموت فيطلق بقرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق ويسع فيه انت طا وان ماتت المرأة قبل ان يطلقها
وقع الطلاق ايضا قبل موتها على الاصح لان الايقاع من حكمه الوقوع فلا يتحقق العجز عن الايقاع قبل موتها لانه لا يعقبه
الوقوع فيتحقق شرط الحنث وفي النوادر لا يقع لانه اذا ماتت لانها ما عام فتعذر التطليق من الزوج ممكن وانما تحقق
بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه كان الشرط على الموت وقع البأس عن التطليق قبل ينبغي ان لا يقع قبل
موته لان المعلق بالشرط كالمعوق لدى الشرط وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت واجيب بانه انما وقع لان نزول
الجزاء لا الشرط صفة القدرة على التكلم بل شرط عند التعليق الا يرى انه لو قال اذا اعلوك ثم جن وقت الشرط ينزل
الجزاء مع ان التعليق والاعتاق لا تصور منه في هذه الحالة شرعا قال واما اذا فان مذهب اهل اللغة الى قوله وكذلك
اذا ما اذ ذهب الكوفيون الى ان اذا تصلح للوقت والشرط على السواء بالاشتراك اللفظي وهو مذهب ابي حنيفة اذا استعملت
في احدهما يبقى الاخر مراد كسائر الالفاظ المشتركة والى هذا اشار بقوله فاذا اجوزي بها اي استعملت في الشرط ونحوه لكن كك
ما بمجازاة اشارة الى ان المقصود من الشرطية الجزاء وذهب البصريون الى انها موضوعة للوقت واستعمالها في الشرط مجاز ونحن
لا يسقط عنها الوقت وهو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعلا ذلك نظير ان في كونها للوقت لا يسقط عنها ذكر اي الوقت
بحال سواء استعملت في المجازاة او في الاستفهام بالاتفاق والمجازاة بها اي بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام لانه عبارة عن طلب
الفهم عن وجود الفعل والتعليق بكونه مبنيا على الابهام لا ينافيه والمجازاة بإذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز والظاهر
ان هذا العلم امر توقيفي او رده الشيخ لبيان ما يعتبره معترضة دليلهما كما ستعرف وبيان هذا الاختلاف في دليل من قال اذا لم
اذا لم اطلقك فانت طالق قال ابو حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ من اليمين
مثل قوله متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف اي غير متمحضة للشرط ولا نزاع على ما وصفت له وهو يعني اذا موضوعة
للوقت المستقبل فكان هذا اعتبارا بقوله اسم للوقت يعني ليس المراد من ذكر الوقت المطلق بل هو اسم للوقت المستقبل وقوله وقد تستعمل
للوقت خالصا كما في وحين حال لكونها عن قبيل المستقبل او حال كونها عن معنى الشرط والاول اظهر لان الثاني يشبه الهجران الحقيقية
لا قد من شرط المجاز ولم يثبت ذلك فيثبت وعلى هذا يكون في الكلام تقديم وتأخير على السنن بقوله كيف الرطب اذا اشتد الحر
اي حينئذ يكون للوقت المجرد عن قيد الاستقبال ولا يصح ان يجعل وقوله اذا اشتد الحر يكون نظيرا للوقت المستقبل
ولا يجوز ان اشتد الحر وقوله لان الشرط صحيح يقتضي خطرا وترددا هو اصله اي حاصله دليل لعدم صلاحية الاول وعدم
جواز الثاني وقوله واذا تدخل للوقت على امر كائن اي موجود البتة كما اذا ذهب النسيم صحت الابدان او منتظر لا محالة اي متوقع
نحو وقوله كقوله تع اذا الشمس كورت من تمام هذا الدليل وحاصله ان دليل الشرط يقتضي بوضعه خطرا وترددا واذا لا يدخل
على ما فيه خطر وتردد بل على امر كائن لا محالة والشرط لا يدخل فيه اذا وقوله ويستعمل للمفاجأة تأكيد لعدم احتماله معنى
الشرط فانها استعملت في جزاء الشرط مع ان الفاء انما يكون بعد وجود الشرط وهو ذلك الوقت كائن لا محالة وقوله واذا كان
كذلك اي واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعاني كان خبرا اي معلوما من وجه من حيث ان وجوده معلوم وان لم يعلم وقت
وجوده عينا بيانه نتيجة كلامه وقوله ولم يكن منها الظاهر انه اراد به من كل وجه والا فقد قوله كان مترددا من وجه واذا لم يكن
منها لا يكون شرطا وقوله الا انه استثناء من قوله اذا اسم للوقت الا انه منقطع لان معنى كونه شرطا ليس بداخل في معنى كونه
ظرفا حتى يتحقق الاخراج فيكون منفصلا اي لكنه قد يستعمل فيه اي في الشرط مستعارا لما بينهم من المناسبة بين الظرف والشرط مع

مع قيام معنى الوقت متلازمة وكلمة قد يفيد فائدة الاظهرية فيما مر من الوجهين والالزم الثاني بين كلاميه تعارف بالكل
وقوله مع ان المجاز انما يتم الزم ومع هذا اي مع كونه الزم لم يسقط عنه اي متى حقيقته وهو الوقت فهذا يعني اذا وفي
انه لا يسقط لان المجاز انما معها النسبة بالزم وهو ما وعن ذاهبه والبحث جواب دخل تقريره لو لم يسقط الوقت لزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز فاجاب بانه ذلك ليس بجمع اذا لم يكن بينهما منافاة اذ لو كان متحققا لكان في متى ايضا احتماعا لان وجود
المنافي فيه الزم ولما لم يمتنع هناك لم يمتنع هنا وفيه بحث فان ما ذكره كله ينبني في جواز وضع اذا للمجازاة والاركان وايضا
التناسب لا دخل له في ذلك ولئن سلم لانه له مدخلا فلا يخلو اما ان يكون هنا كمناسبة ما ولا فان كان الثاني ينبغي اي لا
ايضا وان كان الاول فلم لا يجوز ان يكون امارة لوضعه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الامتناع الجمع بينهما في صورة الثاني تحقق
بل هو متحقق كما تقدم واما ثالثا فلانا لا نسلم ان المجازاة في متى الزم لانه انما يستعمل للمجازاة اذا لم يرد بها الاستفهام واذا منع استكل
غير ظرف لزم ان يكون استعماله ايضا مجازا والالزم الاهمال وهو غير جائز وقوله فصار الطلاق مضافا الى زمان يتعقب
كلامه اي اذا ثبت انه لم يسقط الوقت عن اذا اذا استعمل شرطا صار الطلاق مضافا الى زمان خال عن ايقاع الطلاق وقد وجد
ذلك حين سكت فيقع الطلاق كما نوضح ذلك بمسئلة هي متفق عليها وهي ما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق اذا شئت فانه
لم يتقيد المشيئة بالمجلس حتى مثل متى ولو سقط الوقت لتقيد كما لو قال ان شئت وطريق ابي حنيفة لو لا يخل الا ان يثبت
ان اذا قد يكون حرف بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء بقول الشاعر يصيح ابنه استغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي عدم بعكر عينك من اغناء الله اياك وان اصابتك مسكنة وفقر فاصبر
صبرا جميلا من غير جزع وشكوى واظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يطلع على حالك وجه الاحتجاج انه اذا بمعنى ان لان اصابة
الخصاصة من الامور المترددة وليس ذلك موضع اذا فانه قيل لم لا يجوز ان يكون بمعنى اذا متى فالجواب ان الفاء لا يدخل في جواب
متى بالاستقراء واذا ثبت هذا ان الوجهان اي استعماله في الظرف الخالص والشرط على السواء رجح وقع الشك في الطلاق
لانه ان كان بمعنى الشرط لا يطلق في الحال كما في ان وان كان بمعنى الوقت يطلق في الحال كما في متى فلم يقع بالشك ولغا بلا وقوع
لو كان الشك وافيا في وقوع الطلاق على ما عليه كلام الشيخ لما وقع حين سكت ولا مضافا الى موت احدهما لان الطلاق
محقق والمحقق لا يزول بالشك ولو كان واقفا في كيفيته طاهرهم لو وقع منجزا لان مقتضى التعارض اذا لم يتم مرجح التساوي فسقط
الاضافتان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا لم منجزا والجواب بان الشك واقع في الكيف لا في اصل الطلاق لان موجبه
انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك في وقوع الطلاق ووقوعه عند السكوت حد بدليل ان وقوعه عند موت احدهما لا شك
فيه وسها نظرا الاضافتين انما لزم انه لو لم يتم مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا لانه يحق واقعة فيه في الوقوع
الى انه الاضافتين وقوله وقع الشك في انقطاع المشيئة جواب عما استشهد به فان الامر كان بيده وقد وقع الشك في انقطاع
المشيئة بعد الثبوت فلا يبطل بالشك وفيه نظر لان المشيئة انما يثبت بقوله اذا شئت والشك ايضا حادث به فلا يكون
الشك في انقطاع المشيئة بعد الثبوت والجواب عنه ان الكلام فيما اذا لم يكن للزوج نية وبقوله اذا شئت علم ان المراد
به التفويض فثبت به المشيئة بمجرد التكلم بهذا الكلام ثم وقع الشك اما اذا امتنع فلا يخرج المشيئة من يدها بالعام مثلا
او محتمل انه حتى يخرج فكان الشك في الانقطاع بعد الثبوت فلا يخرج واذا احتمل اذا في الاحكام الا ان دخول ما لحقوق
المجازاة وسيجيء ما المسلطة فانها هي التي سلطت اذا على الجزم كما في قوله اذا ما يلعي فرد من ترجف قال فاما متى فاسم
للوقت المبهم الى قوله فيه معنى الشرط او ان وقع في بعض النسخ واما متى بالواو وفي بعضها بالفاء لانه في سياق
الجواب عن السؤال المتقدم بقيام الوقت في متى شرطا على قيامه في اذا وتوجيهه ان تقارفا ماتي فليس فيه جمع بين الحقيقة

والى زاد على العموم المشترك لانه اسم للوقت المبهم بلا اختصاص اى بدون اختصاصه بوقت دون وقت فلما شاركا
لانه في الابهام الذي هو معنى الشرط فلزم من باب المجازاة وجزم بها وجزم به مثلا لكن صح مع قيام معنى الوقت لانه كذلك
اى الوقت حقيقتها ولعل مقصود الشيخ من هذا ان الجمع بين الوقت والشرط بلفظ واحد صح بمعنى بل بلفظ آخر ولو
ان اذا للوقت المبهم مراد من لفظه لانه حقيقته والحقيقة لا تسقط اذا لم يرد المعنى المجازي من اللفظ والشرط مراد
من لفظه لانه حقيقته والحقيقة لا يسقط اذا لم يرد المعنى المجازي من الشرط مراد من هذا الموهوم والى هذا اشار
بقوله فلزم في باب المجازاة بلى هو ابيات اشتركه في الابهام وهذا الجواب على طريق ابي حنيفة في مسئلة النذر واليمين
واذا ثبت هذا يقع الطلاق في قوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين بلا فصل وفي قوله متى شئت لا يقتصر على المجلس
لانه باعتبار انها تعم الازمنة وحكم متى كحكم اذا وقد يستعمل في كل وقت للعين ومن وما يدخلان في هذا الكتاب في باب
الشرط لابهامهما من حيث انهما ولكل واحد منهما عينا وهذا لان العموم في الشرط قد يكون مقصودا للمتكلم وتعيين لحصص
كل فرد يصير الكلمة من قبيلهما مقام ان في افادة الشرط فيقول من اتى اكرمه والمسائل فيها كثيرة مثل من شاء من عبيدي
ومن دخل هذا الحصن اولا ومن جاء منكم بمن الخسة وغير ذلك وما اذا كان للشرط يقول ما تصنع اصنع
وفي التنزيل ما ننسخ من آية وما يفتح الله للناس من رحمة ولا يتعلق به مسائل الفقه ولم يستعملها الفقهاء في الفقه كذا
في بعض الشروح ومحله الكتاب بيان حق يلي الحروف وقد يلوح الى هذا قول الشيخ خصوصا لا من وقد روي عن ابي يوسف
ومحمد انهما جعلا لو بمعنى ان فيكون عاملا في المستقبل على اصل وما وضع له فانه وضع للشرط في الماضي فلو قال لعبده لو دخلت
الدار فعتق ولم يدخل ودخل بعد فباعتبار اصل الوضع لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت لعتقت الا انهم علقوا العتق
بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو لو اضافت في المستقبل ان معنى الشرط مستعمل في الاستقبال قال الله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون وليس في هذا النص عن ابي حنيفة وقال لو قال
انت طالق لولا صحبتك او حسنك او حبك اياي او قال لولا ابوك لا يقع شيء لما فيه من معنى الشرط فانه لامتناع الشيء لوجود
غيره الا ان في الشرط الحقيقي يتوقف الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا يتوقف في لولا العدم لاستحالته في المستقبل وذكر ابو الحسين الكرخي
في مختصره عن محمد في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق لانه بمنزلة الاستثناء وذكر ان الاستثناء وهو ان شاء الله
يخرج الكلام عن الايجاب وكذلك لولا قال وذكر في السير الكبير اقول على هذا الاصل ذكر محمد رحمه الله بابا بناه على معرفة
حروف المعاني وشرحه شمس الائمة اذا حاصر المسلمون حصنا فاشرف عليهم راس الحصن فقال امنوني على عشرة من اهل الحصن
ففعلوا ذلك وقع الامان عليه وعلى عشرة غيره لانه استأمن لنفسه نصا وكلمة على للشرط وقد شرط امان عشرة
منكرة مع امان نفسه فيعرف ان العشرة سواه والخيار في تعيين العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذا حظ من امانهم
لان على للاستعلاء وليس يتحقق باعتبار انه داخل في امانهم لانه استأمن لنفسه بلفظ على حدة ولا باعتبار جهة لانهم
لان ذلك لا يصح منه فعرف انه حظ باعتبار كونه معينا لان التعيين في المجهول كالايجاب المبتدأ من وجه ولو قال امنوني
وعشرة فلا مان له وللعشرة سواه لان الواو للعطف والشيء لا يعطف على نفسه والخيار في التعيين الى الامام
لان المتكلم ما جعل نفسه ذا حظ في امانهم ولو رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن
الا اذا كان اشترط من الرجال ولو قال امنوني بعشرة كان هذا وعشرة سواء لان الباء للالصاق فالصق امانه ان العشرة
بامان نفسه ويتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواه قال شمس الائمة وهذا غلط وقع من الكاتب والصحيح
ما ذكر في بعض النسخ القديمة امنوني عشرة لان الواو للعطف ويقتضي الوصل فيستقيم عطفه قال الباء فيجب

الاعواض

الاعواض فيكون قوله امنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن اماني ولا يتحقق له في هذا الحين
من السائل وفيه نظر لانه يمكن ان يكون الباء للمصاحبة كما في قول الرجل دخلت عليه بثياب السفر ولو قال في عشرة
فهو امن وتسع معه لان في للظرف وجعل نفسه في جملة العشرة فلا بد ان يبقى معه تسع لان لو ساوى غير
سواه كان امنا في احد عشر فان قيل جعل العشرة ظرفا والمظروف غير الظرف قلنا لا يتحقق الظرفية في العدد الا بالطريق
الذي قلنا وهو ان يكون احدهم فان قيل فلا تجعلها بمعنى مع لما بين المناسبة بينهما وهو تناسب المقام لان المقام مقام
حقن الدم ثبت بالشبهة اجيب بان في للظرف حقيقة فيحمل عليه على ذلك بحسب الامكان وذلك بان يكون هو احدهم ثم الخيار
في التعيين للامام لان رأس الحصن جعل نفسه احد العشرة فكان الاختيار في سواه في التعيين لا اختيار له ايضا ولو قال
امنوني على عشرة فله عشرة يختار اي عشرة شاء فان اختار عشرة هو احدهم فله ذلك وان اختار عشرة سواه فهو في
لانه انما استأمن لنفسه عينا انما استأمن لعشرة منكرة ولو قال امنوني في العشرة جعل نفسه ذا حظ من الامان ولا يمكن
ذلك الا بان يكون هو المعين للعشرة حتى لو عين عشرة سواه صار هو فيئا ولو عين نفسه في جملة العشرة صار امنا
بمنزلة الشفعة فكان معنى كلامه امنوني لاجلي واجعلوا الحق في تعيين عشرة وروي ان مثل هذا واقعة امان معوية
وكان الذي سعى في طلب الامان اذى المسلمين فقال معاوية اللهم اعقله عن نفسه وطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر
نفسه في عدد فقتل بالرمح وذلك كيف وهو سؤال عن الحال قوله فيتعلق الاصل متعلقة اقول اي ومن حروف المعاني كلمة
كيف وهو سؤال عن الحال وليس بظرف حقيقة ولكنه لتضمنه معنى على جار مجراه تقول كيف زيد معناه على اي حال الصحة
والسقم فكان متضمنا معنى الحال والى الظرف فلا بد معقول فيها قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانها للحال
وللاحوال شروط الا انه يؤدي على احوال ليست في يد العبد كالصحة والسقم فلم يستقم ان يقول كيف تكن اكن لانه يريد ان يكون
على احوال الحالف وهو متعذر لكنه اذا قال كيف تجلس اجلس لان الجلوس في زمان ممكن فيتصور وقوع الشرط عليه واذا كان
سؤالا عن الحال فيبنى له حال يبطل استحقاله بيته ولهذا قال ابو حنيفة اذا قال السيد لعبده انت حر كيف شئت انه يقع العتاق
لان الحرية ليست لها حال بل هي حكم شرعي يثبت بدون الوصف فلا يتعلق بمشية العبد واذا قال لامرأته انت طالق كيف شئت
تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان كانت غير مدخولة بانت لا الى عدة ولا مشية لها لبطلان المحل وان كانت مدخولة فالتطليقة رجعية
والمشية اليها في المجلس فان شاءت الثانية وقد نواها الزوج صارت بائنة وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج طلقت
ثلثا وان اختلفت المشيتان بان شاءت بائنة ونوى ثلثا او بالعكس فهي رجعية لان كل واحد منهما معتبرة من وجه فان مشيتها
فلانها مفوضة اليها واما نيته فلانه هو الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا تساقطا وبقي ما بدل الاصل المشهور وهو قول المعول
ان لا عبرة بالحاجة الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان يستقل بالنية فاعتبار لعامة التفويضات
وجوابه انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وقد روي عن ابي بكر
الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلثا في قول ابي حنيفة قال صاحب النهاية ناقلا
عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت الخولة في جواب هذا الاشكال فاقرع سمعي جوابه فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي والقائل
ان يقول ما مناسبة بين هذا التفويض وعامة التفويضات لان المفوض ثمة ما متنوع ودون فيكون في وجوب النفي بل
على ذلك ينظر فيه ان المتأخر لا يشبه ما اضيف اليها والاضافة حصلت بكيف وهي لا تتعلق لها بالاصل اصلا فيكون مخيرا
اصل الطلاق ومفوضا لوصفه المتنوع المبهم وبيان المبهم اما ان يكون ملفوظا مبينا او من المبهم والاول منتف فتعين الثاني
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ما لا يقبل الاشارة اي ما ليس بمحسوس مشار اليه كالطلاق والعتاق والنكاح ونحوها

فى الله و وصفه عين له اصلا فيه مسئلة العتق لا العتق بلا مشيئة في المجلس وفي الطلاق لم يقع شئ ما لم يشأ فاذا شاءت
في المجلس فالتفريع كما قال ابو حنيفة لانه لما فرض من وصف الطلاق انها كالرجعة والبينونة والعدد يكون ذلك للمعنى الطلاق
الباطن ورعاية الوصف انه لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره
واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع يعرف باثره وهو الملك واذا كان كذلك كانت
معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق
الاصل الذي هو بمنزلة التبع من وجه يتعلق الوصف ايضا والجواب لابي حنيفة ان قولهم ما لا يعقل الا به فى له
ووصف بمنزلة اصله ليس بصحيح لانه صحته يستلزم الانفكاك التي تدعي على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا يتعقبها
الاجابة و فسد وباطل بيان الملازمة انه الزموا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروع باصله غير مشروع بوصفها
بالاتفاق وهو مما لا يعقل الا شارة فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فكان
غير مشروع بحسب الاصل والوصف فيكون باطلا بالاتفاق لا فاسدا ولو لم يكن الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان
الربوا جائزا لا فاسدا وهو باطل بالاجماع واعلم ان في عبارة الشيخ تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض
اليها وانما الاصل فهو تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على ظاهره لزم الخلو عن الحال والوصف اذا كان مثل
الاصل والاصل غير مفوض عند الخصم كان الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا لانه احلق فلا وانه لا يحمل على القلب
بقوله فيتعلق الاصل بتعلقه اي الحال والوصف [illegible] لا يعطف الوصف على الحال بالتغاير وقيل حال الطلاق والبينونة
والرجعة ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء التخصيص وظهور الاصطلاح وقد يلوح الى ذلك قوله
وسع العصالة في الوصف والعدد وهو الحال يرجع الضمير الى الغير واعلم ان معنى الاستفهام فكيف سؤال عن كيف [illegible] الا
على نفي الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى الى حال صنعته قيل والبيان ان الكم بقوله وهو
بمعنى قوله وهو سؤال عن الحال وذكر في بعض الشروح انه في مسئلتنا لكان من غير معنى السؤال لوقوع الطلاق
في الحال وفيه نظر لانه يؤدي الى انتفاء التفويض وهو خلاف ما قال واما كم فاسم للعدد الا قوله دخل على المشية اقول
كم اسم موضوع للكناية عن الاعداد فاذا قلت انت طالق كم شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثلثا وهل يشترط
مقارنة نية الزوج لها في كيف او لا قال صاحب الكشف رايت بخط شيخي نقلا عن علامة البزدوي ان مطابقة ارادة
الزوج شرط وذلك لانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين اليها مبهم وكان قول الشيخ اسم للعدد الذي هو الواقع
انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة على وقوع شيء من العدد [illegible] وليس فيه دلالة على الوقت فالمشية
المفوضة به تتقيد بالمجلس اليه اشار الشيخ في جامعه وحيث اسم للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق
قبل المشية وتتوقف بالمجلس لانه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق به فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية
في الطلاق فيقتصر على المجلس فان قيل اذا الغي ذكر حيث بقي انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت
طالق ان دخلت الدار والمسئلة في التحرير والكفاية فلما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجاز الحرف الشرط لمشاركتهما
في الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستقرار وامن الالتباس ولم تجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا يبطل بالقيام
عن المجلس فيه رعاية معنى الظرفية لان جعله مجاز الحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط كذا في الظهيرية قيل
ولقائل ان يقول لما جعل مجاز الشرط فان شرط الذي فيه جهة العموم كان اولى واجيب بانه ليس معهم هذا ان لهما
فيهما معنى ظرفية المكان وليس كذلك ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها والجواب ان مطلق الظرفية

ليس بموجود الا [illegible] ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا معنى لانه ان كان مبهما [illegible] وان كان معينا كالدار
مثلا فلو حقيقة فاحق عند الشيخ على ما بينا ان ذلك لا تعلق له بالطلاق واما في ظرف الزمان فلانه اقرب الى الحقيقة
لانه مباين له قال رحمه الله باب الصريح والكناية لما فرغ من قوله انا وانت ونحن اي اوائل
ذكر بطائر [illegible] بعد تقدم بعضها في اوائل الكتاب لبيان المقصود من الباب وهو [illegible] عليها وحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي
بعين الكلام وقيامه مقام معناه [illegible] هو الصريح معنى معناه الذي دل عليه اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر
الى ارادة المتكلم وهو معنى قوله حتى استغنى عن العزيمة اي النية فاذا اضيف الطلاق او العتاق الى محل فانه وجب
ثبت الحكم حتى لو قال رجل يا طالق او انت حرا وحررتك او انت طالق او طلقتك كان ايقاعا نوى او لا وكذا ان اراد
ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حرا وانت طالق وقع العتق والطلاق اما لو اراد ان يصرفه عن موجبه
بالنية المحتملة فله ذلك وصدق فيه ديانة فاذا نوى من الطلاق رفع القيد حقيقة صدق ديانة لا قضاء وفي الطلاق
والعتاق بقوله ولذلك لانه من الاسقاطات والبطائر المعدودة من العقود وحكم الكناية انه لا يجب العمل به اي بلفظ الكناية
الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لان لفظ الكناية مستتر المراد فكان فيه تردد ولا يزول ذلك الا بالنية
ولكن لفظ الكناية مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا لانه لما استعمل في غير موضوعه استتر المراد في حال مع
فصار في حقه في حيز التردد فكان كناية اما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان
فانه مجاز عن الدخول عرفا وشاع استعماله فيه فصار صريحا ولذلك كان استتار المراد سمي الضمير كناية وقد سمي
في اول الكتاب [illegible] وسمي الفقهاء الفاظ الطلاق التي لا تحول والعطف به الرجعة اقول قيل يمكن ان يكون كلام الشيخ
هذا جوابا لرجل [illegible] الكناية ما استتر به المراد والفاظ الطلاق التي لم يتعارف كالباين والحرام والبتة وغيرها
مستترة المراد فيكون الكنايات اما الاول فلما مر من تعريف الكناية واما الثانية فلاحتياجها الى العزيمة والمكني
عنه هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي كقوله انت طالق وفيه نظر لانه لم [illegible] وقوع البائن بها [illegible]
هذا السؤال ولعل الاولى ان يجعل سببا له وقوع البائن بها عليهم على هذه الصورة ان الالفاظ التي لم يتعارف في الطلاق
سميت كنايات مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعنى ولا شيء من الكنايات الحقيقية كذلك فلا يكون هذه الالفاظ كنايات
حقيقة اما الاولى فلان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام وغيرهما واما الثانية فلما مر من تعريف
الكناية ولكنها سميت بها مجازا لاجل الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه لان البائن يدل على البينونة ولا يدل على محل الظهور
اثرها وهو محل الوصلة وهي متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاشتبه المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لا بمعنى
انه [illegible] الى محل ارادة وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه فلهذا احتيج الى النية لتبين البينونة عن وصلة النكاح
من غيرها فان الشبه ليعين بعض المحتملات فاذا تعين المراد زال الابهام الذي جاء باستتار المحل بالنية عمل بحقيقة اللفظ
اي بمقتضاه من غير نفسه من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق فصار الواقع بها بائنا لدلالة عليه معانيها وانقطعت
بها الرجعة ولقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التكلف لجواز ان يكون كناية عن صريح الطلاق والمعنى الحقيقي
وهو ما يدل على البينونة يكون مرادا ايضا فان الجمع بين الحقيقي وغيره جائز في الكناية والجواب انه جعلها كناية حقيقة تعذر
لما مر سواء كان الجمع بين المعنيين جائزا او لا على جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التنافي وههنا التنافي
حاصل لان المعنى الحقيقي يقتضي البينونة والعطف الرجعة والمكني عنه يقتضيها والجمع بينهما جمع بين المتنافيين وذهب الشافعي
الى ان الواقع بالكنايات كلها طلاق رجعي وهو مذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما قال لا يملك الزوج ايقاع [illegible] واحد

وهو الطلاق فاما ايقاعه البينونة فليس له ولاية وانما يقع كما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب
العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق معقبا وشرع بعده الرجعة وذكره بعد ولم يذكره بعده الوصف وذكر الثلاث
وبين انها لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بدلا يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولاية
ايقاع البائن كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع بها رجعيا وما ذهبنا اليه هو مذهب علي وزيد
بن ثابت ولنا ان الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف في ملكه
كايقاع اصل الطلاق وانما صار الطلاق مملوكا بسبب النكاح للحاجة الى التقصي عن عهدة الملك وذلك يكون بالطلاق تارة وبالابانة
اخرى وهذا لان الاعتياض عنهما والاعتياض انما يكون عن المملوك فعلم ان الابانة مملوكة له واذا كان كذلك وجب جعل هذه
الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا معنى للعدول عن حقيقتها فكان الواقع بها بائنا والجواب عنه انه راجع الى ان لا دليل على كونه
الابانة مشروعة والاصح انه بلا دليل ساقط كما سبق وقد اتفقوا على ذلك فثبت حال الا في قول الرجل اعتدي الا قوله ولا لسنة
لا على سلامة موصله او فعل يمكن ان يكون الاستثناء من قوله يحتمل كونها بائنا ويمكن ان يكون من قوله وجب العمل لو صليانها من غير
ان يحمل عليها تعين صريح الطلاق يقع وقوع البينونة بالاختيار ولا النية عليها وقد اعتدي ومن قوله وبهذا يعلم
بوابن وهو الاظهر وذكر لان غيره يقتضي ان يكون تسمية للالفاظ الثلثة بالكناية صحيحة ولا في تحليل النية لامر ان ما يكون
معلوما المعنى لا يكون كناية صحيحة ولان الذي ذكره الشيخ مناسب له دون غيره فان قوله حقيقتها الحساب ولا اثر لذلك
في النكاح اي حقيقة كلمة اعتدي للحساب ولا اثر للحساب في النكاح نفيا ولا اثباتا فلا اثر لها في النكاح الا على الوجه ولكنه يحتمل
معاني كما دلل ما يعتد من نعم الله ونعم الزوج ونعم من الولد وغيرها وكذا ما يعد من الاقراء وغيرها فيه ابهام فاذا نوى
الاقراء زال الابهام وهو يقتضي سبق السبب ان صح الامر ان كان بعد الدخول فيقع الطلاق اذ ذلك اقتضاء وما كان كذلك
لا يتعدى الى اثر من مقدار الحاجة وهي تندفع بالرجعية فلا يصار الى البائنة وان كان الامر قبل الدخول فالتصحيح
فلا يحتاج الى سبب وكلام العاقل يصان عن اللغو بما امكن فيجعل مستعارا محضا عن الطلاق قال الشيخ في بيان الجواز
لانه سببه والمسبب في الحكم لسببه جائز فلذلك كونه مجازا محضا صورة الاتفاق كان رجعيا بالامر وفيه بحث لان
مشهورا ان احدهما ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب العدة وقد ينتفي المجوز والثاني ان الاعتداد تقرير كونه سببا له لا الجواز
الحكم لما تقدم واجيب عن الاول بان الطلاق على ما عليه الاصل سبب للعدة لا محالة فيمكن ان تعتبر السببية بناء عليه
مابان عدم الجواز عند عدم الاختصاص والسبب المحض بحسب الاصل لان النكاح للدخول لا العدم فلا ينفك احدهما
عن الاخر وقد نقض بعتق ام الولد بعد العتق والوفاة اجيب بان العدة انما كانت مما يثبت بالشبهة وكانت ام الولد
وراثة اخذت حكم المنكوحة والمشتراة والفراش فيها بمنزلة المنكوحة بالطلاق فوجبت العدة بالشبهة وقوله مستعارا محضا
بالنسبة الى الصورة الاخرى فيها جهة المجاز فان وقوع الطلاق وان كان اقتضاء لكن يعود ذكر المحتمل المحتمل وارادة
المعين واما في هذه الصورة فلم يتوسطه الاقتضاء فكان مجازا محضا وحكم الاستبراء كحكم اعتدي في الصورتين
لانه طلب الاستبراء وذلك يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وللتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية وقد جاءت السنة
بما ذكرنا من وقوع الرجعي بلفظ اعتدي في قوله صلى الله عليه وسلم لسودة بنت زمعة فانه قال لها اعتدي حين
دخل عليها وهي تبكي على من قتل منها من اقاربها يوم بدر وتزينهم بالفرار اهل مكة فندبت معهم وتشفعت اليه ووهبت
نوبتها لعائشة وتعلقت بالنبي عليه السلام بعد العشاء في طريقه وقالت ليس لي حب الرجال ولكني احب ان ابعث في نسائك
وجعلت ليلتها لعائشة فراجعها النبي عليه السلام وكذلك انت واحدة فانه يقع به طلاق رجعي وقال الشافعي لا يقع

به شيء وان نوى لانه واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلعلها نعت كالقوله انت قاعدة وقيل تجوز ان يكون
واحدة صفة لها اي واحدة عند قومك او عندي ليس معك غيرك او واحدة النساء في الحسن ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة
بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه كاعطيته جزيلا اي اعطاء جزيلا فلا يقع بلا نية فاذا نوى صار
كانه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال معك او نوى طلاقا صح فانها تعني لا يكون تطليقة ولكن يكون طالق تطليقة
فيكون تطليقة قائمة مقام طالق فيصح نعته كذا في الاسرار والمبسوط فاذا زال الابهام بالنية وكان دالا على الصريح بالطريق
المذكور كان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه او موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينونة كما في البائن ونحوه فانه موضوع
عوضه فان قيل لم لم تعتبر الموصوف ثابتا مع كانت بائنة قلنا اما لان الاصل في الكلام الصريح او لان النصب والرفع
ورد بلفظ صريح الطلاق لا البائن وجعل الموصوف منه اولى ولان حمل امره على الصلاح اولى وان قال الرجل بغير
عاصيا بالسكون في بعض الروايات او لانه يحتاج الى اداة في موصوفين وهو تطليقة ناسب واحدة وقال بعض مشايخنا
اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها اذا نصبها نعت للتطليقة وان رفعها تطلق بلا نية لانها نعت للطالق
فقط وان اسكن الواحدة فالنية والمختار ان حكم الكل واحد لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قال والاصل
في الكلام الصريح اما قوله ما عرفته كناية الحدود وانواع لما كان الكلام موضوعا للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود
كان اصلا في الكلام وفي الكناية نوع قصور لانه يقصر عن البيان الا بالنية وما كان كذلك فتوقف ما هو المراد وظهر هذا
التفاوت فيما يندرئ بالشبهات فصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات حتى لا يصار اليها الا عند عدم الصريح وظهر
هذا فيمن قذف رجلا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق لاحتمال التصديق ووجوبه يحتمل ان يكون تقريبا كنت صادقا
فيما مضى فكيف تكلمت بهذا او صدقت في الجاز وعرك نسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء وان كان باعتبار الظاهر
يفهم منه التصديق ولذلك اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب وهو ان يذكر شيئا يدل على شيء لم يذكره فانه لم يحد لانه
نوع من الكناية لما عرفته في موضعه ولا حد فيها وقال مالك يحد والاختلاف بين الصحابة في ذلك مروي فعمر قال لا يحد
في مثل هذا لان المقصود به في الحاجة الى ... به وبركبه نفسه لا ان يكون قذفا لغيره ونحن اخذنا بقول علي
رضي الله عنه واما اذا قال يا زاني وقال الآخر هو كما قلت فانه يحد لانه بمنزلة الصريح لانه لا يحتمل وجها آخر
لا يقال يحتمل الاستفهام فلا يجب به الحد لان الاستفهام بدون ما يدل عليه ضعيف قال شمس الائمة كان الشافعي يوجب
العموم عندنا في محل يقبله ولهذا قلنا في قوله عليه السلام في عبده ليكونه ذما ... ان يجري على عمومه فيما يندرئ
بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فكان الفضل موجبه العموم لانه في محل يحتمله فيكون نسبة
الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا وفي قوله انت كالحر لم يعتق عندنا لان الحر يحتمل
الاخبار ويمكن في حرمة الذم ووجوب العبادات فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وذكر في الاسرار ان قوله صدقت لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا له واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له
بل انما يتصل به اقتضاء صدق الاول والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضي لانه ضروري ... وقوله هو كما قلت
لانه اتصل به فانه اخبار عنه على سبيل المعاقبة في المخاطبة قال **باب وجوه الوقوف على احكام النظم**
الا قوله الاول عند التحقيق صحيح اقول قد تعدم وجه تسمية هذا القسم بما سمي وجعله من اقسام الكتاب
مع كون المعرفة صفة قائمة بالمستدل ومحصوره على اقسامه وفي بيان تركيبه هاهنا وافادته لما هو حكمها اما الاول
اي الوجه الاول فبسبق الكلام له واريد به الضمير في له وارد راجعان الى ما وفي به راجع الى الكلام وما سيق الكلام

تعرض بجانب اللفظ واريد به تعرض للمعنى والاشارة ما ثبت بنظمه اي بنظم الكلام مثل الاول وجه التحقيق ان الثابت بنظمه
غير مقصود ولا سوق الكلام له وهما اي الوجه الاول والثاني او العبارة والاشارة في ايجاب الحكم سواء قيد بذلك اشارة
الى جواز التفاوت فيه عند التعارض فان المراد بايجاب الاثبات وتحرير التفاوت بينهما يكون العبارة قطعية الثبوت والاشارة على سبيل
الجواز لانه ذكر في التلويح الاشارة عند التعريض والكناية اذ لا اشكال المراد منها الا بضرب تاويل وسبب ثم قد يوجب
العلم بموجبه بعد البيان وقد لا يوجب وفيه نظر لان كلا منهما دلالة لفظية وهي يفيد القطع عندنا اذا لم يوجد احتمال ناشئ عن دليل
كالاستدلال بمعنى العام المخصوص فيستند الى العبارة ولا يفيد القطع ونسبة النسب الى الاب ثابتة بالاشارة بقوله وعلى المولود له
ولا تحمل غيره والمعنى في ذلك انهما قد يكونان قطعيين وظنيين ومتفاوتين والتفاوت بينهما يظهر عند الترجيح لا غير فيكون العبارة
احق بالاعتبار من الاشارة لعدم كونها مقصودة كما قلنا في ان اكثر الحيض عشرة ايام مرجحين لما روى ابو امامة الباهلي
عن النبي صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ايام لكونه عبارة على ما روي انه عليه السلام قال في النساء انهن ناقصات العقل
والدين قيل وما نقصان دينهن قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي لكونه اشارة وهذا على تقدير تسليم ان المراد من الشطر النصف واما اذا كان المراد
به البعض فلم يبق له دليلا اصلا ومن ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فانه سيق للتكليف اي لايجاب الثابت بكلمة
او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد وفيه اشارة الى ان للاب
حق التملك في مال ولده اي له ان يتملك ما له عند الحاجة فلا ينبغي له حق على الدار المبيعة ولكن يبقى له حق الملك في المال حتى جاز
للابن التصرف في ماله بغير رضاء الاب بخلاف المكاتب فان له حق الملك في اكسابه باعتبار اليد حتى لا يملك المولى مكاسبه وفيه
ايضا اشارة الى ان الوالد له بما قبت بسبب ولده حتى لا يقتص منه وانه قذفه لا يجب عليه الحد ولا يحبس في دينه لا للمالك المملوك لانه
اليه بلام الملك وانه يوجب الاختصاص والاختصاص يدل على كونه احق بولده وليس ذلك بالملك اجماعا فكان شبها عليه اي على ثبوت
حق التملك له مسائل كثيرة منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها علي حرام ومنها انه لا يجب العقر عليه ومنها
انه اذا استولد جارية ثبت النسب ولا يجب عليه قيمة الولد ومنها انه لا يأخذ ماله على نفسه عند الضرورة لا بالضمان
ومنها ان نفقة خادم الاب سواء كان حرا او ولد تجب على الابن ولا يجب على الاب نفقة خادم ابنه كذا في فتاوى قاضيخان وفيه
ايضا اشارة الى ان الاب يحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بعلة النسبة وهي كون الولد منسوبا اليه ولا نسبة الى
الاب احد في هذه وكذا في حكمها لما هو علة الحكم لا يشاركه فيها احد وفيه ايضا اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا
والوالد محتاجا لا يشاركه الولد احد في تحمل نفقة الوالد قلنا من النسبة بلام التمليك وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير
الولاد الى حوله كما قال ابو حنيفة وفي هذا النص اشارة ايضا الى ان النفقة تستحق لغير الولاد ويجبر الرجل على نفقة
كل ذي رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا فقراء وعند الشافعي لا تجب على غير الوالدين
والمولودين بناء على اصله ان الاستحقاق في الصلات باعتبار الولادة لا القرابة حتى لا يعتق احد على احد غير الوالدين والمولودين
ولنا في ذلك اشارة هذا النص ووجه ذلك ان لفظ الوارث اسم جنس محلى بالالف واللام فكان عاما يتناول الا ع
والعم وغيرهما وانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة لوجوب الحكم كما في السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب النفقة
وعورض بانه ما ذكر لو كان صحيحا لوجب النفقة لكل وارث واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العلة الارث
وهو موجود واما بطلان اللازم فلتخصيصكم بذي الرحم المحرم والجواب ان التخصيص ثابت بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وعلى الوارث ذي الرحم المحرم وهو مشهور يجوز به الزيادة على النص ويجب ان القرابة القريبة يجب وصلها ويحرم قطعها واورد

صلة من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وحاجة الآخر يؤدي الى قطيعة الرحم والبعيدة لا يجب وصلها ولهذا لا يثبت
بها المحرمية فان قيل هو محمول على نفي المضارة كذا روي عن ابن مسعود فالجواب ان تاويل الصحابي ليس بحجة على غيره ولئن سلم
ذلك فهو معارض بما روي ان عمر وزيدا رضي الله عنهما قالا وعلى الوارث اي وارث الولد مثل ذلك اي مثل الواجب الذي على الاب وهذا ع
من وجهين احدهما ان نفي المضارة لا يختص بالوارث بل يجب على غير الوارث ايضا والثاني ان نفي المضارة لو كان هو المراد لقيل
والوارث مثل ذلك فلما قيل وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له وهو الوجه الذي ذكر فانه لا اشارة الى البعيدة
فان قيل سوق الكلام بعد وجوبها على الوارث لانه معطوف على قوله وعلى المولود له اجيب بان الاشارة بعد عليها من الاشتقاق
وهذا ليس سوق له الكلام واذا نبهنوا فيه اشارة الى ان النفقة يجب عليهم بقدر الميراث حتى يجب على الام والجد اثلاثا لما مر من ان
الاستحقاق والحكم ينبت بقدر العلة وان الغرم بازاء الغنم والمراد اهلية الارث لا احرازه حتى لو كان له ابن عم وخال فالنفقة
على خاله وان احرز ابن العم ميراثه لان بخاله اهلية الارث وقرابة محرمة وليس لابن العم المحرمية وفي قوله رزقهن وكسوتهن
اشارة الى ان اجرة الرضاع تستغني عن التقدير بالوزن والكيل كما قال ابو حنيفة ووجه ذلك ان المراد منهما المطلقة لان ما قبل الاية وما بعدها
في المطلقات وبدليل انه يجب على الوارث وانما يجب عليه اجرة الرضاع لا نفقة النكاح وذكر فيها الرزق والكسوة مجهولين لانه معلوم
القدر لا يقال بالمعروف ومعناه انما الجهالة المفضية الى النزاع مفسدة للعقود وهذه لا تفضي اليه فلا يكون مفسدة اما الاولى فظاهرة
واما الثانية فلان العادة جرت بمنع الظئر من الطعام والكسوة بعد حقهم مسعة لولدهم وكونه في حجرها لا يقال هذا
في الطعام صحيح واما في الكسوة فلا بد في حسن الثياب لان الظئر يكتفي بكسوة الاهل غالبا فصار الجهالة مفضية الى النزاع ولا قيد بها
لكن تبلغ عادة وليس في ذلك كساء الاهل عادة وفي الاية دليل على ان الام احق بارضاعه وليس للاب ان يسترضع غيرها اذا ارضعته
لان قوله تعالى يرضعن خبر بمعنى الامر وعلى ان الام مخيرة بين ارضاعه وعدمه لانه قال فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وعلى
به ان الامر بالارضاع للاستحباب لا لصار والدة بولدها ايضا قال ومن ذلك قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ومن الثابت بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فانه سيق الكلام لاباحة هذه الامور في الليل ونسخ
ما كان قبل الاباحة وتذكير الضمير قبله باعتبار الاكل والمذكور وهو ما كان ابتداء من وجوب الامساك عن المفطرات بعد
ما صلى الرجل العشاء او رقد الى ان تغرب الشمس من الغد وفيه اي في هذا الكلام اشارة الى استواء الكل في الحظر فلا فائدة في
انه لا يوجب الكفارة بالاكل والشرب بل تختص وجوبها بالجماع عمدا قال لان النص ورد فيه ولا يمكن الحاق الاكل والشرب به
قياسا لكونه دونه على خلافه لان الذنب يرتفع بالتوبة ولا دلالة لانها دونه وقلنا انه لا يثبت قياسا ولكن لا نعدم جواز
الحاقه بالدلالة قوله لانها دونه فلما ممنوع لان في هذا النص اشارة الى الاستواء بينهما وذلك لان الله تعالى اباح المفطرات الثلث ثم امر
باتمام الصيام اي الكف عن الثلاثة المباحة المستوية للاباحة فكان الكل في الحظر كهو في الاباحة فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية
وفي هذا النص اشارة ايضا الى ان النية في النهار منصوص عليها لانه تعالى امر بالاتمام بعد اباحة الجماع الى طلوع الفجر بحرف التراخي
فيكون ابتداء اتمام الصوم واقعا من النهار لان الليل لا يصلح الا جزءا من النهار والاتمام فعل اختياري لا يتصور وجوده الا بالنية
من الليل وقد اجمعنا على ان النية الواحدة كافية وقد وجدت في النهار فلا حاجة الى غيرها وقولنا ما حوزنا بعدها جواب عن تقرير
لو كانت النية من النهار منصوصا عليها لما جازت من الليل واللازم باطل وتقرير الجواب جواز تقديمها من الليل ثابت بالسنة وهي قوله
صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وجمعه ان اعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اهمال احدهما وقد اجمعنا
على ان النية من النهار ليست بواجبة فلو جعلناها من الليل واجبة لزم اهمال احد الدليلين فجعلناها جائزة عملا بها وذكر بعض العلماء

في اثبات هذا المطلوب ونقله الشارح هنا في توجيه قول الشيخ ههنا حرف ثم للتراخي والاتمام
وعلى اصله اي لا يتحقق بلا عزيمة فحصلت النية بعد مضي جزء من النهار ولان الاصل اقتران النية بالعبادة فينبغي ان لا يجوز النية
من الليل لانه لا مانع لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء ولكن جوزناها بالسنة وهي قوله عم
لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر الواحد يصح العمل به فعملنا بالجواز فيها عملا بالكتاب والسنة فان قيل فعلى هذا ينبغي
ان يكون النية من النهار افضل والامر بالعكس بالاتفاق قلنا انما صارت النية من الليل افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء لا لكمال
الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة او المسارعة الى اكمال الصلوة ولذلك المبادرة الى اسار الصلوات والامر بالاحتياط ليخرج
عن حد الخلاف الى هذا الفعل وللقايل ان يقول لا نم ان الاصل اقتران النية فان النية شرط والشرط يجوز تقديمه ولئن سلمنا
ذلك يكون تركا للدليل الدال عليه وهو السنة المروية قال ابو معين في طريقته استدل ابو جعفر الحبار السمرقندي بالاية على الوجه
الذي ذكرنا ولكن للخصم ان يقول ان الله تعالى امر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر بتحصيل الشرط بعد
حلا ولا دلالة فيها على ما قلتم بل دليل على ما قلنا لانه امر بالصوم بعد الانفجار فينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب
آخر جزء من الليل متصلا بلا فصل ليكون ممتثلا للامر وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغي ان تكون مقارنا للامساك
ولن يكون ذلك الا باحد الطريقين بالمقارنة حال وجوده او وجود النية في الليل فيجعل باقية حكما حال الانفجار فكانت الاية
دليلا لنا ولنا بل ان نقول لا نم ان النية شرط بل هو ركن وجواز العقد بالماء في نية على خلاف القياس بالنص قوله ولن يكون
الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغي ان يكون مقارنة للامساك سلم قوله ولن يكون الا بالطريقين بالمقارنة حال وجوده
او وجود النية في الليل ليجعل باقية حكما حال الانفجار ممنوع فانه تقسيم غير حاصر بل ثم طريق ثالث وهو ان يجعل مقارنتها
للاكثر قائما مقام مقارنتها للكل وهذا احق بالجواز لانها جازت متقدمة مع الانفصال عن الامساك ووجود الفصل بالمنافي
فلان يجوز مع عدمها تقدمها اولى قيل المامور به هو الاتمام فيكون وجود النية قبل الاتمام والجواب ان المامور به الاتمام اي اتمام
الصيام بعد الانفجار ونقول النية اتمام من غير فلا يكون هو المامور به وجوازه بالسنة وفيه اشارة الى ان الجنابة لا تمنع
صحة الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الانفجار ضرورة والا لكانت المباشرة قبل آخر
الليل بمقدار ما يسع فيه الغسل حراما وقال بعض اصحاب الشافعي ان الجنابة يمنع صحة الصوم متمسكين على حديث ابي هريرة رض
من اصبح جنبا فلا صوم له قاله محمد اي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورب الكعبة قلنا هو ما اول بان المراد اصبح بصفة يوجب الجنابة
وهي ان يكون مجامعا والا لكان فلا صوم لمعارضه حديث عائشة رضه كان رسول الله يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذكر في رمضان
قال ومن ذلك قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية الى قوله عملا بالنص بعينه في الكفو اقول ومن الثابت بالاشارة
او وما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم الاية اي كفارة ما عقدتم
من الايمان اذا حنثتم وهي الفعلة التي من شانها ان يكفر الذنب بها على سبيل التحرير فسياقها لايجاب نوع
من هذه الجملة بالتخيير وفيه اي في هذا الكلام اشارة الى ان الاصل في الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام
فعل متعد مطاوعه طعم يطعم والتعدية توقيف بنقل اهل اللغة على معنى ليس فيها على سواه والطعم هو الاكل فالاطعام
جعل الغير طاعما لانه تعدية بالهمزة وساير الافعال اذا تعدت بالهمزة لا يتغير وضعها وصيغها فكذلك هذا ولما لم يكن مطاوعه
ملكا لم يكن متعديه تمليكا بهذا واحتج عليه بالاجماع على من له ادنى تمييز فضلا عن الفقها فانه اباح الطعام غدا وعشيا بلا تمليك
تأدى به الكفارة عندنا وهو مذهب علي ومحمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي
وقال الشافعي لا يتادى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير لان الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لآخر اطعمتك هذا
الطعام

الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى لو سلمه صار ملكا له وان يكون اباحة اذا قال اطعمتك بهذه الارض لان عينها لا تطعم
فيصرف الى غلتها فيما يمنع بالزراعة مجازا ولان المقصود سد خلة الفقير واغناه وذلك يحصل بالتمليك لا التمكين فلا يتادى
الواجب به كما في الزكوة وصدقة الفطر والكسوة التي هي احد انواع الكفارة والجواب عن الاول انا لا نمنع انه يستعمل له مجازا اذا اريد
به غير ما وضع له وانما الكلام في ان العمل بحقيقته ممكن اولا وقد دلت اشارة الكتاب على ذلك فلا نصار الى المجاز
وعن الثاني ان قوله المقصود سد خلة الفقير واغناه مسلم قوله وذلك يحصل بالتمليك لا التمكين ممنوع لان اباحة الطعام
تحصل سد خلة الجوع فانه اذا قدم الطعام والمهيه واكل منه الفقير تندفع تلك الخلة بيقين قوله تعالى من اوسط ما تطعمون
اهليكم والنفقة من طعام الاهل الاباحة لا التمليك وعن الثالث انهم انما ثبتت بنص الطعام فلم يشرك ما نص عليه فان قيل
فاذا كان المنصوص عليه هو الطعام كان الواجب ان لا يجوز التمليك لانه عدول عنه من غير ضرورة قلنا جوزناه بطريق
الالحاق وليس ذلك عدولا وبيانه ما ذكره الشيخ ان الاباحة جزء من التمليك في التقدير والتمليك كله وقد صح فكيف يكون معتدا
على البيان وهي دالة التنصيص على جواز الجزء تنصيص معناه على جواز الكل اما بيان الاول فلان حوائج المساكين كثيرة كسد خلة
الجوع والعري والسكنى ونفقة الزوجات والاولاد الصغار وغيرها والطعم جزء من هذه الجملة واما الثانية فلان المقصود
سد خلة حوائجه وهو امر مبطن والملك سببا لقضائها فاقيم مقام قضائها كلها خلافة عنها ولما اقيم مقامها صار شاملا
على المنصوص عليه وغيره باعتبار مناط الحكم وهو سد الخلة فصار بتقدير التمليك متفقيا كتقدير ... الاشمل
والعرب للاشتمال المذكور وانما قيد بقوله في التقدير لان الاباحة انما تصير جزءا من التمليك اذا اقيم الملك مقام قضاء الحوائج
واليه اشار بقوله ومن هذه الحوائج الاكل وقوله والتمليك كله تاكيد للجزئية وقوله الا ان الملك سبب ... منقطع لان سبب
قضاء الحوائج لا بعينه اذ لا ... يكون محتاجا والضيوفي مقامها ... راجع الى قضاء الحوائج وما الى ...
المضاف اليه قيل في هذا الاستدلال نظر اما اولا فلان التمليك مرادا بالاتفاق فلا يجوز ان يكون الاباحة مرادة والا لزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وانتم تنفونه واما ثانيا فلان التمليك سبب لقضاء الحوائج كلها او على سبيل البدل فان كان الاول
فلا نم ان تمليك منه جزء من التمليك بجميع الحوائج وان كان الثاني فلا نم ان الاباحة جزء منه لانه على تقدير ان يصرف
الى حاجة لا يمكنه ان يصرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة الاكل والجواب عن الاول ان جواز التمليك بدلالة النص
والعمل بدلالة النص لا ينافي الحقيقة كحرمة الشتم لا ينافي حرمة التافيف وعن الثاني ان المختار هو الثاني واليه اشار الشيخ
بقوله لقضاء الحوائج بعضها كل نوع فانه للعموم على سبيل الانفراد وقد يعوم منع الانفراد وكيفية الجزئية وقد بينت ما في كراسة
آتي وعدم امكان الصرف الى حاجة بعد صرفه الى اخرى دليل لنا لان الموزع على سبيل البدل لو جاز الجمع لكان على سبيل الاجتماع
وهو خلف قال وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل في الاول كفارة وهو الاطعام والفعل
والاصل ما غلط اقول اشار الشيخ رحمه الله الى فساد قياس من قاس الطعام على الكسوة في وجوب التمليك بقوله وهذا بخلاف
الكسوة ومعناه ان قياس الطعام على الثوب باطل لان من شروط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه ولا يوجد هذا الشرط فيه فان الكسوة ليست بحكم شرعي بل هو اسم لعين ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نم كونه بعينه لان المنصوص عليه في الاصل هو العين وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب
لا الفعل الذي هو التمليك بل يثبت التمليك ضرورة كون العين كفارة ولئن سلمنا ذلك فلا نم التعدية الى فرع هو نظيره
لكون الاباحة دون التمليك ولئن سلمنا ذلك ولكن الفرع منصوص عليه كما تقدم فكان قياس الطعام بالكسوة في الفرع
نوع الطعام والكسوة غلطا لانه قياس المنصوص عليه على خلافه فيصار ... النص في الفرع ولان المنصوص عليه العين
الاصل ...

دون الفعل الذي هو التمليك في الاصل وقوله فصار النص هنا واقعا على التمليك يعني به ضرورة كما ذكرنا ادرا ج
لجواب عدم الالحاق بطريق الدلالة في ابطال القياس فكان قايلا يقول لم لا يجوز الحاق الطعام بالثوب بطريق الدلالة
فلما ثبت عندكم ان التمليك يلحق بالاطعام ولا يكون ذلك دون مماثلة وهي انما تتحقق من الجانبين فقال الشيخ اذا عرفت
ان المنصوص عليه فيها هو العين وهي لا تصلح كونها آلة الا بالتمليك دون الاعارة فقد صار النص هنا واقعا على التمليك
الذي هو قضاء لكل الحوايج فلم يبق التعدية الى ما قبله هو جزء منها لقصوره يعني ان الشيء انما يلحق بطريق
الدلالة اذا كان فوقه او مثله وهذا في حق ان الاعارة في الثياب منقضية قبل الحاجز يعني كل الحاجة من دفع الحر
والبرد ولانه لو استرده منها واللبس يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعديته الى ما دون التمليك
اليها ولا للاباحة في الطعام لا تتم الا بالاكل الذي به تتم الحاجة ولا يكون دونه بوجه فنها اي الاعارة في الثوب والاباحة
في الطعام على طرفي نقيض يعني انهما متنافيان باعتبار كمال المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة ولعل هذا اشارة
الى ما قلنا من القياس باعتبار ان الفرع ليس نظير الاصل وقوله مع التفاوت الذي بينا ان الاباحة لا تؤدي حكم التمليك
والتمليك يؤدي معناها اشارة الى قلنا والالحاق بالدلالة لكون الملحق دون الملحق به ويجوز ان يرجع الضمير الى الاباحة
والتمليك في الكسوة فانهما متنافيان لان المنصوص عليه كل واحد منهما مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود بالتمليك
لا الاباحة اي الاعارة بخلاف الطعام لانها فيه متوافق ذكر الشيخ مبنيا على ان الكسوة بالكسر اسم للثوب
وهو ممنوع فانه ذكر في الكشاف والتيسير انها مصدر اصيب بان هذا المنع لا يضر بالاتفاق على ذكر التقرير ايضا لا بد من التمليك
اذ المقصود من الكفارة دفع الحاجة بزوال ملك المكفر وذلك لا يحصل بالاعارة ولما كان كونهما اسما للثوب محتاجا الى تقدير
دون المفعول قدمه الشيخ في الاستدلال ليكون اقطع للشبهة قال وفيه اشارة لان المساكين الا قوله في نوجبه بالتوزيع قوله
وفي هذا النص اشارة الى ان المساكين مصارف باعتبار حوائجهم لا للذاتهم لان الكفارة حق الله خالصة وجبت لهتك
حرمة اسم الله تعالى ولم يكن الفقير مستحقا لها بل باخذها عن الله تعالى فهي كاجبة كما في الزكوة فعلم انهم مصارف
بحوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين ثبت بهذا الاشارة بانها بالفعل وهو الاطعام لان الاطعام
الطاعم النفع لا يتحقق بدونه وقوله ومن قضيته الاطعام الى حاجة عطف تفسيري لما قبله لانه في الاطعام الطاعم النفع لا يتحقق
لان من قضيته الاطعام الى تمام الطعم وثبت ايضا بالسنة المساكين لانه سيمهم سيئ عن الطاعم فتثبت ان الواجب الطعام
الجامع دار الصرف اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فاذا اطعم مسكينا واحدا عشرة
ايام صار كما اذا اطعم عشرة مساكين في ساعة واحدة لوجود عدد الحوائج كاملة وقال بعض تخصيص هذا العشرة المسكين
من الحرج من الذين يكثر الاوقات فانه لو لم الحوائج على العشرة في يوم واحد بما يحله منه يسع ذلك عشرة كثيرة
وذلك يوجب خللا فيه وقال الشافعي لا يجوز الا عشرة مساكين لان الواجب بالنص عشرة مساكين والمسكين الواحد
يتحد والايام والحاجة لا يصير عشرة لان هذا الواحد لا يصير شيئا بل يتكرر الادا والجواب ان الشرع باعتبار دفع
الحاجة ولما ان المسكين الواحد يتعدد والحاجة لا يصير عشرة لا لرجل الواحد في صرف العطاء والامام الواحد في الزكوة
نهما يتعدد وان يتحد المؤنة والنية بخلاف الشهادة لان العلم الذي يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة
الكذب لا يحصل بتكرار الواحد ولقائل ان يقول عبارة النص يقتضي التوزيع على العشرة واشارته الاتفاق بواحد
يتحد والحاجة والعبارة قاضية فكان عملا بالمرجوح وترك الراجح والجواب انا لا نسلم ان العبارة يقتضي ذلك لان العبارة
ما سيق الكلام له وقد علم انها سبب لا يجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير فذلك عبارته ولئن سلمنا لكن

التخصيص

التخصيص باسم العلم لا يدل على النفي بل غاية الجواز عند الوجود ولم يبق ذلك وكن علمنا باشارته على الآخر وهو الجواز
بواحد متجدد الحاجة وليس في النص ما ينفيه فان قيل تعدد الحاجة في كسوة مسكين واحد عشرة اثواب في عشرة ايام
غير موجود اذ لا حاجة الى اللبس الا بعد ستة اشهر او نحو وقد صرح في ذلك الجواب ان عدم الحاجة اما ان يكون باعتبار
اللبس او مطلق الحوائج والاول مسلم ولكن السؤال الوارد لان ما جوزنا ذلك باعتباره فقط والثاني ممنوع لان النص
سار التمليك على ما بينا واقمنا التمليك مقام الحوائج كلها وباعتباره صار الثوب كالطعام في التعدد فيجوز وعلى هذا
وجب صحة الادا في ساعة واحدة لكن الحاجات اذا قضيت لم يكن من تجددها ولا تحدد الا بالزمان وادنى ذلك
يوم لجملة الحوائج لان ما دونه ساعات او دون في ضبطها حرج وقوله حتى قال بعض مشايخنا متعلق بقوله صار كالطعام
في التعدد يعني بناء على ما قلنا ان الثوب باعتبار الحوائج كالطعام كما في التعدد جوز بعض مشايخنا الادا في يوم واحد
العشرة كلها الى مسكين واحد في عشر ساعات لما قلنا من اعتبار صيرورته كالطعام الا انه في ذلك الزمان غير معلوم مضبوط
فكان اليوم اولى والمطعام في حكم التمليك مثل الثوب فيصير المسكين في يوم واحد عشر ساعات على مسكين واحد عند
ذلك البعض واما في الاباحة فلا يصح الا في عشرة ايام لان الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة قوله ولا يلزم
جواب سوال مقدر تقديره ان يقال لو صرف الى مسكين كسوتين صاعا جاز عندكم عن كسوتين وكان الجواب ان لا يجوز لانه يملك
احدهما حصل قضاء الحوائج فلم يجز الآخر كما لو قبضهما من واحد وتقرير الجواب ان ادا كل واحد في حق صاحبه
كالعدم لان كل واحد مطلق بفعله لا بفعل غيره فلم يوجد المطلق بالتفريق من المكلفين بان يعطيه في حال لا يعطيه
غيره بخلاف الواحد لانه مطلق بالتفريق قال واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا فقها بمعنيه دلالة
لا قياسا اقول الثابت بدلالة النص لغة فيه ثلاثة اشياء النص ومفهومه اللغوي وما ثبت بمعنى اللغوي
لغة ومعنى كلامه ان الثابت بالدلالة معنى ظهر من معنى لغوي للكلام حال كونه مقصودا لظاهر الكلام كالضرب
مثلا فانه اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو الاستعمال الة التاديب في محل صالح ومعنى بصورة معقولة اشارة
الى تغيير المعنى بالصورة العقلية وهذا مفهوم اللغوي ولكنه معنى هو المقصود لظاهر اللفظ وهو الايلام ولهذا
اذا حلف لا يضرب ما لم يجد الشعر او الخنق حنث في يمينه وكذلك التافيف اسم لفعل بصورة معقولة وهو التكلم بكلمة
اف وله معنى مقصود بظاهره وهو الاذى حتى لولا ان ذكره في لسان قوم تحية لا يكون حراما والثابت بهذا الفهم
مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة لان الاشارة وصل النظم والمعنى دون الدلالة في
اشق النظم مثال تعارضهما ما قال الشافعي ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها وجبت في الخطاء للجناية فيا
الغير بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا الآية ولان يجب في العمد والعمد فيه كان اولى وقلنا ان قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا اذ الجزاء اسم للكل الكامل التام على ما مر فلو وجبت الكفارة
فيه لكان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فرجحنا الاشارة على الدلالة وقوله حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بدلالة النصوص متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة واما اثبات الحدود بالدلالة فكايجاب الرجم على من زنا
وهو محصن فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم وكذلك مثال انه لم يرجم لانه ماعز ولا لانه صحابي بل لانه
زنا محصنا فثبت في غيره بدلالة النص واما مثال اثبات الكفارة بها فكايجابها على من جامع في نهار رمضان
بدلالة نص الاعرابي على ما ستذكر فان وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فثبت على غيره عند
وجود هذه الجناية وقوله ولم يجز بالقياس اشارة الى الفرق بين الدلالة والقياس رد قول الشافعي في الجواز

وعدم التفرقة بينهما في ذلك ان الحاق الضرب والشتم وهو الفرع انما هو بالاصل وهو التأفيف بعلة جامعة وهي الاذى ولا نعني بالجامع بالقياس الا هذا عامة ما في الباب ان فيه جلا تسميناه قياسا جليا فلم يبق بينهما فرق في التسمية ولا في الاحكام لان القياس حجة من حجج الشرع والدلائل التي قامت على حجية القياس من موضعه وموضعه فكان كالكتاب والسنة وقول الشيخ لانه اي الثابت بالقياس ثابت بمعنى مستنبط بالرأي نظرا اي تأملا واجتهادا لا لغة اشارة الى عدم صحة اثباتهما بالقياس وتقرير كلامه الثابت بالقياس ثابت بمعنى مستنبط بالرأي نظرا وكل ما كان كذلك كان ثابتا بالشبهة فالثابت بالقياس ثابت بالشبهة وكلتا مقدمتيه ... ولا شيء من الحدود والكفارات يثبت بالشبهة لانها تندرئ بالشبهات فلا شيء من الحدود والكفارات يثبت بالقياس ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل ما ثبت بالرأي ففيه شبهة لا محالة ويثبت به الحدود والكفارات والجواب ان الشبهة في الاصل هي المعتبرة لا في الطريق لان بالاول الذي يتعلق به الحكم دون الثابت به وقوله حتى اختص بالقياس الفقهاء وتولاه اهل اللغة كلهم في دلالة الكلام اشارة الى الفرق بينهما لاحتياج القياس الى الاجتهاد والاهلية شرط لا تتحقق الا منهم بخلاف الدلالات لانه لا احتياج فيها الا الى معرفة الوضع والفقيه وغيره فيه سواء ومما يعد العلم به مثالا لما يثبت مثال ما ثبت بدلالة النص انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة نص الاعرابي وهو ما روي ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هلكت واهلكت يا رسول الله قال وما اهلكك قال واقعت امرأتي في نهار رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا فجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر وهو المكتل الضخم فقال تصدق بهذا فقال على افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه قال اذهب فاطعمه اهلك وبيان ذلك ان سؤال السائل الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي وقع عن الجناية على الصوم والمواقعة عينها ليست كذلك فالسؤال لم يقع عن المواقعة عينها اما الاولى فبدليل قوله هلكت ونحوه صلى الله عليه وسلم هل تجد ما تعتق رقبة الى آخره فانه اجاب عن حكم الجناية واما الثانية فلان المواقعة عينها اسم لفعل واقع على محل مملوك وهو امرأته وهو مواقعة الاهل وهي مباحة لا محالة لكن معنى هذا الاسم بحسب اللغة من حيث هذا السؤال الذي هو جناية لانه كان في فرضية الصوم واشتهار ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة في ذلك الوقت جناية افطار على الصوم بانتقاض ركنه فكان المقصود من السؤال حكم الجناية وقد اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حكم الجناية والجواب لما يكون مبنيا على السؤال فكان مبنيا على معنى الجناية وذكر الاسم يعني يفهم من ذلك الاسم من معنى الجناية لا ما ثبت من عين المواقعة التي هي محلول فانه آلة الجناية واذا كان الجواب مرتبا على معنى الجناية فذلك المعنى بعينه موجود في الاكل والشرب لانه اي لان كل واحد منهما فوق الجماع في الجناية لان الصوم شرع لقهر العدو وهو النفس حيوة عن الشهوات ومنعه ... النطق اشد فيه لان دعاء النفس الى الاكل والصبر عنه اشد فالافطار بالاكل والشرب اشد اذ كان اكثر وقوعا للنفس فكان اقوى معنى لغة لما شرع له الصوم فهو اقوى جناية ... حكم الجناية المنصوص عليها فيه بالطريق الاولى علما فكان في الشتم مع التأفيف قيل الثابت بالدلالة معلوم من معنى اللغة بمجرد السماع والفقيه وغيره فيه سواء ووجوب الكفارة بالجماع يشتبه على الفقيه بعد بلوغ حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة واجيب بان الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي هو مناط الحكم ثابتا في المنصوص عليه لغة بحيث يعرفه اهل اللسان واما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان المعنى في سؤال الاعرابي ثابت لغة فهمه اهل اللسان فليس بشرط لا محالة فيكون من باب الدلالة لكن انما يثبت

في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه فقد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بالجناية او بالجناية المتعينة بآلة البضع لا بمجرد معنى الجناية فلا يقدح في كونه من الدلالة وحاصله ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب والشتم بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه عند ما ثبت بالاشارة فانه قد يكون ظاهرا وخفيا في ما مناط الحكم فلا يكون الاظهر والاخفى قياسا ولقائل ان يقول لا يخلو اما ان يكون كون الجماع جناية منطوقا فيه بجهة البعض اولا فان كان الاول ... ومن غيره ثابت من وجوه ولا دلالة مع التفاوت اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان للدفاع مزية في معنى الجناية على الاكل والشرب من حيث ان حرمة الفعل تتفاوت باحترام المحل فان اتلاف النفس اشد من اتلاف المال ولما في البضع حرمة الادمي لكونه سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية موجبة للقتل عند الاحصان ومن حيث ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية بالنقيض لان بالمحظور ينتفي العبادة بوروده عليها وبالنقيض بعدم العبادة قبل وجود النقيض لاستحالة وروده على نقيضه فكان ابلغ في الجناية على العبادة ومن حيث ان الجماع يفسد به صومان صوم الرجل وصوم المرأة ان كانت صائمة وغيره يفسد به صوم واحد ومن حيث ان الجماع فيه داعيان طبع الرجل وطبع المرأة وفي غيره ... داع واحد وفي الزاجرية الجماع كالزنا التي يأتيها للواطة عند ابي حنيفة رح ومن حيث ان عند الجوع اذا ابيحت اباحة الافطار فوجود بعضه يورث شبهة الاباحة فلا يبقى موجبا للكفارة وفي الجماع ان يقضي الشهوة لا يوجب اباحة الافطار فوجود بعضه لا يوجب شبهة الاباحة وان كان الكل فلا فائدة في قول الشيخ لانه فوقه ممنوع فانه جواب جمهور ... ان بعض صفة المواقعة ليس بمراد من النص بل هي آلة كالاكل والشرب ولكن لا نسلم تساوي الالات في تحقيق هذه الجناية وتقرير الجواب ان آلة المتنازع فيه فوق الجماع ولكن سماها جناية تسمية للشيء باسم آلته بدليل قوله صريحا والمواقعة آلة الجناية بقوله لكن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا استنباطا ... عبارة الى ... ان وجه تسمية هذا القسم بالدلالة دون العبارة او الاشارة والقياس ظاهر ومن ذلك ان النص في عذر الناسي الى قوله ... لا قول ومن الثابت بدلالة النص قيام ركن الصوم مع الاكل ... وذلك لان النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ورد في سؤال من قال يا رسول الله اني اكلت وشربت ناسيا وانا صائم فصار المنصوص عليه قيام الركن مع الافطار بالاكل ناسيا لكن الجماع الحق به دلالة وبيان ذلك ان النسيان فعل لانه مصدر نسي ينسى والمصدر يسمى فعلا معلوما بصورته اي اللغوي وهو ظاهر لانه بديهي التصور ومعناه اي معنى معناه اللغوي وهو ان الناسي مدفوع اليه ... اي وقع فيه بلا اختيار فكان سماويا ... كما سنذكره في الامور المعترضة على الاهلية في صنف الافطار الى صاحب الحق لانه منه من غير توسط اختيار فصار عفوا واذا ظهر ان معناه كونه مطبوعا عليه وقد وجد في الجماع صار نظيرا له فيما هو المعنى في نظيره فان قيل الدلالة تعتمد المماثلة ولا مماثلة بينهما لان الصوم محرم على الاكل والشرب لا محالة بخلاف الجماع لان الصوم يضعفه لقوله ... من لم يستطع فليصم فانه له وجاء فلم يكن داعيا اليه فصار الجماع بالنسبة الى الصوم كالنسيان في الصلاة اي مثل الاكل ناسيا في الصلاة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا واجيب بما ذكرنا ... تحمل النسيان ... في الاكل دون الجماع قلنا كل واحد منهما فيه نوع مزية ونوع قصور وذلك لان الاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور لانه لا يغلب البشر واما المواقعة ففيها قصور في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لانه هيج الشهوة يغلب البشر فصار مساوية

الاستدلال وفيه بحث اما اولا فان مناط العفو كون الشى مطبوعا عليه ولا تفاوت في ذلك بين الفصلين فالزام
اثبات التسوية بينهما يتبعى فيما لا يحتاج اليه واما ثانيا فلان الشيخ ذكر فيما مر ان الاكل والشرب فوق الجماع في كونه جناية
واثبت التسوية بينهما في هذا الفصل وذلك تناقض واما ثالثا فلان غلبة شهوة الجماع لا تخلو اما ان يكون حال الصوم او غيره
والاول ممنوع لان الصوم مضعف بالحديث والثاني مسلم ولكن الكلام فيه ويمكن ان يجاب عنها اما اولا فلان النفي وان
ابا وقع بين التي الجناية لان الجناية اعتبار شرعي جعل الشارع الفصلين الكتين ودليلين عليها واذا كان احد الدليلين ادل
واكثر افضاء الى المدلول كان موهما ان لا يكون المدلول اقوى واقرب حصولا بها بالنسبة الى الآخر قال الشيخ هذا الوهم باثبات
التسوية بين الآلتين واما ثانيا فبانه جعل الاكل والشرب فوق الجماع في كونه جناية على الافطار ثم اثبت التسوية بينهما في كونهما
عفوا ومثل هذا لا يكون تناقضا واما ثالثا فبا نا نختار الاول والمنع مكابرة لكونه في الوصل انيث فان فرط الشوق متحقق
واضعف في الصوم هو المعصوم في اسباب الرعونة ولولا ذلك لما ثبت والاول ولو اجيب عن اصل الشبهة بتسليم ان الاكل
مزيد لكن اذا كان الاقوى في الجناية عفوا لعذر فالان يكون الاضعف فيها عفوا بذلك كان اولى وهو في الجمع الحاق
الاعلى بالادنى لان الاضعف في جواز العفو اقوى من الاقوى ليسلم ما اورد واجيب قال ومن ذلك ان النبي صم قال لا قود الا بالسيف
الى قوله خصوصا في العقوبات ادرا اى ومن الثابت بالدلالة ما اختلف علماؤنا فيما اذا قتل رجل انسانا بحجر عظيم او خشب
كبير الذي لا يطيق البنية احتماله فعند ابي حنيفة لا يجب القصاص وعند صاحبيه والشافعي يجب واستدل الشيخ له بدلالة
الحديث وهو ما روى ان النبي صم قال لا قود الا بالسيف وانه اراد الضرب بالسيف واحترز بهذا التعبير عما ذهب
اليه صاحب الاسرار فيه بان معناه لا قود يستوفى الا بالسيف وهذا يكون حجة على الشافعي في انه يفعل بالقاتل مثل ما فعل
بالمقتول والسيف فيه محتمل على سبيل القتل بالمثقل فانه ذبح ذلك بان القود لم يرد القتل كالقصاص الا انه خاص
في جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف وقال لا يعمل الجبل انه اراد لا قود يجب
الا بالسيف لانه يعمل على القود فعل القتل على سبيل المجاز اذ لا محل شرعها وان حمل عليه كان مجازا ولان القود قد يجب
بغير السيف واما السيف مخصوص للاستيفاء وذلك لان لا قود اسمى الجنس والرواصم لم يبعث لبيان الحقائق فيكون البيان
شرعية وقد علم في العربية ان خبر لا اذا كان امرا عاما كالموجود والكون وما شاكلهما جاز حذفه وان كان خاصا فلا بد
من ذكره لعدم القرينة الدالة عليه فعلى هذا يكون معناه والله اعلم لا قود موجود في شرع الا مرة والباء بالسيف للسببية
لان هذا الحكم وهو القود شرع جزاء ولا بد من سبب الضرب بالسيف صالح لذلك والا لزم عدم الغير الا بدليل وهو ممنوع
فكان سببا واذا كان سببا لشرعية القود وجب النظر في معناه الذي فيه يوجبه غيره فيلحق به اولا فهو ما اقتضى محله
موجودا لا معنى مقصودا هو الجناية وان الحكم اعني القود جزاء بني على المماثلة في الجناية لانه ينبى عن القصاص وهو ينبئ
عن المماثلة فلا بد مما يندرئ بالشبهة مثله لا يعمل بالقياس فكل ما كان الجناية به كالجناية كالضرب بالسيف كان ملحقا
به فجاز الحاق ما لا يثبت بالاتفاق ثم اختلف العلماء في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة ذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية
ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد هو ما لا يطيق البنية احتماله حتى لو لم يكن جرحا كان قاتلا ولكن وفي القتل بالحجر العظيم وجد
ذلك المعنى فوجب القصاص واحتج علماؤنا لذلك بقولهما انا لا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا لحرمة الانفس وصيانة
حقوقها وانتهاك حرمتها بما لا يطيق حمله ولا ينفي معه اما الاول فلان الشرعة زاجرة عن مباشرة القتل صيانة للحقوق كقوله
تعالى ولكم في القصاص حياة واما الثاني فلانه اذا اتلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها لان هتك الحرمة عبارة عن تناول لها
بما لا يحل قوله فاما الجرح على البدن فجواب لها عن تعلق الجرح بالبدن بانه غير معتبر في تعلق العقوبة لان البدن الى الجرح

عليه وسيلة الى الجناية عليها باعتبار السراية فلولا سريان النفاذ فيما تقوم النفس وسيلة اى فيما يكون جناية عليها
تعين وسيلة كالعلة للمعلول كامل بجريان الجناية من الجرح ولما كان هذا الحكم في المعنى المناط ينبئ فيه الحكم بالدلالة كالضرب
مع التأفيف وفيه بحث اما اولا فلان في ظاهر كلام الشيخ تسامحا لانه قال ولهذا المعنى معنى مقصود وهو الجناية بالجرح
وما شابهه ثم قال وقد اختلف فيه اى في ذلك المعنى وليس المختلف فيه ذلك المعنى بل المختلف فيه هو الجناية فقط وما اضيف
اليه مذهب ابي حنيفة احد قسميه واما ثانيا فلما تقرر عندهم ان الثابت بالدلالة ما يعرفه كل احد من اهل اللسان
والثابت هاهنا معنى مختلف فيه بين كبار المجتهدين فكيف يكون من باب الدلالة واما ثالثا فلانه قوله انا نعلم ان القصاص
وجب عقوبة وزجرا انما يحتاج الى ترتيب الطريق وهو في قوة الحطاط عن الحصلين لان القصاص وجب عقوبة بعد ارتكاب
الجناية وزجرا عن انتهاك الحرمة قبله وما كان قبله في الطبع تقدم في الوضع على ان قوله وجب عقوبة لا مدخل له في تركيب
القياس والجواب اما عن الاول فبان المختلف فيه هو المعنى المقصود اعني الجناية والتعبير بالجرح وما شابهه هو من مذهب الجمع
قدمه للاهتمام به ثم قال واختلف فيه اى في المعنى المقصود لا المعبر بالجرح وشبهه على طريقة الاستخدام برجوع الضمير الى المطلق
عن التعبير فقال ابو حنيفة ذلك المعنى المقصود هو الجرح يعني ما فسر ولا فالالف واللام في المعنى للعهد الخارجي في قوله للاطلاق
واللام في الجرح للجنس وقالا المعنى ذلك المعتبر او لابل هو ما لا يطيق البنية احتماله واما عن الثاني فبما تقدم ان مناط
الحكم هو الذي يحتاج ان يعرفه اهل اللسان وما زاد على ذلك من العمود الآلات فليس بواجب معرفته عليهم واما عن الثالث
فلان قوله وجب عقوبة هو في الحقيقة بيان الصورى لان القصاص انما صار زاجرا باعتبار انه عقوبة فكان
عقوبة لتحوز الاحتراز عن تعاطي اسباب تلك العقوبة وقوله والجواب لابي حنيفة يعني عن مقالتهما والاولى الاختيار على ما هو
دائم وهو في الحقيقة قول بموجب العلة وتقريره سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطيق النفس احتماله ولكن هذا الكمال فيما
معتبر ولا سبيل الى الكمال لان الاصل في كل فعل هو الكمال والنقصان بالعوارض فلا يحمل الناقص اصلا الى الكامل
يجعل اصلا لان في الناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم مما يثبت بالشبهات سوى الناقص بالكامل وان يجعله ذلك اصلا
خصوصا فيما يندرئ بالشبهات فلا وما نحن فيه من بيان سبب القصاص الكامل منه ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا فقوله هو الكامل
في النقض مبتدأ وقوله على ما يتأتى به كمال الموجود خبره فان كمال الوجود باعتدال البنية ظاهرا بصيانة الجثة وباطنا بوجود
الدم والطبائع الاربع فكان النقض الكامل في افساد البنية بتخريب الجثة ظاهرا وباراقة الدم وافساد الطبائع باطنا
واما مجرد عدم الطاقة البنية مع سلامة الظاهر فقاصر فلا يجعل اصلا قوله وقولهما البدن وسيلة جواب له عن حجتهما
في اعتبار الجرح على البدن والوهم هو الطرف المرجوح على ما عليه الاصطلاح فكان الغلط بانى ان يكون الوهم لان ذلك المعنى
لان المعصوم يحتمل النقض مرجوحا والغلط انما يستعمل في الباطن الذي لا يحتمل النقض اصلا وبعض الحنفية يستعمل الوهم
في المذهب الباطل او القول الباطل وذلك لان العقل قد يتعرض له الغلط من جهة معارضة الوهم اياه فسمية الراى الباطل
بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وهذا مناسب لهذا المقام ومعنى كلامه هذا ان قولهما ان البدن وسيلة غلط لان النفس
نسبة اى بالجناية بالجرح الجناية على الجسم لسد منع قولكم الجرح وسيلة يعني كما تقع به الجناية على النفس التي هي ذمة وطبائعه
وهي معنى الانسان فضلوه والقصاص مقابل بذلك اى بالجناية على النفس بالنص وهو قوله ان النفس بالنفس اما الجسم فرع
اى بالجسم الى ذلك المعنى لانه هو المقصود واما الروح فلا يقبل الجناية لكونه غير محسوس ولا في مكان معين يتصور القصد اليه
فمحل الجناية هو معنى الانسانية ومعنى الانسان خلقته بدمه وطبائعه والجناية عليه لا تتكامل الا بالجرح بريق ليتصل اثر الفعل
به ويقع عليه قصدا فصار هذا اى هذا النوع من الجناية او اخصوصا في نورا بالشبهات ولا طائل تحت ما ذهب اليه صاحب

الاسراف فيما احتاره من جانب الاستيفاء ولاما اورد واجاب بما عرف ان الخبر اذا كان حاصا لابد من ذكره فى لها لا فو
ممنوع اولا فوقه تجب كلا احماحا حتان فلا نقدر ان الا نفرسه ولم نجد قال ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله قولهما كالزنا
قوله وما يثبت بدلالة النص وجوب حد الزنا باللواطة عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الزنا اسم لفعل معلوم يعرفه اهل
اللسان وله معنى معلوم وهو قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل مشتهى محرم وسفح الماء خلوا راقه عن قصد الولد وهذا المعنى
بعينه موجود فى اللواطة بزيادة اما الاول فلان قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل مشتهى محرم موجود فيها لا محالة واما الثاني
ولانه اى فعل اللواطة فوقه اى فوق الزنا لانه حرمة لا ينكشف بحال فصار كالزنا ما دام فى عدم انكشاف الحرمة بوجه ولذلك
فى سفح الماء لا معنى النسل معدوم فى الزنا حصل وكذلك اللواطة بزيادة عدم صلاحية المحل له فيكون اشد تضييعا
للماء وفى الشهوة مثله فان اشتهاء المحل من الحرارة واللين وغيرهما موجود فى هذا المحل لكان ثم فثبت انهما فى اقتضاء الشهوة
سواء الا انه سد الاسم بدل المحل كتبدل اسم الطرار وذلك غير صاد بوضع الحد ومناط الحكم ولقائل ان يقول قوله وفى الشهوة
مثله تكرار لانه قد علم ذلك من قوله وهذا المعنى بعينه موجود فى اللواطة والجواب ان يقال سلمنا ذلك ولكن لا بالمطابقة ما رادت
مطابقة فى كل ما بعد من كلامه آخرا الا الاول وفيه تلويح الى الجواب عن وطى البهيمة فان للواهم ان يتوهم انه قضاء الشهوة
فى محل مشتهى للبنية وحرارته محرم فيلحق بالزنا فقال بل اللواطة فى الشهوة مثل الزنا بخلاف وطى البهيمة فانه نا قص وهذا
وجداني لا يقبل التشكيك وهذا اى ما ذكرنا من قضاء الشهوة الآخر هو معنى الزنا لغة اى الذى يفهم منه اهل اللسان
بدون الاجتهاد والجواب لابى حنيفة رحمه الله عن هذا اى عما ذكرنا فى جانبهما بمثل ما تقدم من القول بموجب العلة يعنى سلمنا ان معنى
الزنا لغة هو ما ذكرتم ولكن الكامل اصل فى كل باب بخصوصا فى الحدود والكامل فى سفح الماء من يهلك به البشر حكما لما اكثر
فلما معدوم واما الثانية فى ذكره معنى ذى ما نصنع الماء فيما صرح لانه قد يحل بالعزل فى الامة بلا اذنها وفى منكوحة الحرة باذنها
والامة باذن مولاها او لغيرها وقوله ولا يفسد الفراش بيان آخر لها لا ان السفح على ذلك الوجه معنى الفراش لاشتباه النسب والنسخ
المجرد عن ذلك غير معتد فيكون قاصرا والسفح الذي يهلك البشر حكما هو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه
اذ لا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب فيهلك الولد وفيه نظر لان ولد الملاعنة
ملحق بالهالك لعدم الام والعجز عن الكسب متحقق والجواب ان الغالب يقتضى ان لا يكون ملحقا بالام ولكن ورد النص وهو ما روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم نفى ولد امراة هلال بن امية عن هلال والحقه بامه على خلاف القياس لا بقال اللعان فى معنى الزنا
فيلحق به دلالة لانا نقول لا نسلم ان اللعان مع الزنا من كل وجه فان فساد الفراش لا مدخل له فى تعلق الحكم فى الزنا فانه لو زنا
بحرة زعم لان زوج لها او زنا الخصى بامراة يجب الحد من غير فساد للفراش لانتفاء العلوق فيهما او وجد اما الخصى فلانه لا ماء له
واما فيها فلعدم العلوق منها والجواب ان سفح الماء على ذلك الوجه مستلزم فساد الفراش وقد دل الدليل على تعلق الحكم به فيدل
على لازمه والمنظور فى احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا الخالى عن فساد الفراش بل هو الغالب على ان المحلية لا تعدم
فيه اهلية الماء وبهذا يثبت النسب ولو انعدم الماء لا يثبت كما ثبت فى الصبى قوله وكذلك الزنا كامل بحاله يشير الى الآخر على كمال الزنا
ونقصان اللواطة وذلك لان الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود باشتهاء الداعية من الطرفين فاما هذا الفعل اى فعل اللواطة
فقاصر بحاله لان الداعى اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس فى طبعه داع اليه بل الطبع مانع عن هذا الفعل على ما عليه
الجبلة السليمة وجانب الفاعل وان كان فيه ميل ولكن لا يقوم الفعل به وحده بل يقوم به وبغيره الى كلا فى الزنا فان طبعهما
مايل اليه فكان الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فرعة فيه لا يدل على شرعه فى الاربع فيه فيفسد
الاستدلال بالكامل على القاصر فى حكم يدرأ بالشبهات قوله والترجيح بالحرمة باطل جواب عن بيان زيادة الحرمة فى اللواطة

وان الحرمة الموجودة بدون هذه المعاني ينبغى ان يكون فيه اهلاك البشر حكما وفساد الفراش وان يكون غالب الوجود
غير معتبر لايجاب الحد الا ترى ان الحرمة بهذا المعنى فى شرب اكثر من شرب الخمر لاحتمال الاكثر فيهما دونه ولم يكن موجبا
للحد ولعل ان مثل الطبع وفساد العقل معتبر فى شرب الخمر زيادة على نفس الحرمة كما ان ميل الطبع من الجانبين وفساد
الفراش فى الزنا موجبا قال ومن ذلك ان الشافعي رحمه الله قال وجبت الكفارة الى قوله والكذب بالغموس ولانه اولى ومما يثبت
بدلالة النص ما قال الشافعي رحمه الله لما كان الكفارة فى القتل العمد كما وجبت بالخطأ لانها وجبت النص فى الخطأ من القتل مع قيام
العذر وهو الخطأ فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر وهذا لان العذر مسقط للحقوق اى الحقوق التى لله تعالى التى
تعلقت بالافعال فيما لا اتفاق واما التى تعلقت باصطلاح الدنيا فعندنا واذا وجبت مع قيام العذر المسقط بحق الجناية فلان يجب
فى العمد مع عدمه اولى وكذلك قال وجبت الكفارة فى اليمين المعقودة وهى الحلف على امر فى المستقبل اذا صار حانثا ذنبه
يعنى بالحنث فلان تجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل كان اولى والقيام معنى النص مع الزيادة لكنا نقول يعنى فى جوابه
وهو جواب بطريق المعارضة لانه استدل بدليل آخر ولم يتعرض لدليل المعلل ويقرره ان يقال ما ذكرتم وان دل على ثبوت
المدلول ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لان الكفارة عبادة فيها شبهة بالعقوبات لا تخلو الكفارة عن ذلك وكان كالحد
للاسباب دائرة بين الحظر والاباحة فالكفارة كالحد لابد اما الاولى فلان الكفارة تتادى بالصوم وما يقوم الصلاة
مقامه وما شرع الصوم الا باعتبار معنى العبادة ولانها تكفر الذنب ولا يقع التكفير الا بالطاعة قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات ولهذا اشترطت النية وان الكفارة وجبت جزاء كالحدود واما الثانية فلان ثبوت الامرين بنوعى وقع
الاثر فى كان السبب مشتملا على جهة حظر واباحة امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة واضافة العقوبة الى جهة الحظر
والقتل العمد واليمين الغموس محظور محض كالزنا والسرقة فلا يصلح ان يكون سببا للكفارة الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا
للكفارة كالقتل بحق مع رجحان معنى العبادة فى الكفارة فلان لا يصلح المحظور المحض اولى فاما الخطأ فدائر بين الوصفين
يعنى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى الصيد او الى الكافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت لانه اصاب
ادميا محترما معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله وهو مندوب اليه ولهذا شرعت بيعة نصرة
الحق فانهم كانوا يحلفون فى البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يتركوه ولا يولوا الفرار عليه الا انه ما حظر معنى الحظر باعتبار
الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع واذا كان كذلك كان تعليق الكفارة بوصف الجناية متنزها مع الغلط
عما ذكرنا من المعنى غلطا ولا يلزم علينا الافطار فى رمضان بالزنا وشرب الخمر لانهما سببين للكفارة فانه لو كان
ناسيا للصوم لا يجب الكفارة بل الموجب لها الفطر والجناية من وجه دون وجه لمن حسب الله بلا فعل نفسه
ممكن فيه جهة الاباحة ولا تتوقف تحقق هذه الجهة كون الافطار بالزنا وشرب الخمر وجماع الاهل وشرب الماء ومن حيث انه
مبطل للصوم محظور فيصلح سببا لها غاية ما فى الباب ان معنى الحظر راجح وهو مناسب لكفارة الفطر لان شبه العقوبة فيها
راجح على ما عرف قال صاحب الاسرار فيه الزنا فى رمضان حرام محض فى نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم
فوجب بسبب كونه حراما فى نفسه الحد وسبب المعنى الآخر الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا يدانيا خذه
شبها بالمباح بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة والكفارة متعلقة بهذه الحرمة قال ولا يلزم
اذا قيل بالحجر العظيم قوله فلان نصه على الكفارة اقول هذا جواب نقض يرد على عكس السبب ويقرره ان يقال سبب
الكفارة على ما وصفه المذكور غير موجود فى القتل بالمثقل والكفارة واجبة فيه عندهما ذكره الطحاوي وتقرير الجواب
ان فى القتل بالمثقل شبهة الخطأ وشبهة الخطأ يثبت بها الكفارة فى القتل بالمثقل يثبت به الكفارة اما الاول فلان المثقل

باصل الخلقة ليس بآلة للقتل بل قد يكون آلة للتأديب والمحارق بل له وهو مباح فتمكنت فيه شبهة الاباحة بالنظر الى الآلة
واما الثانية فلان الكفارة مما تحتاط في ايجابها لاشتمالها على معنى العبادة فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته احتياطا
ذكره الجصاص اي وجوب الكفارة بالقتل بالمثقل وقد جعل محمد في الكتاب يعني في المبسوط القتل بالمثقل شبه العمد حيث اوجب
الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة بل لان شبه العمد يوجب الكفارة فاما اكد الشيخ وجوبها برواية
الطحاوي والجصاص ورواية المبسوط لانه روي عن جميعهم انها لا تجب فيه قال في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا
ان الكفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة لان الاثم كامل بمباشرته وتناهيه يمنع شرط الكفارة لانه من المخففين قال واذا قتل
مسلم حربيا مستأمنا عمدا الى قوله القود والكفارة اقول هذا جواب عما ورد على الجواب المذكور عن القتل بالمثقل وتقريره ان يقال
اعتبرتم شبهة السبب في ايجاب الكفارة في القتل بالمثقل والشبهة موجودة فيما اذا قتل مسلم مستأمنا عمدا ومع ذلك لا تجب الكفارة
وانما قلنا ان الشبهة موجودة فيه لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكان في الحكم كانه في داره ولهذا يرث الحربي منه ولا يرث
من الذمي وان كان في دار الاسلام واذا كانت موجودة صارت كالقتل بالمثقل الذي اثبتنا فيه جميعا وتقرير الجواب ان الشبهة
على نوعين شبهة في الفعل وشبهة في المحل والشبهة في قتل المستأمن لا توثر في وجوب الكفارة اما الاول فلان الشبهة فيه باعتبار
عدم المماثلة بينه وبين المسلمين في العصمة فكان في عصمة المحل شبهة واما الثانية فلان جزاء الفعل مسبب عنه والتعلق
له بعد باعتبار الثبوت فيعتبر سببه في الشبهة وعدمها لان الشبهة في المحل تعتبر بما يقابل المحل ولهذا اثرت في اسقاط
القود استحسانا لانه مقابل بالمحل من وجه بدليل امتناع وجوب الدم الذي هو بدل المحل مع القصاص لان تفويت المحل الواحد
لا يوجب بدلين ولو لم يكن في مقابلة المحل لما امتنع معه وجوب الدية كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة واما قال من وجه لان القود
عندنا جزاء الفعل [illegible] بجماعة بواحد ولكن فيه شبهة بدلية المحل لما ذكرنا وهذا القدر كاف لسقوط القصاص لكونه مما يدرأ
بالشبهات واذا كانت الشبهة في المحل وكان جزاء الفعل عملا محضا خالصا لا تردد فيه فلا يؤثر فيما هو جزاء للفعل المحض وفي مسئلة
المثقل الشبهة في نفس الفعل لما ذكرنا ان الآلة ليست بآلة القتل حقيقة ووضع الآلة ليتم القدرة التي قصد فكانت واضحة
في فعل العبد فتمكنت الشبهة في القود والكفارة جميعا قال ولهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد [illegible] اقول
هذا تفريع على اصل المسئلة وهو عدم وجوب الكفارة في العمد والغموس قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصح ان يكون
السهو دليلا على العمد لانه وجب بقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان والسهو في العمد معدوم كان عاملا واذا عدم المعنى
المناط للحكم بطل الاستدلال وقوله كما قلنا اشارة الى ما مر في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمعقودة لا يدل على وجوبها
في العمد والغموس لان السجدة عاصة بشرع جبر النقصان ولا يصح المحظور وهو ترك الواجب عمدا سببا له وطريق النفي
معلوم مما سبق فلا حاجة الى التطويل قال وقلنا ان كفارة الفطر [illegible] اقول وقلنا ان كفارة الفطر وجبت
على الرجل بالجماع نصا كما روينا من قبل يعني في الفطر الذي هو جناية كاملة [illegible] اهل اللغة من جماع الصائم على ما تقرر
قبل هذا لا بد من التقديم وهذا المعنى متحقق في جانبها ايضا فيلزمها الكفارة بالدلالة وبيان النبي صلى الله عليه وسلم في جانبه
بيان في جانبها لا [illegible] واكد الضمير المتصل بنحو اشارة الى اطلاق الشافعي فانه عنده لا تجب الكفارة على المرأة وقال
النبي عليه السلام بين حكم الكفارة في جانبه لا في جانبها فلو لزمتها لبين كما بين الحرمة جانبها وفي قول تجب الكفارة عليها ويتحمل
الزوج عنها اذا كانت مالية لانها متعلقة بالجماع اذا كان بدنيا يشترك فيه كالاغتسال واذا كان ماليا يتحمل الزوج
عنها كثمن ماء الاغتسال والجواب ان هذا لا يعارض ما ثبت بدلالة النص القاطع وبيان النبي عليه السلام [illegible] جانبها
فالسكوت ليس دليلا على عدم التفرقة بينهما فيما يتعلق بالجماع قال واما المقتضى فزيادة على النص اقول الاثبات بالمعارضة

فصل اعلم ان الاقتضاء بمعنى الطلب ومقتضيا ومقتضى [illegible] قال الشيخ المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص
عليه في الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة فهو المقتضي اي المنصوص عليه وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت
به فهو حكم المقتضي والزيادة مصدر بمعنى المفعول والمقتضى من [illegible] لا [illegible] ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه وعلى هذا تكون
ثبت صفة للزيادة على انه [illegible] ويمكن ان يكون حالا بعد [illegible] عن الضمير المستتر في المقتضي اي الذي اقتضاه النص
حال كونه ثابتا شرطا لكذا زيادة على النص وقوله لما [illegible] اي المنصوص عليه يمكن ان يكون بيانا وتفسيرا لقوله شرطا وحينئذ
وجب الفصل لكمال الاتصال ما بين الجملتين وقوله وجب [illegible] به جواب لما وقوله فصار [illegible] بيان [illegible] مناسبة
التسمية بهذا الاسم قوله فصار المقتضى بحكمه حكما للنص اي اذا ثبت ان المقتضى من لوازم صحة المنصوص عليه صار بحكمه حكما للنص
لان المقتضى مستلزم لحكمه اذ الحكم هو المصحح للمنصوص لا مجرد العبارة والنص مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم فحكم المقتضى حكم
للنص وهذا نظير الشرا فانه يوجب الملك وملك القريب يوجب العتق لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه عتق
عليه فصار الملك بحكمه حكما للشرا فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بمعنى النص [illegible] ومعناه [illegible] فلا يعارضه القياس
والثابت به ساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او باشارة او بدلالة اقوى من الثابت به لانه ثابت
بالنظم وبالمعنى اللغوي لا للضرورة والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام وللضرورة لا يعارض غيره ولقائل ان يقول المقتضى
لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فيترجح على الاشارة والدلالة ترجح على العبارة لانه اذا انتفى اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
والجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات لا تدخل تحت القواعد وهذا الدليل اي وجه التوقف بين هذه الاقسام فانه وقع
في مثل هذا الكلام ترجح غير المقتضى عليه وقد قيل ان معارضة المقتضى مع غيره لم يوجد فاحترز له بما وقع في بعض الزوائد
من المثال تكلف لا طائل تحته قال واختلفوا في هذا القسم الى قوله فما وراء الحجة المذكورة اقول اختلف العلماء رحمهم الله في جواز
عموم المقتضى فذهب الشافعي الى جوازه متمسكا بانه ثابت بالنص والثابت بالنص يجوز عمومه والجواب بمنع
الملازمة اما الاول فانه نقول لا نسلم انه ثابت بالنص بل بمنزلة الثابت به واما الثاني فما قال الشيخ ان العموم
من صفات النطق والصيغة والمقتضى لا نطق له فلا يكون المقتضى عاما اما الاول فمر في اول الكتاب واما الثانية فلان العوض
انه غير منطوق ولكنه جعل منطوقا لصحة المنطوق فعمله وراء الصحة تبنى على كونه غير منطوق واعلم ان محل الخلاف فيما اذا كان
صحته موقوفة على تقدير امر واحد يمكن تقدير امور ليستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال طلقتك ونوى الثلث فان هذه الصيغة
في اللغة للاخبار عن طلاق موجود في الماضي ولم يوجد قبل فكان كذبا كما اذا قال ضربت ولم يوجد منه الضرب غير ان الطلاق
مما يثبت شرعا ضرورة تصحيح لفظه وهي تندفع بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فلغو النية لانها انما تعمل في المنطوق لا فيما ثبت
ضرورة التصحيح فلا تصح نية الثلاث عندنا ولا تقع الزائد على الواحدة خلافا للشافعي واما اذا تعين تقديره بدليل كان عاما
في العموم والخصوص كله منطوق بلا خلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بيعوا عبيدكم وهو عام
لا محالة قال ومثال هذا الاصل اعتق عبدك عني بالف درهم الى قوله بطريق الاقتضاء اقول اراد ان نظير المقتضى هو ان يقول
الرجل لآخر اعتق عبدك عني بالف درهم واضاف لفظ الاصل للايذان بانه مثل [illegible] فانه يتضمن البيع مقتضى صحة الاعتاق
لانه يتوقف على الملك والملك على البيع في هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف درهم واذا كان البيع متوقفا
عليه كان شرطا للمقتضى وهو العتق وتابعا له حتى يثبت بشروط العتق لتبعيته له لا بشرط نفسه فان الشيء اذا ثبت
تبعا لغيره يعتبر شرائط المتبوع في ثبوته اظهارا للتبعية الا ترى ان العبد والمرأة والجندي يصيرون مقيمين في العادة بنية
المولى والزوج والسلطان في موضع النية لكونهم اتباعا لهم وعلى هذا فالمعتبر في الاهلية اهلية الاعتاق فالصبي المأذون

لفظ التفرقات لا يثبت له البيع بهذا الكلام لعدم اهلية الاعتاق ولا يشترط القبول من الامر ولا يثبت فيه خيار الرؤية
والعيب ولو جعل المقتضي بمنزلة المذكور صريحا كما قاله الشافعي لثبت بشروط نفسه انه لا يمنع عن ذلك مانع لانه هو المتوقف
عليها ولا مانع عنه بحث سوى تبعيته فلو كان كالمذكور صريحا لم يكن مانعا فما ينفي انه لو كان ثابتا بشروط نفسه لتحقق اذا امره
بالبيع في جواب الامر بقوله بعته منك بالف درهم فاعتقه يقع عن الامر لانه وجب القبول حينئذ وقد اعتقه اي المأمور
قبل القبول فوقع عن نفسه وصار الف زفرة بهذا فقال يقع العتق عن المأمور مطلقا اي سواء كان بطريق البيع او الهبة
ضمنا للمأمور بالبيع اذ لم يصرح به وهو القياس لفساد امره بالاعتاق فان اضافة الاعتاق الى عبد غيره ولا يجوز الا بعد التمليك لان الاضمار
لتصحيح التصرف لا للابطال ولو اضمر التمليك صار معتقا عبد الامر لا عبد نفسه وذلك غير ما رضي به وفي الاستحسان صح الامر لانه
صدر من اهله في محله وامكن تصحيحه باثبات شرطه فيجب اثباته صيانة لامر العاقل عن الالغاء فجعله لا عبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذي
هو لك الآن عني بتمليكه اياه نظير قول الواطئ عنه ومن هذا اذا قال لامرأته بنت وهي ولم ينو الطلاق لا يقع لان بعد الوقوع
لا يبقى للامر بالبين وجه والمقتضي اما يقدر تصحيحا لا ابطالا وفيه بحث اما ولا فلانا لانه لا ان البيع في هذه الصورة
يثبت بشروط المقتضي بل يثبت بشروط لان شرطه صدور عن الاهل مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا دلالة ان شيئا من ذلك
والقبول ليس بشرط من شروطه بل من اركانه واما ثانيا فلانا لا نسلم صحة سقوط القبول في المتنازع فيه لان الشيء اذا ثبت
يثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع ههنا فيثبت لازمه وهو القبول تقديرا واللازم باطل الحق لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم وقد فرضنا وجوده هذا خلف والجواب عن الاول ان المراد بالشرط ما هو المتوقف عليه اعم من ان يكون شرطا بالشرط
او بالركن وذكر الخاص وارادة العام مجاز شائع وعن الثاني سلمنا ان الشيء اذا ثبت يثبت بجميع لوازمه لكن لا نسلم ان القبول من لوازم
البيع فانه يثبت بالتعاطي كما ذكر في المعاطاة وفي مسئلة قطع الثوب واذا ثبت ان البيع في الصورة المذكورة جاز ان يثبت
شروط العتق لا شروط نفسه يبتني على ما ذكره ابو يوسف والشافعي من جواز العتق ثابتا في الملك بطريق الهبة فيما اذا لم
يذكر الالف والمسئلة بحالها فانه صحح الامر ووقع العتق عن الامر وسقط عنه القبض الواجب بالهبة عندهما لان الملك
بالهبة ثابت باقتضاء الاعتاق والمقتضي يثبت بشروط المقتضي وهو الاعتاق فالهبة تسقط شروطها لاعتاق
والتقبيض ليس من شروطه فيكون ساقطا للاعتبار سقوط اعتبار القبول في البيع بل والا ان القبول ركن والقبض
شرط واذا احتمل الركن السقوط لكونه ثابتا بالاقتضاء فلان يحتمل ما هو الشرط اولى وشبه ابو يوسف ثبوت
الهبة بلا قبض بثبوت البيع الفاسد معتقا بلا قبض فيما اذا قال اعتق عبدك عني بالف درهم ورطل من خمر
ففعل فانه يصح ويعتق عنه وانه لم يوجد التسليم والبيع الفاسد توقف الملك على القبض مثل الهبة لما قلنا انه ما ثبت
مقتضى يثبت بشروط المقتضي نفسه ولقائل ان يقول لا نم اولوية احتمال الشرط للسقوط عند احتمال الركن ذلك لان كل واحد
منهما في انتفائه مستلزم انتفاء الشيء مثل الاخر فمن اين الاولوية وان منع جواز صحة الهبة مع سقوط القبض لافضائه
الى وجود الملزوم بدون اللازم والجواب عن الاول ان المقصود يحصل بالمساواة ايضا ومع ذلك فلا نسلم ان اعتبار
انتفاء الشيء بانتفاء ركنه اقوى من اعتباره بانتفاء الخارجي وعن الثاني ان القبض في الهبة لازم اعتباري شرعي الا يرى
ان الشرع جوز له ان يجعل الهبة كالبيع غير مشروط فيها القبض فجاز ان يعتبر عدمه في ضمن الاتلاف فان القبض يفيد
بقاء الملك للتمكن من الانتفاع بثمرة الملك واما في محل الاتلاف اعني العتق فليس يفيد ما ذكر انتفى فائدة انتفى فائدة
اعتباره قال ابو حنيفة ومحمد رح يقع العتق في هذه الصورة عن المأمور لعدم صحة الامر مقتصرا وعدم ملكه لان العتق
والتسليم شرط صحة الملك بالهبة ولم يوجد القبض والتسليم وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اما الاولى فبالاتفاق

واما الثانية فلان زوال العتق العبد كما العتق يتعلق على ملك المولى لانه في يده او بيد العبد لان يده معتبرة شرعا ولهذا
الا ليس يطوا المشترى اذا او دعه العبد والرقبة المتعلقة على عوض الامر ولا القبض لانه يحصل في يد واحد ولا شيء يحتمل
القبض لانه ملكه فلا يصح ان يقال ان القبض وجد تقديرا لتصرفه في العبد كهبة شيء ممن هو في يده فانه لا حاجة الى تجديد
القبض وكقول الرجل لاخر اطعم عن كفارتي عشرة مساكين حيث يحصل الفقير نائبا عن الامر ان ذلك ليس من قبيل التعلق
بل هو من قبيل التمليك وهو صح الشيخ لينفع احتمال القبض في الطريق الذي يحصل فيه القبض موجودا تقديرا وانه لم يذكره
في الكتاب اعتمادا على النفي من الجانب ونقرض لابطال الطريق الاخر وهو جعل القبض بطريق الاقتضاء فقال وقوله ان القبض
سقط باطل لان ثبوت المعنى بطريق ثبوته بشروط المقتضي لا بشروط نفسه امر مشروع والامر المشروع يسقط به ما يحتمل
السقوط فثبوت المقتضي بتلك الطريق سقط به ما يحتمل السقوط اما الاول فبالاتفاق بيننا وبينكم والخبرة في محاجته فانا قد اتفقنا
على جعل المقتضي حجة شرعية والعقل لا يجوز ثبوت شيء مع انتفاء شرطه اعني ما هو شرط غيره واما الثانية فلانه دليل السقوط الا يحل
في محل قابل له لان قابلية المحل تأثير المؤثر والتسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال لان الملك في الهبة الا مقبوضة ولانه لم يجد هبة
تفيد الملك بدون القبض في غير الاقتضاء حتى يجوز مثله فيه بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط الا ترى ان الكل وهو الايجاب والقبول
يحتمل السقوط فيعقد البيع بالتعاطي فلان يحتمل السطر كذا ايضا فاذا قال بعتك هذا الثوب فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح ذلك مبيع
مع جواز سقوط السطر فان احد السطرين قد وجد وهو الايجاب واما البيع الفاسد فلا نظرا الى اصله مشروع كالصحيح وانه لم تكن
بحسب الوصف مشروعا فاحتمل سقوط القبض نظرا الى اصله لا الى ما يليها وزدونا ان يكون اصلا بنفسه فصح جعله ثابتا بالاقتضاء
ولقائل ان يقول بهذا الجواب يرجع الى تخصيص العلة والشيخ لا يجوزه وان قوله التسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط اما ان يراد
به مطلقا او في غير حالة الضرورة والتأميل ولا كلام فيه فان كلامنا في محل ضرورة تصحيح الكلام صونا عن الالغاء والاول ممنوع
فان الضرورة كما جاز ان تصيرها لم يكن ثابتا ثابتا وتثبت الشيء بغير شرطه جاز ان تسقط ما كان ثابتا وان القبض وانه سقط
فلا يخلو اما ان يكون ثبوته باقتضاء المقتضي او باقتضاء المعنى اذ لا ثالث ههنا كذلك ولا سبيل الى الاول الا لانه التزام عمومه ولا الى الثاني لعدم
المستلزم ايا وان منع كون البيع الفاسد محتملا لسقوط القبض في افادة الملك وبقول الدليل الذي ذكره في صورة الهبة بان
لم يجد بيعا يفيد الملك من غير قبض في غير الاقتضاء حتى يجوز مثله فيه هو بعينه بان في هذه الصورة فانه لم يجد بيعا فاسدا يفيد
الملك بدون القبض في حالة الاقتضاء فلا يجوز مثله فيه وقولكم انه ملحق بالجائز لشبهه في ذاته ممنوع ولئن سلمنا فحفظا
لا يفيد الدفع والجواب عن الاول ان دفع تخصيص العلة بشيء كرير حضرة انت رسم وعن الثاني بانه لا يحتمل السقوط مطلق
على ما رويناه وما ذكرنا من عدم هبة يفيد الملك بلا قبض وانه ما لم يكن ثابتا للضرورة انما هو بطريق التبعية وذلك في الجنس
اذا كان البائع مثلا او دونه وقد عدم ذلك بمسائل لان القبض فعل ليس من جنس القبول وهو فوق القبول فلا يكون تابعا
له وعن الثالث بان نفيا القبض ان سقط فلا يخلو اما ان سقط باقتضاء المقتضي او باقتضاء المعنى ولا سبيل الى الاول لانه
لعنفي ثبوته لا سقوطه ولا الى الثاني لما ذكرنا انه لا يحتمل السقوط بالدليل الذي ذكرنا وعن الرابع بان البيع الفاسد بالنظر
الى اصله يحتمل السقوط لكونه صحيحا من هذا الوجه وبالنظر الى وصفه لا يحتمله والاصل راجح على الوصف لا سيما اذا انضمت اليه اعتبار
داعية الضرورة وعن السند بان البيع الفاسد وان لم يوجد بعينه الملك بلا قبض في غير حالة الاقتضاء ولكن لسقوط القبض
فيه داعيا ان البيع الصحيح الذي هو الاصل في الباب فان القبض ليس بشرط بالاتفاق فيه وثبوته في ضمن العتق وهو الاعتاق
الذي لا يعيه القبض ايضا وليس في الهبة الا داع واحد ولا يلزم من لحوق الشيء باعتبار داعيين لحوقه لداع واحد والحاق
الشيء بغيره ولعله يعني ذلك لا يتم حطانة هذا ما سنح في هذا الموضع والله اعلم قال ومثاله ما قلنا اذا قال الرجل لامرأته بعد الدخول اعتدي ونوى به
عنسلا اعول ذكرها مثالا

صحة
احرا لثبت بالاقتضا ومثال خلاف الشافعي اما الاول فقوله لامراته بعد الدخول اعتدي اذا نوى الطلاق فانه يقع مقتضى
الامر بالاعتداد ولانه من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فصار كانه قال وقد طلقتك الطلاق فاعتدي ولا يلزم
قوله لامة في العتق اعتدي ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لا ضرورة لصحة الامر بدون تقدم الطلاق لانه لا اثر لقيام العدة
في تصحيح لان حرصه ان تحب عليها اعتداد بهذا الكلام وله اثر في ايجابه وهو العرف واسمه فقلع فلا يمكن ان يضاف الى الرق ولهذا
ابى ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم يصح بنية الثلث ولم يكن بائنا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصار اليها من غير
ضرورة واما الثاني اي ابطال المقتضى الذي يجري العموم فيه عنده ولا يجري عندنا فقول الرجل ان اكلت او شربت فعبدي حر ونوى
خصوص الطعام والشراب اي طعاما دون طعام وشرابا دون شراب لم يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم
للفعل والماكول محل الفعل والفعل ليس اسما للمحل ولا دليل عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فثبت المحل مقتضى في حق
ما يلفظ من الاكل دون صحة النية اذ هو فيه ورا الملفوظ غير ثابت فيلغو وكذلك من قال ان خرجت فعبدي حر ونوى
مكانا دون مكان لم يصدق عندنا لان قوله خرجت يقتضي خروجا لغة فثبت ذلك مقتضى لان الخروج يحتاج الى المكان محالا لم
فلا يصح تخصيصه بالنية وكذلك اذا قال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة
وعن ابي يوسف انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر وهو الاغتسال وهو ثابت لغة وقلنا انه ذكر الفعل
لا السبب بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضي سببا ولا عموم للمقتضى فبطلت نية الخصوص قيل المصدر عند ذكر الفعل مذكور
لغة وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط عنده النفي فيصير عاما فيصح التخصيص كما لو قال ان خرجت خروجا وكما لو قال ان اغتسلت
غسلا ونوى خروجا معينا او الغسل من الجنابة فانه يصدق ديانة وكذا ههنا واجيب بانا سلمنا ان المصدر مذكور لغة لكنه لم
يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة كذا ذكره الشيخ في جامعه فان قيل انه لا يصح من حيث
انه مقتضى فليصح من حيث انه منوي الى الفعل … احتيالا لانا لم … انه منوي لانه في نفسه لتطهير البدن ولكن الاوصاف
ثابتة لانها ولكن اللفظ فلم يعمل النية فان قيل ما الفرق بين قوله ان اغتسلت فان الاول كالذي فيه شبهة التخصيص ذكر
في الجامع البرهاني دون الثاني اجيب بان المصدر في الاول مذكور صريحا فيجوز ان يقوم مقام الاسم والاسم عموم فيصح لنية
ديانة بخلاف الثاني لانه فيه مذكور معنى لا صريحا فلا يقوم مقام الاسم لان كونه مذكورا انما هو في حق الفعل لا في اقامته مقام
الاسم وان قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر ولم يسم الفاعل ونوى فاعلا دون فاعل لم يصدق عندنا اصلا
لان الفاعل مذكور اقتضاء لان المبني للمفعول لا دلالة له على الفاعل من حيث اللغة فبطلت نيته وفي هذه المسائل كلها خلاف
الشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص ولو قال ان اغتسل احد في هذه الدار او قال ان اغتسلت غسلا فعبدي حر ونوى
تخصيص الفاعل والغسل عن الجنابة مثلا يصدق ديانة لان الفاعل مذكور وهو نكرة في موضع النفي وكذلك قوله غسلا لانه اسم
للفعل وضع له من قبل الاسباب وليس بمصدر فيتبع لكن لا يصدق فيهما قضاء لانه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فان قيل الحالف
في هذه المسائل يحنث بكل طعام وشراب ومكان واغتسال وذلك لانه العموم اجيب بان ذلك لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم
فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب يحصل الحنث ايضا فلا يراد … الاكل والشرب والخروج من قبيل المحذوف
جاز اضمار الشيء فكيف فانه فرق بين المحذوف والمقتضى وجعل المقتضى شرعيا والمحذوف لغويا وافتقار الكل الى الماكول والشرب
الى المشروب والخروج الى المكان لغوي يعرفه من لا يعرف الشرع اصلا واجيب بان المراد بالشرعي ما يكون موقوفا عليه شرعا
وكونه موقوفا عليه لغة لا ينافي ذلك فان العقد واليمين امر شرعي وهو مشروط بالامكان والاكل بدون الماكول غير ممكن وكذا الخروج
وضعف بان مراده منه ان صحته موقوفة عليه شرعا بمعنى انه لو لم يكن حكم الشرع لصح الكلام وههنا ليس كذلك لانه لو لم يكن الحكم الشرعي

لم يصح الاكل بدون الماكول لغة ايضا والجواب ان كلام الشيخ ليس فيه ما يدل على هذا التفسير فهو تفسير الشي بالشيء على وجه يبطل به الكلام
وبالتفسير الاول يكون الكلام صحيحا كما حمل عليه في فصل الواجب قال وقد يشكل على السامع الفصل الا قوله فلا نزيد عليها اقول
اي قد يشتبه على السامع بين المقتضى والمحذوف على وجه الاختصار وقد مر تحرير المناسب والمباحث فيما تقدم قوله وهو ثابت لغة
بيان للمحذوف وعلامة الفرق بينهما ان ما كان ثابتا اقتضاء اذا صرح بذكره يتقرر مقتضيه وما كان محذوفا يتقرر مذكورا
اللفظ عن المذكور ما كان متعلقا به واسئل اما قدر مذكورا مثل قوله تعالى واسئل القرية فان الاهل محذوف على سبيل الاختصار
لغة بدليل الاشتباه لان القرية غير مسئول وهذا تنبيه الى ان جواز الحذف مشروط بعدم الالتباس ليكون دليلا على المحذوف … صح
الانقطاع المذكور بقوله الا ترى انه متى ذكر الاهل والضمير كما استعملنا الاضافة عن القرية الى الاهل فكان الاهل مسئولا
لا القرية فكان محذوفا لا انه يستقل والمقتضي لتحقيق المقتضى لا النقل وهذا اي مثل قوله واسئل القرية او مثل المحذوف في بعض
من … قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان لانه لا استحالة في العمل بظاهره لانه يقتضي رفع عين هذه الامة بالكلية
لكون الامة عبارة عن امن بالنبي عليه السلام الى يوم القيامة وكون الخطا واللام في الخطا والنسيان للجنس او للاستغراق الجنس حيث
لا يعهد خارجي بالاجماع وقد وقعا في الامة كثيرا فيكون العمل بظاهره غير ممكن لاتصافه بالكذب في كلام النبي عليه السلام فلا بد من تقدير
شيء يمكن اضافة الرفع اليه فقدر الحكم لانه الذي يليق بهذا الكلام لانه تصرف في الاحكام وانه صلى الله عليه وسلم بعثت
لبيان الشرائع لا لبيان الحقائق ولما ثبت تقديره وتغير ظاهر الكلام عند التصريح بذكره لانتقال الرفع عن المذكور الى المصرح بذكره
كان الحكم مضمرا محذوفا وكذا قوله عليه السلام الاعمال بالنيات من قبيل ما يكون المقدر محذوفا لا مقتضى لان العمل بظاهره غير ممكن لانه
يقتضي عدم وجدان عمل بلا نية لدخول اللام المستغرق وقد يوجد من الاعمال بلا نية فلم يكن بد من ادراج شيء فقدرنا انه الحكم
او الاعتبار لنفي سبيل العام واذا ظهرناه تغير الكلام لصيرورة ما هو مبتدا في الكلام مضافا اليه فكان من قبيل المحذوف لا المقتضى
فان قيل لو كان ذلك من قبيل المحذوف فلما امتنع العموم واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فبالاتفاق فحينئذ يحتاج الى … رسالة (?)
واما الملازمة فلان المحذوف ثابت لغة وما كان كذلك لا يمتنع العموم فيه وحينئذ يبقى الكلام على عدم جواز العموم واعماله من قبيل
المقتضى لا المحذوف وهذه معارضة اجاب الشيخ بقوله فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء يعني انه من المحذوف ولم يكن سقوط
عمومه من قبل الاقتضاء بل لان المحذوف هنا من الاسماء المشتركة لما مر بيانه ان الشركة في باب ما يترك الحقيقة والمشترك لا يعمل
العموم عندنا كما تقدم فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء قوله وما حذف اختصارا الخ بيان فرق آخر بين المحذوف
والمقتضى والا فقد تقدم ان المقتضى لا عموم له ومعناه ان ما حذف من الكلام على جهة الاختصار والحال انه ثابت لغة كان عاما
اي قابلا للعموم يعني عند وجود دليل العموم لان الاختصار احد طريقي اللغة فكان المختصر ثابتا والعموم من اوصاف اللفظ فاما الاقتضاء
ما هو ضروري شرعي مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد على الضرورة قال ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى الثلث
ان نيته باطلة لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع يتقدم عليه اقتضاء الى قوله فكان شرعيا اقول اي ولان المقتضى امر ضروري ورب (?)
شرعي قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى الثلث ان نيته باطلة خلافا للشافعي فان عنده انت طالق يحتمل طلاقا والمقتضي
عنده كالمنصوص فيحتمل نيته كما لو صرح به ولو احتمل التعميم لما صح الحاق الثلث به في قوله انت طالق ثلثا فانه منصوب على التفسير
والتفسير انما يكون لبيان محتمل اللفظ لا لغيره ونحن نقول ان المذكور وهو قوله انت طالق نعت المرأة اي وصفها وهو ليس
محلا للنية والطلاق الواقع المدلول عليه بهذا اللفظ مقدم على المذكور لانه ثابت شرعا وما كان كذلك فهو ضروري والضروري
لا عموم له وانما قلنا ان الطلاق الواقع مقدم على المذكور لان المذكور هي المرأة بوصفها بطريق المبتدا والخبر ووصفها يقتضي
ثبوت طلاق احترازا للكلام عن مراد الكذب وهو ليس بمتكلم به وقد نوى عموم ما لم يتكلم به والحال ان العموم من اوصاف

النظم فلا يكون صحيحا والحاصل ان كلامه مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر لا يحتمل شيئا لعدم
لكونه ضروريا فيكون نيته باطلة قوله ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة جواب دخل تقديره لا نم ان الطلاق ثابت
اقتضاء بل ثابت لغة كما في قوله طلقي لان كل مشتق يدل على المشتق منه لغة وقد تقدم ذلك في تصحيح نية التعميم وتقرير الجواب
ان المصدر ههنا مصدران احدهما ما دل عليه النعت من المصدر الثابت بالموصوف اي القائم به وهو المصحح لنعت
الوصف من المتكلم عليه كالذي يدل عليه جالس وضارب وقائم من الجلوس والضرب والقيام والثاني ما هو واقع بالوصف
من الطلاق الذي بمعنى التطليق والاول من مقولة ان ينفعل فان اردتم من كون المصدر ثابتا لغة الاول فهو صحيح لكنه
ليس بمحل النية كما ذكرنا آنفا وان اردتم الثاني فباطل لكونه امرا شرعيا يقدر شرعا تصحيحا لوصف الفاعل به فان قيل
انما يستقيم جعله اقتضائيا اذا كان انت طالق خبرا وهو ممنوع فانه انشاء لانه قال انشي فعل الطلاق فالجواب الصحيح
من قولهم انت طالق انشاء هو ان يحصل الطلاق الذي هو التطليق ثابتا بطريق الاقتضاء فان اردتم من الانشاء ما هو
المشهور فيما بينهم فالمدعى ثابت وان اردتم غير ذلك فلا بد من البيان ليتصور ولا نتكلم عليه ولانا ان سلمنا ان معناه انشي فعل
الطلاق ولكن سلمنا فانشي اخبار عن الاصل بشيء اذ صيغته لذلك والانشاء انما يفهم من مادة حروفه وليس يوجد
في انت طالق قوله ولذلك يقع انت طالق ولانه على مصدر قائم في الماضي لا على ثابت في الحال كدلالة ضربت على ذلك وطلقتك
كما كان جامعا له دلالة على مصدر قائم في الماضي لا ثابت في الحال مثله ولم يكن ذلك موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه فكان
الواجب ان يلغو لكنه انشاء شرعا تصحيحا له فكان موجبا مصدرا من قبل المتكلم يقتضي في الحال فكان شرعيا فلا يصح فيه
نية التعميم ويجوز ان يكون معناه كطلقتك بحسب وضع اللغة لا يدل على تأثير بوقوع شيء ولكن الشرع جعل مفيدا لوقوع الطلاق
القاطع للملك الشرعي ويحله ولزم من ذلك ايجاد مصدر من قبل المتكلم بجعله موقعا وهذا امر شرعي لا محالة والنية في مثله لا تعمل
قال واما البائن وما يشبهه ذلك فمثل طالق الى قوله فيصح العدد اصلا اقول هذا جواب دخل تقديره ان البائن نعت
لطالق فيدل على بينونة لغة ولم يكن موجودا قبل النكاح وانما يثبت شرعا اقتضاء تصحيحا له وقد صحت فيه نية التعميم لو نوى
الثلث وقعت وتقرير الجواب سلمنا ان البائن ونحوها من الكنايات مثل طالق في انه نعت فرد لا يدل على العدد وانه معرض
للواقع وانه يثبت به ثابت اقتضاء لكنهما يفترقان من حيث ان البينونة وان كانت ثابتة اقتضاء لكنها تتصل بالمراة لكمال
لظهور اثرها فيها من حرمة الوطي والدواعي والاتصال بها وثبوت البينونة في المحل اقتضاء وجهان انقطاع يرجع الى الملك
اي ثبوت بينونة لقطع الملك الى الحالة الثابتة للزوج في الحال والقطع يرجع الى الحل اي ثبوت بينونة بخروج المراة عن محلية النكاح
في حقه فتعدد المقتضي بالكسر وهو قوله انت بائن حكما تعدد المقتضى بالفتح اي بواسطة تعدده وهو البينونة يعني صار قوله قوله
يحتمل البينونتين [illegible] انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت ثابتة اقتضاء الا ان قصة
ومن شرطها وقوعها على الثلث واليه اشار بقوله اثباته فصحت شرطها فوق الثلث وان اريد به الناقصة قصته ثبت اقتضاء
وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كلامه يحتمل ومعرض له فاذا نوى الثلث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه ولو نوى الواحدة
فقد عين الاخر ولو نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن واما طالق فلا يتصل بالمراة لكمال ما في الحال والآن
للوقت يعني لا يظهر انتفاء الحل الى انقضاء العدة احكام النكاح من حل الوطي ووجوب النفقة والسكنى لان حكمه في الاول الملك ازالة لكنه
معلق بانقضاء العدة وحكمه ثانيا وحكمه الحل ايضا ازالته معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين بعده واما حكمه
الثابت في الحال انعقاد والعلة اي انعقاد علة موجبة الحكم في اوانه ويحتمل ان يكون اثره زوال الملك بانقضاء العدة
ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام الثلث اليها والانعقاد غير متنوع في ذاته فلم يتنوع المعنى الا بواسطة العدد

فانك اذا اردت ان تقسم على نوعين لا يمكن ذلك الا بالحاق العدد به حتى يصير نفس الطلاق نوعين موثرا في ازالة الملك
والطلاق الثلث موثر في ازالة الحل مثل البينونة الحقيقية والغليظة واذا لم يصح الا بواسطة العدد صار العدد اصلا
في التنويع فلم يثبت مقتضى قوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف البينونة على ما ذكرنا قال واذا قال لامراته طلقي
نفسك صحت نية الثلث الى قوله فنفسد نية مكان دون مكان اقول هذا تجويز ان يكون كلامه ما مستثنيا منه دليلا لعموم
المحذوف ويجوز ان يكون من تتمة السابق الاول بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك حيث صحت نية الثلث فيه لا في طلقتك لان المصدر
ههنا ثابت لغة وكل ما كان كذلك يحتمل العموم بدليل اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى فلان الامر فعل مستعمل وضعا
لطلب الفعل فصار مختصرا من الكلام يعني طلب الفعل بالمصدر كما تقدم على نحو سائر الافعال اي الامر بها فان قولهم اكتب
مثلا مختصر من قولهم اطلب منك فعل الكتابة وكذلك غيره والمختصر من الكلام والمطول سواء فكان المصدر مذكورا لغة فاحتمل
الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس فانها تحتمل الخصوص والعموم على ما مر واما طلقتك فمعنى الفعل ونفي الفعل فيه حال وجود
لا تعدد بالعزيمة اما الاولى فلان المراد به الانتفاء وقوله طلقت نفسها ايقاع للطلاق واما الثانية فلان الانسان
لا يقدر ان يجعل الفعل الصادر من جارحة فعلين بالنية كالخطوة مثلا لا يمكن ان يجعل خطوتين فلهذا لا يصح فيه نية الثلث
[illegible] قوله نفي الفعل وليس بصحيح لانه لا يكون منتجا لعدم تكرر الحد الاوسط وذلك في قوله طلقي نفسك في دلالته على المصدر
لغة مثل قول الرجل ان خرجت فعبدي حر لان ذكر الفعل لغة ذكر للمصدر وقد ذكر الفعل فيصح نية السفر ديانة لا قضاء
قال القاضي ابو الهيثم من القضاة الاربعة لا تصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص
كما في الاغتسال قال ولكن جوابا لكتاب يعني الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا ولكن جوابا بالظاهر ما ذكرنا الكتاب
ان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصار عاما يصح تخصيصه وهو ان يكون مريدا مثل السفر وقصيرا
مثل الخروج الى المسجد ونحوه فاحتملتا باختلاف احكامهما فاما المكان فثابت اقتضاء فنية مكان دون مكان [illegible]
قال ولا يلزم اذا حلف لا يساكن فلانا الى قوله فصح تكميلها اقول هذا جواب دخل تقريره قد قلتم ان المقتضى لا عموم له فلا يجري
فيه التخصيص واذا حلف لا يساكن فلانا ونوى المساكنة في بيت واحد صحت نيته وفيه تخصيص المقتضى لان المكان ثابت بطريق
الاقتضاء وتقرير الجواب ان النية اما ان يكون باعتبار تعيين بيت واحد معينا او باعتبار جملة البيوت اي مطلقا من غير ان يعين
واحدا منها من احتمالي الكلام اذا ابهم فان كان الاول فلا يكون النص واردا لان بذكر الاعتبار لا تبطل النية وتعيين المكان لغو
لكونه ثابتا اقتضاء ولا عموم له وان كان الثاني فكذلك لان العموم ليس لما ثبت اقتضاء بالاصالة وانما هو بناء على ان قوله يساكن
يدل على المساكنة لغة وهي على نوعين كاملة وقاصرة فالاولى ما كان في بيت واحد والثانية ما كانت في دار واحدة فيتعدد المعنى
بتعدد المعنى فصح نية الكاملة والقاصرة كما في قوله انت بائن واشباهه واشار الى هذا التقرير بقوله لكن نية الثبوت
بحجرة قوله لانه تعليل ذلك اي الكون في بيت واحد راجع الى تكميل فعل المساكنة وتكميل فعل المساكنة بالنية صحيح اما الاول فلانهما
بقوله لانها اي المساكنة مفاعلة وانما يتحقق من اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد وهو واضح لان المساكنة في الدار اتصال
في توابع السكنى من ارتفاق الماء وغسل الثوب وغيرهما لا في اصل السكنى وفي البيت الواحد اتصال في اصل السكنى واما الثاني
فقد ذكرنا آخرا بقوله والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها وحذف بيانه اعتمادا على ما مر في قوله انت بائن واشباهه قوله لكن
اليمين [illegible] ان يكون جواب دخل تقديره في هذا التقرير كان الواجب ان يصرف اليمين الى المساكنة الكاملة لان المقتضي
اذا كان موجودا والمانع منتف يتحقق التقاضي اكثر الوجوه فلا يحتاج الى النية وتقرير الجواب [illegible] انتفاء المانع فان اليمين
في مثل ذلك يقع على الابعاد وانما كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل من السكان في بيت

على صورة ومنع الاعتاق على العرض فصار الف مرابحا من محتمل ثم فسد العقد فصحت نية العامل كما مر وهذا الجواب
معترض من حيث معنى العينيسي كما اشرنا اليه لاذكره وقوله وهذا فرع اعتراض بين الوارد وقوله عادة فهو اعتراض
في اعتراض وكلام الشيخ ثم معلقه كما ترى فمن رأى فقد منه فهو معذور رجال ولا يلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولده
الا قوله قصرا اقول هذا ايضا جواب وقيل نعم يرد المسح عندكم لا يعمل العموم لانه ضروري فلا يتعدى عن تصحيح الضرورة
واذا قال رجل لصغير هذا ولدي في شام الصغير بعد موت المقر صدقه والحال ان الام معروفة للصغير فانها ترث
والعز انما يثبت فيما مقتضى النسب وقد ظهر اثره فيما وراءه وهو الارث فيكون عاما ونحوه الجواب راجع الى الغول يوجب
العلة يعني سمن ان النكاح يثبت مقتضى النسب فكان الواجب ان لا يتعدى ذلك صحة النسب مثل ثبوت البنوة قوله اعتق عبدك
عني بالف درهم لكن المعتق ليس بمنوع بمعنى ثبتا الزواج للنسب ولكنه لم يكن بها في ما منفكا عن الارث حتى يثبت ذلك للصحة
فكان الارث لازما للنكاح ووجود الملزوم مستلزم وجود اللازم بالضرورة فيصير النكاح في حال بقائه متهما باعتبار عدم
انفكاك الارث عنه في النكاح المعقود قصرا في حال البقاء ويكون باقيا لعدم الدليل المزيل فلا ينفك عن لازمه وتحقيق هذا
ما مر في اول البحث ان الممتنع عندنا من عموم المقتضى هو ان يكون امورا يصح كل واحد منها بالاستقلال مصححا للمنطوق اما اذا كان
امرا واحدا متعينا لا يصح المنطوق الا به فانه يثبت ذلك بلوازمه واقرأ ذلك اذا قال لشامرأة لمولى زوجها اعتق عبدك ٩
عني بالف درهم ففعل ثبت البيع وبطل النكاح لانه من لوازمه فان قيل لا نسلم ان الارث من لوازم النكاح فان النكاح
قد يوجد بدون الميراث كما في نكاح الامة والكتابية سلمنا ان اللزوم بين النكاح والارث على اهل الارث وليس كذلك عموم
فيما ذكرتم ولهذا اذا اسلمت او اعتقت فصار اهلا ثبت اللازم لان الاستواء والبقاء فيما يرجع الى المحل سواء ونوقض النكاح ٤
الفاسد فانه اذا ادعى النكاح عند ابي حنيفة رحمه الله ان الاذن بالنكاح يعم وعن سطح العاشر والصحيح ان المرأة فيها اهل الميراث
لان الغرض كذلك وصح ذلك فالمرأة لا ترث فعلم ان النكاح يعم الا ما يوجب الارث والاما لا يوجبه فليس بلازم واجيب
بانه ذكر عبد الله فيسم باعتبار رتنا والاطلاق لغفا النكاح وما نحن فيه من المعين لا الخفا فيه والكافي ابو زيد جعل ثبوت
النكاح ههنا بطريق الاشارة لانه ثبت بنظم الكلام وان لم يكن الكلام مسوقا له وفيه نظر لان الملفوظ به هذا ولده وليس فيه
ولا في اجزائه ما يدل على النكاح ولانه لعطية وشمس الائمة جعل ثابتا بالدلالة لا اقتضاء وقال الولد اسم مشترك اذ لا يتصور
ولد الا بوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا عليهما كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على اخوته ثابتا
بالاقتضاء وفيه نظر لانه الحلق المشترك فلا يخلو اما ان يراد به المصطلح او غيره فان كان الاول فالمدرك منه انما يكون بالمنطوق
والمدرك بالدلالة بالمفهوم ليس الا وان كان الثاني فلابد من بيانه ليتكلم عليه ونظر الشيخ رحمه الله دق لان الاقرار بالنسب لصحيح
العين السائل لا محالة وصار كانه قال هذه امرأتي وهذا ولدي منها وذكر اخي الا اخي فيه والثابت بدلالة النص
الا قوله عامة تخصيصا اقول انما كان الثابت بالاقتضاء لا يحتمل الخصوص فكذلك الثابت بالدلالة لا يحتمله اما عند من لم يقل
بعموم المقتضى فظاهر لان العموم من اوصاف اللفظ الثابت بالدلالة ثابت بمفهوم اللغوي واما عند من قال به
فلان الشرع اذا جعل معنى النص علة الحكم لا يحتمل ان لا يكون علة له لما يؤدي الى التناقض لان الثابت فيها صار حراما لمعنى
الايذاء والضرب ونحوه حراما لوجود معنى الايذاء فيها فتخصيص بعض منها مع وجود الايذاء فيه تناقض ومثل هذا من باب تخصيص
العلة ولهذا لم يجوزه الكرخي مع تجويزه تخصيص العلة وعلى هذا في اطلاق العلة مسامحة لان يراد بها غير المصطلح عليها
ولعل المراد يرد اعتراضا آخر ان النسخ جائز بلا خلاف وذكر بحريمه للعلة عن علتها والجواب عنه بان ما هو علة للوجود لا يلزم
ان يكون علة للبقاء فورود النسخ عليه لم يدل على انه لم يكن علة ابتداء بخلاف تخصيص العلة فانه لبيان ان اصل الكلام

لم يكن متناولا له فلم يكن المعنى علة فيه لكنه فرض علة هذا خلف واما الثابت باشارة النص فيصح ان يكون عاما يحتمل التخصيص
لان الثابت بها كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام مثاله ما قال الشافعي لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما
باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون فان الاية سيقت لبيان علو درجتهم وفيها اشارة الى ما ذكرنا ورد عليه بان ورد
انه صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة فعلم خصت الاشارة في حقه وفيه تخصيص في غيره وقيل صورة اشارة
قوله تعالى وعلى المولود له الا ان خصت منها اباحة الوطئ للاب بعد حرمة الحام جارية ابنه وان كانت مستلزمة ان يكون الولد وماله
لابيه وقال القاضي ابو زيد هذا ايضا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما كان سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه
بلا سياق فيكون زيادة على المقصود ومثل هذا لا يسع فيها العموم حتى يكون محتملا للتخصيص وفيه نظر في ان العموم من اوصاف اللفظ
سواء كان مما سيق الكلام له او لا ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخر اما قوله بيان مرة وتارة دلالة في لي
الى ومن العلماء من عبر عنهم بذلك لان الالف واللام في الناس للاستغراق فكان جعلهم ناسا من عمل بوجوه اخر غير العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء ليس كذلك عندنا من ذلك ان النص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص وسمي عند اصحاب الشافعي
دليل الخطاب وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق المراد من الاسم العلم ما يدل على الذات لا الصفة سواء كان علما
او اسم جنس المراد بالخصوص افراد محل النص بالحكم من بين ما يصلح له من المحال ذهب ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي
وبعض الحنابلة والاشعرية الى انه يوجب ذلك وذهب عامة العلماء الى عدمه وفصل الشيخ من اصحابنا بين ما كان متعديا بنفسه وبين
ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجبا دون الثاني ومتمسك الاولين بالمنقول والمعقول اما الاول فما ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء
الاول الطهور ومن الثاني المني ومن للسببية ومعناه استعمال الماء لا الاغتسال واجب بسبب المني ووجهه ان الانصار رضي الله عنهم
فهموا الاختصاص واستدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع الرجل امرأته ثم يفتر ما ذكره بعد الانزال فلا ينزل
ولو لم يكن موجبا لما صح الاستدلال منهم لانهم من اهل اللسان واما الثاني فلو لم يوجب ذلك لما كان للتخصيص فائدة واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشرع عن الفائدة ولفائدة العلماء
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وكذا الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم الاربعة
رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم والتنصيص بذكرهن لا يدل على التخصيص فيها فان الظلم حرام في كل وقت ومثل هذا في الكتاب
العزيز كثير ولم يذكر الشيخ باقي السنة استغناء بالكتاب وظهور المعنى المراد وذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء
الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فانه لم يدل على التخصيص بالجنابة دون غيرها من يذهب بالاغتسال واما المعقول فما قال
ولانه تعالى الى ان ارادت هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فكذلك عندنا الحكم ثابت بالنص في غير المنصوص عليه لان حكم
النص في غيره يثبت بل بعد النص واذا اردت ان الحكم لا يثبت في غير المنصوص عليه بكون النص مانعا عن ذلك فهو غلط
بل هو لان النص لا يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للانبات في المسمى لا للنفي عما عداه فلا يثبت ما قال ولانه لا ايجاب
الحكم في المسمى يكفيني بوجه النفي وهو منتف والفرق بين الدليلين ضعيف جدا والظاهر انه اراد بالاول الدلالة بمعنى اللفظ وبالثاني
بمعنى العقل اما وجه الاول فظاهر لانه استند ذلك الى الوضع وعدمه واما وجه الثاني فلان الدليل مستلزم المدلول وانتفاء اللازم
مستلزم انتفاء الملزوم بلوازمها برا على الى الزوجة وفيه بحث اما اولا فلان الامر يوجب المأمور به ويوجب حرمة ضده او كراهته
والنطق يثبت الحل في المنكوحة والحرمة في امها وشبه الحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره والما ثانيا فلانا قد استدللنا
على جواز الرؤية للمؤمنين بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك بدلالة التخصيص والجواب عن الاول ان الامر
عند الى المأمور به او كراهته بل بان الاستعلاء بضده لا ان ذلك العقوبة تثبت حرمة العقوبة او كراهته توجب للمأمور

به لا بالامر نفسه ولانا ان حرمة الام بالنكاح بل بالنص وهو قوله تعالى وامهات نسائكم وكذا الحرمة في حق غير الزوج بالنص
وهو قوله والمحصنات من النساء وعن الثاني بانا استدللنا بكونهم محجوبين فانه سبحانه عليهم فيجب ان يكون اهل الجنة على خلافهم
والا لا يكون للحجب في حق الكفار معنى به لاستوائهم مع المسلمين في ذلك لا بالتنصيص واما الاجماع فعلى اتفاق الفقهاء على جواز التعليل
للقياس ولو كان تخصيص الاسم الشرعي المنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان
اللازم فظاهر واما الملازمة فلان القياس لابد له من اصل وحكم الاصل لابد وان يكون منصوصا عليه فلو كان النص
على الحكم في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص والاجماع فلا قياس وان ثبت بالقياس على الاصل
فهو ممنوع لما فيه من تعليل الحكم في الفرع على مضادة النص ولقائل ان يقول التعليل للقياس جائز مطلقا او فيما لا يكون الاصل
منصوصا عليه باسم العلم فالثاني مسلم ولا يضركم شيئا والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع والجواب ان الشيخ
اشار الى الجواز بقوله اجمع الفقهاء فان الاجماع على جواز التعليل لا يفصل بين ان يكون المنصوص عليه اسم علم او بغيره
وصف ذكره بعضهم لتجويز نفاة القياس فانهم لا يقولون بجواز التعليل والعمل بالقياس فانهم لا يقولون بالعدد وغيره قوله وهم خمس
من الفواسق الحديث فانه يدل على نفي ما عداه لئلا يلزم ابطال العدد المنصوص والجواب ان التنصيص لا يدل على التخصيص لما ذكرنا
وذكر العدد لما البيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور وفي غيره بعلة النص لانه وذلك لا يوجب ابطال العدد المنصوص عليه
وعلى هذا اراد الشيخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قوله ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق من حيث ان كلا منهما من قبيل الاسقاطات والنذر نظير اليمين لما تقدم قوله واما الماء
من الماء جواب عما استدلوا به من الحديث يعني استدلال الانصار لم يكن لدلالة التنصيص على التخصيص وانما كان ذلك منهم بلام المعرفة
الموضوعة للاستغراق وعندنا هو كذلك فان الاستغراق ثابت في وجوب الغسل الذي يتعلق بعين الماء كما قالوا لكن الماء ثابت
في الماء كذا تقديرا لان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة فان التقاء الختانين لما كان سببا للنزول الماء كان دليلا عليه
فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر اقيم مقام المشقة وقد يقول في يتعلق بعين الماء لنحوه
الى الحيض والنفاس فان الشرع جعله سببا لوجوب الغسل عليهما ولقائل ان يقول فعلى هذا لا يصح الاستدلال الا بالتنصيص
ولا يلزم الاستغراق فانا قد ذكرنا ان تفسير قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء انما الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني فان كان التنصيص
التنصيص دليلا فلا يجب الغسل على الحيض والنفاس وان كان الاستغراق دليلا فكذلك لكن يجب الغسل عليهما بالاجماع فلا يكون كل منهما
دليلا والتخصيص بما يتعلق بعين الماء دعوى بلا دليل ويمكن ان يجاب عنه بانه معلوم بما يتعلق بعين الماء الاستغراق وهو دعوى
بدليل لان اجماع الامة من اقوى الحجج واما فائدة التخصيص عندنا فهو ان ينال المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال
درجة الاجتهاد وهذا لا يحصل الا اذا ورد النص عاما وتعظيم المنصوص عليه وتفضيله على غيره فان قيل التخصيص غير النص
فلم لا يجوز ان يثبت به نفي الحكم فيما عداه اجيب بان الثبوت به فرع على ثبوته في نفسه وقد ذكرنا ان التنصيص لا يدل على التخصيص
فلا ثبوت له في نفسه فلا يثبت به غيره قال ومن ذلك ما حكي عن الشافعي ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان
مثل الاستدلال الاحوال العارض ما حكي عن الشافعي ان الحكم اذا تعلق باسم عام مقيد بوصف خاص كان دليلا على عدم ذلك الحكم
عند عدم الوصف ويسمى هذا مفهوم الصفة وهو قول مالك وجمهور اصحابنا واصحاب الظاهر وجماعة من المتكلمين وابو عبيد معمر
ابن المثنى وجماعة من اهل العربية وعندنا هذا الاستدلال باطل وهو قول ابن سريج والقفال والغزالي والباقلاني من اصحابه
الشافعية والجمهور المتكلمين منهم قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان كونه وصف المراة من نسائنا
لا توجب عدم حرمة الربيبة عند عدم الوصف وعدم الوصف يتحقق في الزنا فلا يثبت حرمة المصاهرة به والجواب ما ذكرنا والحديث

وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة ووجه الاستدلال ان اضافة الحكم الى اسم موصوف بوصف خاص
لو لم يدل على النفي عند عدمه لوجب الزكاة في الخمس المطلق وهو قوله في خمس من الابل شاة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الخبر المطلق دليل يثبت به الحكم الشرعي اذا لم يمنعه مانع ولا مانع وذلك عدم وصف السوم قال الشيخ وهذا
المسمى يعني مفهوم الصفة مبني على مفهوم الشرط عند من يقول ان التعليق بالشرط عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم
عند عدمه والوصف نظير الشرط اما ان التعليق عنده يوجب وجود الحكم عند وجوده والعدم عند عدمه فلانه اعتبره عاملا في منع
الحكم دون السبب وسنذكره فيما بعد واما ان الوصف نظير الشرط فلان الشرط داخل على ما هو موجب او وقوع الطلاق على
عدم الشرط وحين وجد الشرط وقع ولفاه الى زمان وجوده والوصف كذلك لان الحكم ثابت لمطلق الاسم فان قوله انت
طالق ان دخلت الدار راكبة لا يوجب الوقوع ما لم يوجد الركوب وبدون الوصف كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف اثر
الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به لا تقال لما ذكرتم يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة فهذا المعنى
اولى وادوم فالحاقه بالعلة كان اولى لانا نقول بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست في العلة موجودة فان العلة لا بد لها
الاحاب لا الاعتراض على الموجب فصارت بمنزلة الكلام العام فيتعلق به الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم ولنا
ان الوصف على نوعين مؤثر وغير مؤثر والثاني كالذي في قول الراوي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف
الحيوان ليس بمؤثر في حرمة البيع بل المؤثر هو وصف النسيئة وكذا الحال وصف لا يكون مخصصا ليس يوجب الا الوجود ولا العدم
وليس مما نحن فيه بالاتفاق والاول وان اقتضى درجاته ان يكون على الحكم يضاف اليه الوجوب مثل السرقة والزنا ولا اثر
للعلة في النفي قيل لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لما اوله وفيه ان كلامنا ليس في مطلق الوصف بل في وصف خاص
وهو ما يكون معتبرا الاسم عام تعلق به الحكم وقد ذكرنا جهة الحاقه بالشرط واما ان هذا فلانا نقول لا اثر للعلة في النفي
ان عنيتم به ان انتفاء نوع العلة لا اثر له في نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها اذا انتفى انتفى الملك
بالضرورة وان عنيتم ان انتفاء شخص العلة لا اثر له في انتفاء شخص الحكم فكذلك لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك
الذي ثبت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلل شتى انما هو باعتبار النوع واللازم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص وذلك باطل بالضرورة في العلل العقلية اما في الشرعية فممنوع لانا نقول ابطال ذلك مطلق الاستلزام
اجتماع النقيضين عند عدم احدهما ووجودهما جميعا اما عند عدم احدهما فلان الموجود منهما يستلزم وجود المعلول
والمعدوم يستلزم عدمه والفرض منشؤه وبيانه الزمة فلانه في احدهما على الآخر واما عند وجودهما فلانه اذا ثبت
الملك بالبيع والارث مثلا كان قابلا للفسخ وعدمه وان عنيتم ان انتفاء نوع العلة لا اثر له في انتفاء شخص الحكم ولكن
باطل ايضا بالضرورة وان عنيتم ان انتفاء شخص العلة لا اثر له في انتفاء نوع الحكم فصحيح لكن لا نسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل
لانه على تقدير الحاق الوصف بالعلة فهو من القبيل الاول لانه نوع من العلة لنوع من الحكم والجواب عن الاول ان الوصف
لما كان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون بعض الاوصاف في درجة العلل وبعضها ليس كذلك والقوي منه لا يصلح
ان يكون مؤثرا في شيء فلان لا يصلح الضعيف بالطريق الاولى وليس ذلك بجواب آخر بحمل المطلق على المقيد ان شاء
وعن الثاني ان المراد من قولنا لا اثر للعلة في النفي ان انتفاء الحكم عند انتفاء العلة بناء على العدم الاصلي فان العلة
لا تنشأ الاحكام لاعدم وما ذكرتم من التردد بين على ان انتفاء العلة علة لانتفاء الحكم ومنه ما هذا ايضا ينظر ما ذكرنا
من الاصل وانما ذكرنا الآخر للنفي صح قيل وانما ذكر كلمة الضابطة لئلا يتوهم ان الشارع البه قوله ولا اثر للعلة في النفي
وهو قريب ولا حاجة اليه لانه لما ذكرنا لا فائدة وهذا ايضا مثال لذلك وهو قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وصف

السكوت ما لو سكتنا في حده يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية وعندنا لم يوجبه لذلك لما قلنا ان التخصيص لا يدل على العدم
او لا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا في حق الحامل بالحق فيه يحتمل الاحتراز عن الجارية او انه انقص مما الحق
نعم لو كان ما ذكرتم من الدليل صحيحا لجميع موجباته لكان مطردا والاول باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة
فان صحة الدليل مستلزم الاطراد واما بطلان اللازم فلما قال اصحابنا في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلثة اولاد
في بطون مختلفة بان يكون بين المولودين ستة اشهر فصاعدا فادعى المولى نسب الاكبر بان قال الاكبر ولدي ان نسب
من بعده من الباقين لا يثبت فجعل تخصيصه بالاكبر نفيا اذ لولا التخصيص لثبت نسبهما لانهما ولدا ام ولده وبما قال
اصحابنا ايضا في الشهادات والدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا ان هذه الشهادة لم تقبل عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله وجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره ونحو ما ذكر ايضا عن مبسوط كتاب الدعوى وان نفي النسب عن الباقين
لم يثبت ايضا بسبب الاصل الذي هو ان التنصيص باسم العلم يوجب النفي بل لعدم ثبوت نسبهما بالسكوت لانه سكوت
في موضع البيان والسكوت عن البيان في موضع الحاجة الى البيان بيان اما الاول فلان التزام النسب عند ظهور دليله
واجب شرعا دفعا للضرر عن الصبي والسترة عند ظهور دليله كذلك دفعا للضرر عن نفسه واما الثاني فلان الساكت
عن بيان ما يجب عليه تارك للفرض فيحمل امره على الصلاح ويحمل سكوته المحتمل بيانا بقرينة حاله ضرورة ولا يصير تاركا للفرض من
في الاحتمال وان كان في جانبي النفي والاثبات سواء وفي مسئلة الدعوى كذلك لوجوب حق الولد على جانب الصبي لان ضرر
الولد فوق ضرر الصبي وفيه بحث لان اما الاول فلانا قلنا ان السكوت انما يجعل نفيا لو كان ثبوت النسب محتاجا
الى الدعوى وليس كذلك لانهما ولدا ام ولده وثبوت ام الولد الجنين في الحل واما الثاني فان نفي الالتزام خاص في
حالة الصبي فانه حاصد في حرمانه عن حفظه الصبي احتياطا لنفسه بالانفاق عليه واجيب عن الاول بان الفراش
يثبت بالنسب وفرق العلوق بالدعوى والتصادق الا ترى قبل ظهور الفراش فلا يثبت نسبهما الا بالدعوى لانه لا يثبت
امومية الولد من فرق العلوق بالدعوى لان هذا متنزه والمتنزه ثابت من وجه دون وجه وفيه نظر لان النسب ما يثبت
بالشبهات فجاز ان يثبت متنزها والجواب ان نقل النسب وان جاز ان يثبت بالشبهة لكن نسب ام الولد ينتفي بالنفي ولو لم يحمل
سكوته على الالتزام الناقص لان التنصيص يدل على التخصيص ونحو ذلك لا يجعل السكوت نفيا وكونهما ولدي ام
ولد ثابت في الخصوص لثبوت نسبهما من غير دعوى لمجرد كون الام ام ولد فلزم ان يثبت نسبهما حال عدم ثبوته وفيه
نظر لان صدق الملازمة ممنوع لان التنصيص على التخصيص والسكوت عن الفرق ليالها وعن الثاني بان حاجة الولد فوق
الضرر عن نفسه من جهتين دفع ان الله ما يلحق وحرمة وجوب النفقة عليه واما حاجة الصبي فواحدة وهو احتياط نفسه
ما لا انفاق عليه وذلك ثابت سواء كان نسبه ثابتا او لا فاعتبار الحاجتين اولى وهو ان الشرط الحرمة لان ذكر في
على ثبوت نسبه وكلامنا فيه نظر لان احتياط النفس بالانفاق عليه لذلك ولعل هذا التشكيك نشا من عموم
كون السكوت بيانا في موضع الحاجة وكانهم توهموا ان ذلك بعد التنصيص بذكر الاكبر نفيا لم ان يقولوا ان الاصل
ولد ام الولد فثبت نسبهما بلا دعوى فلا يكون السكوت في موضع الحاجة وليس كذلك وانما الحق ان نسب الجميع محتاج
الى البيان بالاثبات او النفي لما مر في صدر البحث وسكوته عن بيان انتفاء نسب بعض حال التنصيص يجعل نفيا الحاجة
سكوته في موضعها وذاكرا على النفي لا محالة وبه سقط السؤالان اما الاول فلان السكوت اذا كان نفيا ينتفي نسب الاخرين
لانه ينتفي بالنفي واما الثاني فلانه لم يبق محتملا للاثبات في تحقيقه لانه صرح بانه المولى على جانب الصبي وانه انما
يحصل بالتأمل فاحفظ واذا عرفت ذلك فالامة الساكن كان سكوته عن بيان دعوى نسبهما دليل النفي لا التخصيص الاكبر ودليل

النفي كصريحه عند الحاجة كما سنا واما عن مسئلة الشهادات فلان الشهود اذا قالوا لا نعلم له وارثا غيره وذكروا المكان وفي ذكره
لان في تخصيصهم مكانا ايهاما انهم يعلمون له وارثا آخر في غير ذلك المكان فيورث تهمة والشهادة ترد بها ومثل هذه
الشهادات لا يصح اثبات الاحكام بها وقال ابو حنيفة ان سكوتهم عن ساير الامكنة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان
غير واجب حتى لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا غيره لقبلت بالاتفاق واذا لم يكن في موضع الحاجة لا يصلح
بيانا فلا يدل على وجود وارث آخر في غير ذلك المكان وتخصيصهم المكان بالذكر يحتمل وجود وارث آخر في مكان آخر
ويحتمل التحرز عن المجازفة اي انما تخصصوا في ذلك الموضع لان في غيره يجبر عن ما يحققوا والتحرز عن المجازفة عن الامكنة
غيره لانهم فحصوا فيما تعارض هذا الاحتمالات فلا يثبت الوارث بها ولا تتمكن التهمة واصله ما روي ان ابن الدحداح
لما مات قال رسول الله لاهل قبيلته هل تعرفون له فيكم نسبا فقالوا لا الا ابن اخت له فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته
لبابة ابن عبد المنذر فعدد ذكروا انهم لا يعرفون له وارثا غيره فيهم ولم يحتمل الزموا الكرخي ذلك وعمل بها ولم قال ومن ذلك
ان القران في النظم اي قوله في حكم المعلوق حرام القران في النظم عبارة عن اتساق الجملتين التي هي بدخول واو
العطف بينهما فوز المجلس لحرمة مشاركة المعطوفين كقولك زيد وعمرو قائمان ومشاركة في الحكم كقولك جاء زيد وعمرو
فان ذلك ليس مما نحن فيه ووصف الجملتين بالتمام لحرمة الناقصة وتقييدها بجواز العطف لانه ادعى من الحيدة ذهب
بعض اهل النظر الى ان ذلك يوجب القران في الحكم بغير شركتهما فيه مثل قوله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان الزكوة لا تجب
على الصبي لانه قارن وجوبها بوجوب الصلوة والصلوة ساقطة عنه وكذا الزكوة تحقيقا للاشتراك واستدلوا على ذلك
بان الجملة الثانية معطوفة على الاولى والعطف يوجب الشركة الا ترى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد
وعمرو يثبت الشركة في الحكم بالاتفاق ولا يوجب ذلك سوى العطف والعطف بين وجهها لحق فيه فموضعهما فلان الاصل في العطف
في اللغة يوجب الاشتراك فان الاصل في كل الكلام تام ان يستقل بنفسه ولا يشاركه غيره لانه في اثبات الشركة جعل الكلامين
كلاما واحدا وانه خلاف الاصل لا يصار اليه الا عند الضرورة والشركة في الجملة الناقصة انما ثبت بها ضرورة افتقارها
الى ما تتم به في الافادة وقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان السبب دار مع الافتقار وجودا وعدما
فيثبت به وينتفي بانتفائه وقوله الا فيما يفتقر اليه مستثنى من قوله ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة اي انه لا يوجبها
الا فيما يفتقر اليه ويجوز ان يكون مستثنى من قوله فان ذلك لا يوجب الشركة وقيل فيه نظر لان التمام فيما نحن فيه بمقابلة
الافتقار فالتامة لا يكون مفتقرة ويمكن ان يجاب عنه بان الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا يشاركه الاولى
وقد يكون ناقصة باعتبار آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق
يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لا تعرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق
بالشرط لا تنجيزه وانه لم يذكر له شرطا على حدة فصار ما قصدناه من جنس العطف ونفيه الحوالة ان اريد من قوله في الحال كونه معطوفا
على المعلق عادة لا بد كون القران في النظم يوجب القران في الحكم وان اريد غير ذلك فلا بد من البيان فان قد وجد ما هو
في حق التعليق قاصر ومع تعلق بالشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق فالجواب ان المراد عند ذلك وهو
ان يكون خبر له والا لم يصلح خبر الكلام فان قوله طالق لا يصلح خبر العتق فلذلك ذكره مع الواو على افتقاره اليها وفي قوله
طالق يصلح لذلك فذكره معها بتصرفه بدلا على ان مراده التنجيز ولهذا قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعمرة
طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول لطلاق المخاطبة لان خبر الاول لا يصلح خبر الثانية حتى لا يريد وقوع الثلث في حقها
وقوع الواحدة في حق عمرة وانما قلنا باختلاف الارادتين بدلالة ذكر خبر الثانية فان قوله وعمرة كان كافيا في

بهذا

الثلث لو كان المراد وحدت وحد الخبر فيها دل على مراده دون حيث الاولى فجزاء دون الا بصحابيه فيتعلق بالشرط وبعده
قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم الآية الاولى والآخر عطف بين به الرأي على ان اعتبار الشهادة اوجب الذكر
وان كانت كلاما تاما في نفسه ما قلنا ان قوله فاجلدوهم خبر المبتدأ المتضمن معنى الشرط وهو قوله والذين يرمون المحصنات ولكن
نفي الوهم لانه يصلح وصف لايجاب الحد لتردده بين الحسبة والجناية ولا يتم جانب الجناية الا بالعجز عن اثبات الشهود ثم
عطف على قوله ثم لم ياتوا عليه ليتم جانبها والمعطوف على الشرط شرط فكان الكل شرطا للجزاء وعطف بثم لان اداء
الشهود متراخ في عن القذف عادة وقوله ولا تقبلوا وان كان جملة تامة ولكن من حيث صلاحيته للجزاء مستو الشرط فجعل
ملحق به وصار الكل حدا باعتبار العطف ولعموم صلاحيته للجزاء فقوله الا ترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب
فانه الام بنا ابطال شهادته فوق ما يتالم بالضرب فيحصل به عقوبة وزجر بل هو اولى بذلك لان جرمه القاذف
باللسان ورد الشهادة في المحل الذي حصل به الجرم فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة في اليد التي هي الاصل والالة
دفع العار عن المقذوف في اهدار قوله دفع العار اظهر منه في اقامة الجلد وهذا التقرير الاكتفاء به الا انه لما كان الايلام
لم يتم جزاء كلما صدر عن القاذف في ابطال الايلام الحسي ليشمل الزاجر عن الجنس وهذا يستقيم في هذا يعني بصيغة الآية فانه ذكر من ولا الحدود
وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان قوله ولا تقبلوا لهم معترض للشرط لان اقصى ما ثبت ما ذكرتم كونه صالحا للجزاء والصلاحية
لا تستلزم الافتقار واما ثانيا فلانا لا نسلم ان المراد بقوله ولا تقبلوا لهم شهادة لا تقبلوا شهادتهم لجواز ان يكون المراد اذا اقيم
عليهم الحد فلا تقبلوا الاخلم شهادة تعم القاذف على صدق مقالته بدليل اللام لهم ولكن نقول ولو كان المراد ما ذكر في
لقال ولا تقبلوا شهادتهم واما ثالثا فلان قوله ولا تقبلوا كلام مستوا لتحريم القبول والنهي يقتضي وجود المنهي عنه وهو ذكر
فلا يصلح حدا لان الحد فعل يقيمه الامام وتحريم القبول ليس كذلك وعلى ان يجاب عن الاول بانه الصلاحية ههنا يستلزم الافتقار
لكونه داخلا مع وجود ادا وعدما اما وجودا فلم قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بالاتفاق واما عدما ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق عرف انه لم يصلح للجزاء لكون الخبر مذكورا مع صلاحيته حر الاولى وعن الثاني بان المراد
شهادته في الحوادث باجماع الصحابة فانهم ما كانوا يعملون شهادته على مسلم وبان شهادته تكون في موضع النفي وهو يوجب العموم
وما ذكرتم لا يمكن تعميمه لان كل شهادة تعم على سائر حقوقه معمول بالاجماع وعن الثالث بانا نسلم ان النهي يقتضي وجود
المنهي عنه ولكن على وصف كونه فاسدا وما كان فاسدا لا يقوم مقام غيره في اذا كانت متعددة فلانهاء وان الشارع في بعضه
لخصوصه ويتحصور العبد فلا انحصار الحد في ما ذكرتم ولئن سلم فابطال الشهادة فعل مني ايضا له فظهر من هذا ان ما كان
صالحا للجزاء يكون جزاء ولا تقبلوا صالح فيكون جزاء ما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يكون جزاء اما الاول فلما قطعه واما الثاني
فلانه حكاية عن حال قائمة ولعل يلام يقول انما ذكرتم وان دل على ثبوته ما ذكرتم ولكن عندنا ما ينفيه لفظا ومعنى اما لفظا
فلانه لا فرق بينه وبين قوله ولا تقبلوا في كونهما جملتين مستقلتين لا يقال الفرق بينهما ان قوله لا تقبلوا معطوف
على قوله فاجلدوا وهو صحيح لكونهما طلبيتين فكان الاولى جزاء يصلح الثانية لذلك بخلاف قوله واولئك هم الفاسقون فانه
جملة خبرية فلا يجوز عطفها على الطلبية لكن لا الانقطاع بينهما لانا نقول يمكن تعويضه بالطلبية كما في قوله وبالوالدين احسانا
فانه في تاويل واحسنوا بالنحو عطف قوله وقولوا عليه على ما عرف في موضعه وهذا هو الصلة من المعنوية الصفاقانة نعدي
ثمة فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وفسقوا لانهم لكن اورد لفظ الاخبار للمبالغة واجيب بانه تاويل الخبر بالطلبية
لا يستر ابها فيما يمكن فيه على ان هذا الا انحصار الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لانه جملة تامة مستقلة بذاتها لان الواو
لا انها مستقلة بذاتها بل هي تعليل وتقديره ولا تقبلوا لهم شهادة لانهم فاسقون بالقذف ولانا نقول لا يجوز ذلك

لا يستلزمه عطف العلة على الحكم وذلك لا يجوز فاعتبرناه منها لصفتها اي بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها
بالاول وما قلنا نسخ حق الجزاء في حكم الجملة المتدارة امة في حكم جملة مستأنفة معطوفة على ما سبق ذكرت لازالة وهم من يتوهم
ان الحد لا يجب على القاذف لان القاذف لا يخلو اما ان يكون صادقا في قذفه او كاذبا لان القذف خبر يحتمل الصدق
والكذب فان كان صادقا لا يجب الحد اصلا وان كان كاذبا يجب فلا يجب بالشك لا سيما فيما يندرئ بالشبهات فازيل
ذلك الوهم بقوله واولئك هم الفاسقون اي الكاذبون لهتكه ستر العفة من عرفانه حين عجز واعتنا فيه من
الشهادة ولنفي غرضهم الحسنة بتكذيبهم في ذلك بدليل قوله فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون
فصار كقوله ويمحو الله الباطل ومثل قوله ونقر في الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء فالشافعي قطع قوله
ولا تقبلوا لهم شهادة عما قبله مع قيام دليل الاتصال اما قيام دليل الاتصال فما ذكرنا من كونه جملة فعلية
صالحة للجزاء معطوفة على الآية الاولى واما قطعه فكما قال الذين يرمون المحصنات تضمن معنى الشرط
وقوله فاجلدوهم جزاؤه ولسنا نفصل الى فيه اي في رمي المحصنة جزاؤه كذا وقوله ولا تقبلوا لهم جملة تامة معطوفة
على الاولى لما قلنا ان الاصل في كل كلام ان يكون مستبدا بنفسه واو النظم لا يوجب القران ووصل قوله واولئك
هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال اما قيام دليل الانفصال فهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او للتعليل
واما وصله لما قبله فلانه جعله بمعنى التعليل الاولى اي لا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون بالقذف فكانت متصلة بالاولى م
فالاستثناء الا الذين لما يكون منصرفا اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين فاقبلوا شهادتهم وبنى
على هذا قبول شهادته بعد التوبة وكان ينبغي ان يسقط الحد بالتوبة ورد الشهادة ونحو ذلك والجلد لو لا ان القذف
باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف وسوته في ذلك لا يسقط فان استيفاءه يعني يسقط الحد الصار ونحن قلنا بصيغة
الكلام اي عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرطه بصيغة النزاع في ان معنى
ان العجز المتصل بالقذف في الحال ليس هو الشرط بل الشرط هو العجز بعد ذلك يحقق الشرط على ان وصار القذف فسقا
حسنا مقتصرا على الحال لانه ظهر كونه صيانة من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة على صدق مقالته
ولكن عجز عن اقامتها لموتهم في هذه المهلة او لغيبتهم او لاحتباسهم عن اداء الشهادة فلذا يقتصر على حالة العجز
والرد صدقنا ركن الجلد لانه عطف بالواو واولئك هم الفاسقون كلام متصل بما قبله فكان الاستثناء منصرفا اليه
لا غير لان الاستثناء يرجع الى الجميع اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى وههنا قد انقطع فيقتصر
الاستثناء عليه واذا اقتصر عليه لم تقبل الشهادة بعد التوبة كما لا تقبل قبلها قال ومن ذلك قول بعضهم ان العام
يختص ولم يخصصها امور اصلها انه يحمل العام الوارد على سببها هل يختص بسببه وعدم اختصاصه
به ومعنى الورود على السبب صدوره عند امر دعا الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته
عنه فعال ابي حنيفة ومالك باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي وابو ثور من اصحاب الحديث وقالوا ان يكون السبب
سؤال سائل او وقوع حادثة وصفوا الاوراد وبنا ذلك وذهبنا في العلماء الى انه على عمومه حجة من قال باختصاص
مطلقا ان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم بعدمه وجوده فيتعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان كل ما
كان لخصوص السبب عنه بالاجماع وكما جاز تخصيص غيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه نسبة العموم الى الكل
على السواء فيكون السبب وغيره سواء واما بطلان اللازم فلانه منقول لعائلة وجواز تخصيص بعض الاعيان عن ذلك
واما انه لا ينقل معه مع الاتفاق على النقل وبان مطابقة الجواب للسؤال شرط صحته وحجة المفصلين ان الشارع اذا ابتدأ

بيان حكم في حادثة بعد السؤال فالظاهر انه ما ذكر الكلام مطلقا بل ذكره جوابا للسؤال وكونه جوابا له يقتضي قصره عليه ولنا
الثاني ان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة فيلزم بيان كلام الشيخ الاعتبار في كلام الشارع للفظ واللفظ
يقتضي العموم فيجري كلامه على عمومه اذا لم يمنع عن ذكره مانع ولا مانع ههنا اما الاول فلان التمسك بدون السبب واما الثاني فهو
ظاهر واما عدم المانع فلان السبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه اذ لو كان منافيا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم
اثبات العموم مع انتفائه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تصريح الشارع بارادته ما وضع له اللفظ يوجب
اثباته وكون السبب منافيا يقتضي عدم الاثبات فيلزم الاثبات والنفي دفعة وهو محال وفيه بحث اما اولا فلان قولهم النص ساكت عن اقتصاره
على سببه ممنوع لما ان الخصم انما يقول بان اللفظ العام بعد التخصيص مختص اما بنحو السبب او بعض الاقتصار عليه
واما ثانيا فلان قولهم الاعتبار في كلام الشارع للفظ ممنوع قوله لان التمسك به دون السبب مصادرة على المطلوب الجواب
عن الاول ان السبب انما لا يصلح دليلا على الاقتصار ولا على غيره اصلا لان الدليل على ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
وما لو صح والنظر اليه يعلق على الظن بثبوت المدلول ولا يلزم من العلم بالسبب حكمه فضلا عن الاقتصار عليه ولا من تجرده
النظر اليه علم الظن بثبوت الحكم فضلا عن الاقتصار عليه لا نعلم انه لا يدل على الحكم فضلا عن الاقتصار بعد ثبوته
بدليله لان دليله يقتضي العموم والسبب معدوم عنه والمعدوم عن العام لا يخصصه وعن الثاني بان المدعى ان العام الوارد
لا يقتصر على السبب ودليله ان التمسك بكلام الشارع باللفظ وهذا غيره لكن لو منع الخصم الملازمة جوابا بان يقال لان اللفظ
هو الذي يلزم من العلم به العلم بالحكم فكان دليلا واستوضح حجته بقوله الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان
وغيرهما كآية القذف والسرقة وحديث الدباغ ورد في حق قوم فان آية الظهار وهو قوله تعالى الذين يظاهرون
منكم من نسائهم نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان وهي قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم نزلت في هلال
بن امية حين قذف امرأته او في عويمر العجلاني وآية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات نزلت في قذف عائشة
رضي الله عنها وآية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما نزلت في سرقة رداء صفوان او في سرقة
المجن وحديث الدباغ وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة رضي الله عنها ولم يخص
هذه الاحكام باسبابها باجماع الصحابة والتابعين رضي ولعل يراد ان عمل الصحابة والتابعين لم يكن بالعمومات بل بالدليل
النقلي والعمل بها خير من العمل بالعموم لان فيه اعمال الدليلين والجواب ان اعمال الدليلين بعد وجودهما وقد نشأ السبب
لا يصلح ان يكون دليلا والجواب عن قول الاولين ان قولهم السبب هو الذي اثر في الحكم ممنوع فان الاسباب امارات ان
والتخصيص بالسبب بلا حجة ولا يجوز لانه ورد فلزم العموم قطعا اذ الكلام في ما بيان له ولغيره او انه بيان له فقط فانه
لا يجوز ان يسأل عن شيء فيجيب عن غيره اما عنه وعن غيره فيجوز باشتراط المطابقة نصح الجواب ان اراد وابها اليه
للسؤال الممنوع عادة وشريعة اما الاولى فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب في المقتصر على مقدار الجواب المطابق
في درجها واما الثانية فلان الله تعالى سأل موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله وما تلك بيمينك يا موسى فاجاب وزاد لان الجواب
المطابق عليها قوله هي عصاي وسئل النبي عليه السلام عن التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب
وزاد وان اراد ابهام الكشف عن السؤال وبيان حكمه فالزيادة لا تنافيه بل تقرره كما رويناه فان حل ميتته تدل
على طهارته ايضا اذ لو كان ماؤه نجسا لكان ميتته نجسا فكيف بالميتة وقولهم لو لم يكن عاما لم يكن في نقل السبب فائدة
قلنا الملازمة ممنوعة فانه يجوز ان يكون الفائدة معرفة اسباب التنزيل والقصص واتساع علم الشريعة
والجواب عن الفصل الاول ان قولهم كونه جوابا يقتضي قصره عليه ممنوع وانما يقتضيه ان لو لم يكن هناك زيادة فلما لم

اما اذا كانت تقتصر عليه بلغ الزيادة وهو باطل قال وهذه الجملة سردها على اربعة اوجه لا قوله وامثلة كثيرة اوردها في جميع
ما يخص بالسبب وما لا يخص به سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا لان في القسمين منها العموم
الاصطلاحي غير موجود الا انه يراد بالعموم خلاف المصطلح يجوز ان يكون هذه الاقسام اقساما للعام باعتبار السبب وغيره والحصر في ذكر
السنن دين والاختلاف انما هو في القسم الرابع واما الاقسام الباقية فانه يخص بالسبب بلا اختلاف الوجه الاول انما يخرج مخرج الجزاء
فيختص بسببه لانه جزاء ما تقدم عليه فكان حكما له والحكم يختص بالسبب بلا خلاف فان الحكم كما لا يثبت بدون علته لا يبقى بدونها
ايضا فالتعليل بالبقاء بدونها يكون نصا في الاعلام اخرى كذا افاده لكن الاية وأورد عليه بان بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء السبب
واجيب بان المراد من ذلك سبب النزول مثل بقاء حكم المنتمي في صلاة الرملة في الحج ورد لمنع الحصر به بقاء الملك بعد زوال البيع
ونحوه بعد والمشبه وغير ذلك واحسن منع الزوال فان احكام شرعية جعلت قائمة مقام الجواهر وقيل في شرعية الرمل مع زوال
علته وامثاله ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل بعد زوال السبب تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف لنشكر عليها فقد امرنا الله بذكرها في غير موضع
من كتابه وما امرنا بذكرها الا لنشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول المعنى فلا يجوز القياس عليها فثبت ان الاصل زوال الحكم
عند زوال علته والوجه الثاني ما لا يستقل بنفسه اي لا يفيد بدون ما تقدم عليه من السبب فيختص به لتعلقه به لعدم استقلاله بنفسه وان كان
مستقلا بنفسه ولكنه مخرج الجواب ولم يزد على قدر الجواب وهذا ايضا يقتصر عليه ذكره في السؤال كالمعاد في الجواب لانه مبني عليه
لكن لا لاستقلاله يحتمل الابتداء فاذا نواه صدق ديانة وقضاء والرابع ما يكون مستقلا بنفسه خارجا مخرج الجواب زائدا على قدر
الجواب وهو المختلف فيه كما مر نحو تغد عندنا ابتداء ويحتمل ان يكون سابقا الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم سها فسجد وروي ان ماعزا
زنى فرجم والفاء فيتعلق بالاول على ما مر بيانه في مسئلة الحذف ان الجزاء متعلق بالشرط متعلق به ومثال الثاني قول الرجل لآخر
أليس لي عليك الف فيقول بلى فانه يحصل اقرارا لان بلى لايجاب ما بعد النفي ههنا فكان معناه لي عليك الف وكذا قوله كان كذا فيقول
نعم يحصل اقرارا لانه موجب لتصديق ما تضمنه الكلام نفيا كان او اثباتا لانه ما كان منفيا فكان معناه كان كذا وكذا اذا قال في جواب
الا كان كذا اجل يكون اقرارا لانه موجب التصديق قال الشيخ هذا الذي ذكره هو الوجه الاصل في بلى ونعم واجل وفي التوضيح يستعمل
بلى بناء على النفي في ابتداء الكلام بشرط ان لا يكون مستفهما ونعم لمحض الاستفهام سواء كان اثباتا او نفيا واجل يحتملهما فيستعمل
تارة في موضع بلى وتارة في موضع نعم وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام الذي هو محل استعمالهما على ادرج في الاستفهام اي حمل
حرفه او يستعمل لذلك يستعار الكلام الى اي من ما يدل على الاستفهام باعتبار كونه كلاما من حيث اصل الوضع فاذا قال عليك
الف فقال نعم يجعل اقرارا بتقدير حرف الاستفهام كانه قال اعليك كما اجرى في قوله وتلك نعمة تمنها علي اي اتلك وكذا قوله
عليك الف مستعار لقوله اعليك الف وقد ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاقرار المبسوط الاستحسان في نعم من غير استفهام ومن غير احتمال له
ايضا فقال اذا قال لآخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا لو قال الطالب لرجل آخر فلانا ان لفلان عليك
كذا او اعلمه او ابشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام
الخبر وهذا دليل على ما ذكره الشيخ في هذا الكتاب بمعناه العرف في الاقرار واما ما هو بمقتضى اللغة فان بلى لايجاب ما بعد النفي
خبرا كان او استفهاما ونعم لتصديق مطلق الكلام نفيا كان او اثباتا مستفهما او غيره واجل لتصديق في الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا
فعلى هذا اذا قال ليس لي عليك الف فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم لا يكون اقرارا لانه تصديق مطلق وهو نفي واذا قال
اكان لي عليك الف فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل في النفي ولكن بحسب العرف لا فرق
بين بلى ونعم في حق هذه المسائل ويكون الكل اقرارا في حق الرجل القاضي الا ان الحجج بعلمنا للعرف اليه اشار الحاكم الشهيد في المنتقى
ومثال الثالث قول الرجل لغيره تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان هذا العام يختص به بدلالة الحال وهو دعاؤه الى الغداء

الغداء

المدعو اليه حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى في يوم آخر لم يحنث وقال زفر يقع على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به ولكنا خصصناه بالفور بدلالة الحال كما لو قال بالدراهم سيصرف الى نقد البلد وكذا اذا قيل لرجل انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لانه خرج جوابا فيتضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء حتى لو نواه صدق قضاء وديانة لعدم التخفيف عليه ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع الذي وقع فيه الخلاف صار كلاما مبتدأ لانا لو جعلناه متعلقا به كان اعتبارا للحال والغاء للزيادة المصرح بها ولو عكسنا كان اعتبارا للزيادة والغاء للحال فكان هذا اولى لان المسكوت لا يعارض المنطوق فان عنى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قال ومن ذلك ان الشافعي جعل التعليق بالشرط موجبا للعدم الا قوله كان قبل اليمين
اقول انه ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي جعل التعليق بالشرط موجبا للعدم فجعل عدم الشرط علة لعدم الحكم وعندنا ان العدم في المعلق بالشرط قبل وجوده هو العدم الاصلي والحاصل ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا والشرط لمنع العقد والعلة فحينئذ عدم الحكم يكون لعدم العلة وعند الشافعي الشرط مؤخر لحكم العلة بعد وجودها وبنى على ذلك بطلان تعليق الطلاق والعتاق بالملك فاذا قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها لم يقع الطلاق وكذلك العتاق لان السبب عنده موجود في الحال ولا بد للعتق من وجود المحل فيشترط قيام الملك بالمحل وقد عدم وجوز تعجيل النذر المعلق بعين المالي بان قال لله علي ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق قبل الشرط جاز لان النذر سبب لا محالة في الحال الا ان الشرط
اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجوده كان الاداء بعد وجود السبب فيجوز وجوز ايضا تعجيل الكفارة في اليمين بالمال لان اليمين سبب لها ولهذا تضاف اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق بعد قوله في ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وصار موجزا للحكم الى حين وجود الحنث لا تاجيلا ولا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل الوجوب جائز كتعجيل الزكوة والدين الموجل وقال في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم الاية ومعناه والله اعلم من لم يملك زيادة في المال يمكن بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المسلمة فالطول الفضل والغناء الاحد ان يطيق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة فوجب فساده عند وجوده بمفهوم وقال في الاصول الا ان الوجوب ثبت الايجاب لولا الشرط لكن الزمن وجوده فلا يثبت الوجوب بالايجاب فيصير الشرط مقدما فجعله موجزا ويكون ان يقال معناه مقدما ما وجب وجوده لولاه فيكون الشرط موجزا لا مانعا فكلامه هذا ان تم فانه جعل الشرط مقدما فجعله موجزا وعكس ان يقال معناه مقدما ما وجب وجوده الى زمان وجوده وهو عبارة عن التاخير فان قيل فعلى ما ذكرتم لزم جواز تعجيل البدني في الكفارة وهو الصوم لان السبب وهو اليمين موجود والحنث شرط الوجوب ادائها فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل الوجوب جائز كما ذكرتم في المالية اجاب بقوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الاداء متراخ بالشرط والحقوق المالية تنفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتصور ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل كالثمن المؤجل يجب في الذمة ولا يجب اداؤه واما البدنية فلا يحتمل الفصل لان الصوم والصلوة عبارة عن الفعل بدون وجوب ادائه فلما تاخر وجوب الاداء بالاجماع امتنع الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الحنث ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وفيه نظر بان الا وجود السبب حتى يكون الوجوب حاصلا به ولان الوجوب ولان وجوب الاداء متراخ بالشرط بل بينه العلة عن العلية ولان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله والحنث الى قوله ولا يثبت الا في محله وذكر الاول والزيادة التوضيح ويعتريه الايجاب لا يثبت الا في محله والمعلق بالشرط لا يثبت في محله فلا ايجاب لا يثبت في المعلق بالشرط اما الاول فلان

شرط

شرط البيع لا يوجب شيئا بالاتفاق ولهذا اشبار الى الوضع وبيع الحر باطل بالاجماع لعدم اتصاله بالمحل واما الثانية فلان الشرط حال بين الايجاب وبين المحل فيمنع عن مصادفة اليه وذلك لان اتصاله بها ليس بوضع لفظي عيانا وانما يعرف اتصاله بها باثره ولم يثبت شيء من احكام الطلاق فيها فلا يكون واصلا واستوضح عدم الانعقاد لعلة في غير المحل بقوله الا ترى ان السبب ما يكون طريقا
اي مفضيا الى ثبوت الحكم ولا شيء من الكلام المعلق بالشرط مفضيا الى الحكم اما الاولى فظاهرة لانه موضوعه واما الثانية فلان الكلام
المعلق بالشرط يمين عقدت على البر والكفارة تجب عند عدم البر بالحنث الذي هو نقض اليمين فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا واذا لم يصلح سببا لا يكون متصلا بالمحل فان عدم الاتصال به قد لا يكون لانتفاء السبب فقد يكون لانتفاء المحل وان قيل ما ذكرتم خلاف النص لان الله تعالى قال ذلك كفارة ايمانكم اضافها الى اليمين وخلاف العرف لانه يقال في العرف كفارة اليمين والاضافة دليل السببية وما ذكرتم دال على ان اليمين لا يصلح طريقا الى الكفارة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان يتوسل بها الى الكفارة لانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه يتوسل اليها بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب اجيب بان اليمين انما اضيف الى الكفارة هي اليمين بعد الحنث ولا كلام فيه وذكرنا الكلام قبل الحنث ولئن سلم ان المضاف اليه هو الكفارة قبل الحنث لكنه سمي سببا مجازا لصيرورته سببا بطريق الانقلاب والنص اضاف اثباتا دلالته وبان السبب المفضي الى المسبب بواسطة فلا بد ان يكون مفضيا الى ملك الواسطة الى مفضي الاثم والاثم يفضي الى التلف وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف يكون مفضيا اليه قوله وبين ان الشرط يمنع اذا ظهران المعلق ليس بسبب بمعنى ان الشرط اي التعليق ليس عرفا للاجل اي التاجيل بما عرف ان الشرط داخل على السبب الموجب بالمنع وما دخل على الوجوب بالمنع يمنعه عن الموجبية اما الاول فلان المعلق يتصرف من الحكم تصرف فيما هو في اختياره ويجب لازمه وهو التطليق دون الطلاق لان الوقوع امر حكمي لا اختيار للعبد فيه فعلا تعليقه فلا تعلق به الشخص الا الايقاع ثم بعد ذلك بالتاخير لا يمنع وليفرغه الا السبب لانه اختياره فيتصرف اليه بالمنع في الحال واما الثانية فظاهرة فصار كقوله انت طالق لم يتصل بقوله حرم تحلل واذا لم يكن الوجوب متصلا كان الحكم بعد التعليق معدوما بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين واما التاجيل فلا يمنع حصول السبب لان الحنث سبب وجوب التسليم العقد ومحل الدين الذمة والتاجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فسقط بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب فعلى هذا يمكن ان يكون جوابا عن استدلاله بما عارضه بنفس الوجوب لوجوب الاداء في المالي بالثمن قال وهذا بخلاف البيع بشرط الخيار الى قوله واما الى البتة اقول يعني ما ذكرنا من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وما لم يدخل على السبب لا يمنع السببية اما الاول فما يقرر به الشيخ حقيقة وكلاهما الخصم في قال ان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات والخطر فيه يؤدي الى القمار الحرام شرعا فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط اصلا الا ان الخيار فيه ثبت شرعا خلاف القياس وفقا للغبن ثم لا يخلو اما ان يدخل داخلا في السبب او في الحكم فلو دخل على السبب يتعلق حكم لا محالة لا نبوت الحكم قبل ثبوت السببية ولو دخل على الحكم لتركب سببه اي العقد وينعقد في الحال ولم يتعلق بالشرط لكن الحكم يتاخر وفي هذا تقليل للخطر وتحصيل للمقصود لانها فان قيل البيع من العقود اللازمة مع ترك السبب لا يمكن فسخه بدون رضا صاحبه فلا يحصل مقصود صاحب الخيار اجاب الشيخ بان البيع وان كان من العقود اللازمة لكنه مما يحتمل الفسخ فيحصل مقصود التدارك بدخول السبب بجعل الشرط داخلا على الحكم لتمكنه فسخه بلا رضى صاحبه فيحصل مقصوده فالضمير به يرجع الى الطريق الثاني وقوله انه فسخه بلا رضى صاحبه فيحصل مقصوده انه يحلله في بعض النسخ بان يصير اي البيع غير لازم بدل من الضمير باعادة العامل والباء في متعلقة بيحصل وقوله فكان اولى راجع الى قوله ولو دخل على الحكم لتركب سببه الى آخره واما هذا اي ما نحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اي التعليق بالشرط لكونه من الاسقاطات فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب بان يجعل الشرط

داخلا على السبب اذ لو جعلناه داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل شيء الكمال والنقصان بالعوارض
وقد عدمت وحاصله ان الشرط اذا دخل الاسباب ابطل اللزوم عن السبب واذا دخل الاسقاطات يبطل السببية عن السبب
والعوارض ما ذكرناه من احتمال ذلك دون الاول واما ثمرة الخلاف فتظهر في مواضع منها ان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار
حنث ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعي
ايضا ذكره في الوجيز والتهذيب المحض فثبت ان مذهبه كمذهبنا في هذه المسائل وذكر في ... السبب هو الظاهر من مذهبه
فانه ذكر في الوسيط الاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فثبت ان الايجاب المعلق
مادام معلقا ليس بسبب واذا بطل العلة صار ذكر الايجاب بعلة كانه ابتداء ليبطل عليه في الحال معصية عليها وبهذا المعنى
قول الشيخ المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط ولهذا اشترطنا الاهلية حال التعليق حتى يكون صادرا من الاهل كالملفوظ
لدى الشرط ولهذا اي ولان المعلق بالشرط ليس بسبب في الحال صح تعليق الطلاق والعتاق قبل الملك بالملك فانه اذا لم يكن
سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فيه وصحت صيرورته سببا في محل موجود ان كان الشرط موثرا في اثبات الملك كما في المثال المذكور
وان كان غير موثر فيه فالشرط وجود الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر فان ما علم ثبوته
فالاصل بقاؤه واذا صح التعليق باعتبار الظاهر فلان يصح باعتبار المتيقن اعني المضاف الى سبب الملك فان عند وجود
الشرط ... لا محالة اولى وانما ... هذا اعمالا بالراي على خلاف المنصوص عليه لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب
امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة في صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال لا طلاق قبل النكاح وهذا الكلام معتبر لا يحتمل التاويل وقيل اجيب بان مدار هذا الحديث على الزهري وانه قد حمل كلامه
فلم يصح وان صح فلا نسلم انه لا يحتمل التاويل وقيل كان الزهري حمله على ان الرجل كان يعرض عليه المراة فيقول هي طالق ثلثا فنزل
عليه فقال لا طلاق قبل النكاح ... الحديث الا الرسل وقيل عليه انه يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله مروي عن سعيد بن
المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب النخعي والشعبي وسالم بن عبد الله وهولاء الائمة الثقات لا يجمعون على خلاف
نص لا يحتمل التاويل ولا نتوهم انه لم يبلغهم ولم يحتج به عليهم مع ظهور العمل عنهم بخلافه فهو ولئن سلمنا انه لا يقبل
التاويل فنحن نقول بالموجب فان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح كما ذكرنا ولهذا اي ولان المعلق ليس بسبب في الحال
لا يجوز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث لانه تعجيل للاداء قبل ان يصير الايجاب سببا كالتكفير
بالصوم فان قيل قد فرقوا ان فرق بينهما فلا يصح قوله كالتكفير بالصوم اجاب الشيخ بان فرقه باطل لان كلا منهما في حق
الله تعالى وحق الله تعالى فعل الاداء الذي هو العبادة لا عين المال اما المال فالة وعلى هذا لا فرق بين المال والبدن واما المقصود
عين المال في حقوق العباد فان الواجب فيها مال لا يعتبرهم به بخلاف ... ولو قيل ... لو كان المقصود
في المال عين الفعل ... لا يتادى بدونه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقصود
اذا كان هو الفعل والفعل انما يكون عبادة اذا باشره العبد باختياره على خلاف هوى نفسه وفعل النائب بالاختيار
المنيب لا باختياره فيبقى عن النائب كالصلوة والصوم ويمكن ان يجاب عنه بان النيابة انما جازت نظرا الى انه
فان من شرع المالية لدفع حاجة الفقير وهو يحصل بالنائب وما ... اليه المكلف من الفعل فقد اكتفي عنه بالاستعانة التي هي فعله
باعتبار عند حصوله ... الفعل عبادة لاجله ... الحاجة واما البدنية كالصلوة فليس فيه كذلك وانما هو مجرد
ايقاع ... بامتثال الامر ... وذلك لا يحصل بفعل غيره وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لان الحرة
... حال عدم الطول ... حال وجوده فان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند عدمه فيجعل الحال ثابتا بالايات

الوصة

الوصف كلمة قبل وجوده فصل المعلق بالشرط يثبت عند وجوده وما ثبت عند وجود شيء لا يتصور وجوده قبل
ذلك الشيء فالمعلق لا يثبت وجوده قبل وجود الشرط اما الاول فظاهر لان الحكم يثبت عند وجود الشرط واما الثاني
فلانه لو ثبت قبله لزم ثبوت الحكم في الحال ومعلق بالشرط مستقبلا فيكون ثابتا في الحال غير ثابت فيه وهو باطل بالضرورة
واجيب بان حل الوطي غير ثابت قبل النكاح بل متعلق بشرط النكاح في الآيات الثلثة فهذا الشرط الزائد ومتعلق
به وبعد الشرط في هذه الآية واما تحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو معلق فلا لانه يجوز ان يكون
الحكم الواحد معلقا بشرطين وفيه نظر لان كلامنا في ان نكاح الامة يجوز قبل طول الحرة وعند وجود الوطي وتعليقه
بشرط النكاح لا مدخل له في ذلك واما الجواب ما ذكره في آخر باب حمل المطلق على المقيد انه ... قال زفر ... ابطال
الايجاب بشرط قيام المحل لما قيل في حق المطلقة ثلثا انه ... قول زفر يلزم بطلان التعليق بالتنجيز على بطلان
الايجاب بعد المعلق بالشرط قبل بطل الايجاب لا يشترط قيام المحل لبقائه يبقى الايجاب ... سببا في الحال لم يشترط
... المحل لبقاء الايجاب المعلق لان اشتراط قيام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل
التعليق بزوال الملك لا يبطل بزوال الحل ايضا لتوهم حدوثها عند وجود الشرط كما في الملك فاذا علق بالطلاق الثلث
ثم طلقها ثلثا لم يبطل اليمين وكذلك اليمين بالعتق فاذا قال ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار
لا يبطل التعليق حتى لو ارتدت فلحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف فدخلت الدار عتقت فان قيل لو اشترط
الملك والمحل حال البقاء التعليق كما اشترط حال الابتداء لصح ان يقال لاجنبية او لمطلقة ثلثا ان دخلت الدار فانت
طالق واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء كالمحرمية
في النكاح ولان عدم الانعقاد ... الحال لا يبقى اجاب الشيخ بان اشتراط الملكية في الابتداء ليس لحاجة الى المحل بل لانعقاد
هذا الكلام يمينا لان المقصود من اليمين تاكيد البر بحمل الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود عند فوات
البر فيحمل الحالف على البر والمنع عن فوته وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وفي حال وجوده وجود الملك معدوم وقد يوجد
وقد لا يوجد فشرط الملكية الابتداء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه في تلك الحالة بالاستصحاب فينعقد اليمين لظهور فائدتها
فاذا وقع الترجيح بالملكية الحالية فصار الملك غالب الوجود عند فوات البر صار زوال الحل في المستقبل بايقاع الثلث وزوال
الملك بالابانة بمنزلة في المستقبل سواء من حيث ان كل واحد منهما زواله لا ينافي وجوده عند وجود الشرط لاحتمال انه يجوز ان يكون كل
منهما على هذا الاحتمال بتعلق زوال الحل ايضا بناء عليه قيل قوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب باعتبار عدم اتصاله بالمحل في الحال
بلا اشتراط الحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل في الحال تعليق طلاق المطلقة ثلثا بنكاحها ولو كان للتعليق اتصال بالمحل
لما صح هذا التعليق وفيه نظر لان بطلان الايجاب بعدم الاتصال بالمحل ... من احتج بما لا ... على ذلك فلا ... ولعله يوضح
ولعله يوضح ان اشتراط الملكية في الابتداء ليس لاحتياج الى المحل بل لينعقد الكلام يمينا فانه لو كان لاحتياج الى المحل لما جاز
هذا التعليق لعدم اتصاله بالمحل وصح التعليق بالطلاق ثلثا لعدم الملك والحل في الحال في الطلاق الاجنبية فان محل التزوج
فيها ثابت في الحال وانما جاز ذلك باعتبار كون الملك موجودا عند وجود الجزاء ابتداء فلا يجوز بقاء اولا لان البقاء اسهل
من الابتداء قال وطريق اصحابنا ... الا ان يثبت ما قوله نص في نظيره وهو العتاق اقول اعلم انه نقل بيانه في ابطال المعلق
بعد التنجيز طريقين احدهما يبتنى على فوات الجزاء والثاني على بطلان المحلية واختار الشيخ وزيف الاول وبيان الاول ان اليمين
تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما في قوله ان دخلت الدار وهذا لان اليمين
... الجزاء لكن من اتفق ركنها الشرط لانها تعرف بالجزاء وكما تبطل بفوات الشرط فبفوات الجزاء ... الجزاء

منهما بعد الزوال فاذا تثبت اليمين بعد زوال الملك

فيما يحق فيه لانا انا صح باعتبار الملك القايم ولم يكن في ملكه الا الثلث وقد استوفاه فيبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين
وبهذا علل محمد وهو صحيح على اصله لان الزوج الثاني لا يهدم الطلقتين والطلقة عنده واما عندالشيخين فينتقض بما اذا علق
الثلث بالشرط ثم طلقها واحدة او ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يقع الثلث عندهما ولو تعين طلقات
ذلك الملك لما وقع الا ما بقي منه واما الطريق الثاني فلا يصح الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بالمحل واذا ثبت ذلك اشترط قيام محله
وفواته يستلزم فوات شرطه فيبطل اليمين ثم اشار الشيخ الى فساد الطريق الاول بقوله واما طلاق هذا الملك وفي بعض
النسخ واما قيام هذا الملك يعني ملك الطلاق فلا يعني الجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان
له في هذا الملك او ملك حادث لما قلنا ان الايجاب المعلق ليس بتصرف في الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انه يعني ده
سبب ليصح باعتبار ملك هذه الطلقات دون غيرها والطريق في اثبات الضرب من الاتصال ان التعليق له شبه بالايجاب وشبه
الايجاب يقتضي شبهة المحل اما الاول فلما بينه الشيخ بقوله ان اليمين تعقد للبر ولا بد ان يكون البر مضمونا بلزوم الجزاء عند فواته ليصير
واجب الرعاية تحقيقا للمقصود وهو تأكيد البر المحلوف عليه واذا حلف بالطلاق مثلا كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق
كالمغصوب يلزمه الرد وهو الموجب الاصلي ويصير مضمونا بقيمته عند الفوات وفي حال قيام المغصوب يثبت للقيمة شبهة الايجاب
حتى صح الابراء والرهن والكفالة بها ولو لم يكن لها شبهة الثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب لانه ابراء عن العين
او ابراء قبل الوجوب فلما ثبت لها شبهة الوجوب يثبت شبهة وجوب الطلاق الذي هو الجزاء وشبهة الشيء يثبت في محله لا في غير محله واذا ثبت
هذا فنقول محلية الطلاق بطلت بايقاع الطلاق لان محلية الطلاق بمحلية النكاح ولا شيء من محلية النكاح بوجود عند الحرمة الغليظة
اما الاول فلان الطلاق في المحارم وام نفسه غير مشروع واما الثاني فمعقول ومنقول فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاذا فاتت
محلية الطلاق بالكلية بطل اليمين ولا يلزم تعليق الطلاق بالنكاح فان شبهة الايجاب ثابتة لكونه تعليقا ولا محل
هناك اصلا لان النكاح بمنزلة علة ملك الطلاق لترتبه عليه فهو بمنزلة علة العلة ولها شبهة العلة وصحة الايجاب اذا تعلقت
بالعلة كقولك ان اعتقتك فانت حر تبطل بمقارنة الزوال مع الزوال اي الزوال بعد ثبوت وزمان الزوال لا يكون
زمان الثبوت فكذا شبهة الايجاب بشبهة العلة اعتبارا بالحقيقة ولا يلزم ما لو قال ان طلقتك فانت طالق فانه يصح وان كان
تعليق الايجاب بالعلة لان الطلاق متعدد والتطليق ليس علة للجميع بل لواحد فلا يلزم تعليق الشيء بعلته واذا كان كذلك
كان شبهة الايجاب معارضا بطلان الايجاب بتعليقه بالعلة فسقط قدر ما ادعيناه من الشبهة التي تقع على الشرط وهذا معنى
قوله فيصير قدر ما ادعيناه من الشبهة اي شبهة الثبوت مستحقا بالايجاب فقطا بالتعليق بالنكاح وبهذا الشبهة كانت ثابتة نظرا
الى اصل التعليق فاستحقها التعليق لشبهة العلة واذا سقط الشبهة بقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله وجه كالحالف لانه يمين محضة
فيتبع سقايا في قلبه كلام الشيخ نظر من وجه الاول ان قوله لا يتصور الا بضرب اتصال بالمحل يناقض قوله قبل هذا الشرط مانع يشبه
وبين محله وبدون الاتصال بالمحل لا يعقد سببا فانه السبب الكامل يناقض الايجاب الجزئي الثاني لا نسلم ان هذا الاتصال ممنوع لان المراد
به الاتصال من حيث الافتقار او التأثير ولا شيء منه الثالث لو ثبت الاتصال موجبا لثبتت الحكم كذلك لان المانع من ثبوته انما كان
عدم الاتصال واذا اتصل السبب ثبت الحكم بقدر اتصال السبب لان ثبوت الحكم بقدر ثبوت سببه ثم قوله واما قيام هذا الملك فلم يعني
معارض بانه يعني واما المحلية الحال فكذلك لان الجزاء يقتضي محلا سواء كان وقت الحالف او ما هو في الحال او ما يحصل عند وجود
الشرط بل الاخير دليل لان كل الاسباب انما يحصل عند وجود الشرط باعتبار كلامه او قوله لانه ليس بتصرف في الطلاق ليصح
باعتبار الملك معارض بان التعليق ليس بتصرف في المحل ليصح باعتباره بل باعتبار السبب كما ان السبب يستلزم المحل يستلزم
الملك لعدم صحة طلاق الاجنبية مع قيام المحل ولا بد من كون البر مضمونا ليصير واجب الرعاية فيه تشكيك وهو ان المحلوف البر فالصير

واجب الرعاية ان لو انعقدت اليمين وجوبا ثم للكون انما يكون منعقدة واستحبابا صح لا يجب رعايته لا لقال الايجاب الشرع
الكفارة على الحانث يدل على انعقادها وجوبا لان ذلك على خلاف الاصل اذ هتك حرمة اسم الله تعالى وارتفاعه بالتوبة لكونها
كافية في الكفارة محالف للقياس والنص الخبار او صيانة اليمين بالله واليمين بالطلاق وغيره تعليق وهو ليس بيمين حقيقة
لان اليمين تحريم المباح وههنا لا يخلو اما ان يكون تحريم الدخول المباح للمرأة وذلك لا يتعلق بالحالف او تحريم المرأة
المباحة على نفسه عند وجود الشرط بحسب ما يؤول اليه وهو مجاز ولا يلزم منه وجوب رعاية اليمين الحقيقية رعاية المجازية وقوله
كالمغصوب ليس بسديد فان قيمة المغصوب فقط معقول لانه مثل معنوي على ما عرف والطلاق ليس بمثل معقول للبر لا صورة
ولا معنى ولا عقلا ولا شرعا ولا يلزم من شبهة وجوب الطلاق في الحقيقة شان لضرب الاتصال وهو لا يليق لان الشبهة التي
ما يشبه الثابت وليس بثابت فيكون ضرب الاتصال ليس بثابت فلا يكون بيانا لما ادعى ثبوته والا ما قصد وعلى هذا الاول ان شبهة
الايجاب يقتضي المحل وليس بمسلم فلا نسلم افتقار المحل بحسب الا ان شبهة الايجاب يكفي له شبهة المحل وذكر ثابت باعتبار عوده ثانيا
لعدم التحليل او بقائه بذمة المطلق والجواب ان المراد بقوله يثبت له نوع ارتباط ذكر الخاص وارادة العام اي يثبت للعلق بالمحل
بضرب من الاتصال وهو الجواب عن السؤال الاول واذا كان كذلك فقد ثبت عدم الاتصال الكلي والتشكيك الجزئي على ان الايجاب المراد
من الاول السبب الكلي وعن الثاني ان المذكور في لفظ الشيخ ضرب اتصال ولا يلزم من اطلاق الضرب المتنوع بل انما اريد
ما هو بعرضيته ان يكون سببا وعن الثالث انه كذلك فانا قلنا ثبت شبهة وجوب الطلاق كما مر ذكره وذلك القدر لا يستغنى عن المحل
وعن الرابع بالمنع فانا لا نسلم ان قيام المحل في الحال غير متعين بالملك لانه لما ثبت للمطلق شبهة الايجاب استلزم المحل لا محالة وعن الثاني
ايضا بالمنع على ما مر في باب الاستعارة ان الاستلزام من جهة السبب لا عكس ولهذا لم يعتبر في الشق الثاني وعن الاول وهو التشكيك
فانه تشكيك في الامور الضرورية لان كون البر فيما ليس معصية واجب الرعاية بالاجماع فصار ضروريا شرعا والتشكيك في مثله غير مسموع
وعن السابع وهو قيمة المغصوب بان المماثلة بين المسئلتين انه باعتبار لزوم كل منهما عند فوات الاصل ولا نعالم بينهما في ذلك
على ان هذا الكلام مبني على الفرق بين المسئلتين وهو غير مسموع عند الشيخ وعامة المحققين كما سيجيء وعلى هذا البحث لبعض الائمة
نصوص بل مذكورة في المطولات فليطلب منها كما قال والعرض من هذه الجملة ما قال الشافعي في المأمول باسم العلم وهو الموجب ان الوارد
ومن العلماء من صرح اليهوسي ما ذهب اليه الشافعي من حمل المطلق على المقيد وهو ابعد مما سبق لان فيما سبق اضافة
النفي الا الموجب الا غيره وههنا اضافة النفي الى الايجاب الموجب في محل النص وفي غيره والطلاق الاطلاق بما هو ساكت فكان خطأ
من اوجه والمطلق ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات ومعناه الدال على الحقيقة من حيث هي هي لا بشرط شيء
فصار عبارة عن الحق الطبيعي فلا يكون عاما لان العموم لا بد له من افراد والمقيد ما يقابله وهو الدال على الحقيقة مع قيد مثال المطلق
رقبة ومثال المقيد رقبة مؤمنة والتحقيق بالقصد الاول انما يتعلق بالمطلق لان الغرض اعتباره لا بشرط شيء وهو بهذا الاعتبار
يحول فيكون جزءا للموجود في الخارج وان الموجود في الخارج موجود فيه لكن لما كان في ضمنه صار الشخص مقصودا بالتكليف بالتبعية
ومعنى حمل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد فيصير الصفتان كصفة واحدة وهو على ستة اوجه لان المطلق
والمقيد اما ان وردا في الحكم او في غيره والثاني على قسمين السبب والشرط والمراد من السبب ما يتوقف عليه وجوب الشيء لا السبب
المحض فقط واقسام السبب والعلة ومن الشرط ما يتوقف عليه وجوده تغليبا للاعتبار والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو
من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما اما ان يكون في حادثة او في حادثتين وضرب الاثنين في مثله اربعة وقد وقع لي
في الانوار اعتبار الاقسام ستة بجعل ما هو غير الحكم من السبب والشرط قسمين واحدا تغليبا للاعتبار وما للاختصار مثال ورودهما
في السبب قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ومثالهما في الشرط قوله لا نكاح

عتم التقي

الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ومثال اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي
فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثال تعددهما تقييد الصوم بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار
ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل ومثال
عكسه قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام مطلق عن ذكره وكلام الشيخ ره متناول لهذه الاقسام بعضها صريحا وبعضها
دلالة فان الحادثة ان كانت واحدة وهو المذكور في الكتاب اولا وكان الحكم متحدا اسند الشيخ الحمل فيه الى الشافعي ولم يحك فيه احد
من اصحابه واذا كان متعددا انسب الى مشايخنا بعض اصحابه وقيل الشيخ ذكر الحمل بطريق الدلالة اشارة الى ما هو المختار عند
اهل التحقيق منهم من ذهب الى انه موجب العلة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم
معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات لكن هذا الاصل وبينهم فيما اذا كان ورود جملة حكمين في حادثة
واحدة واما اذا كان في حكم واحد في مذكور في الشرح انه لا حاجة فيه الى القياس وان الحمل فيه متفق عليه من اصحابنا
واصحابه ان في الظاهر ان الحمل انسب اختيار الشيخ على ما سنبين ان شاء الله واما قوله بطريق الدلالة فيمكن ان يكون متعلقا
بالتعيين ثابت عنده ويمكن ان يكون راجعا الى احدهما وتحمل على ذكر الحمل بالمعقول والمنقول وقدم الاول لان النقل يحتمله
التاويل فلا [illegible] ضعف بهما من الاول اما الاول فقوله لان النص الاول اذا لا يكون مطلقا ومقيدا ووجهه ان الاطلاق
والتقييد وردا على شيء واحد والشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا للتنافي بينهما فلا بد من اعمال احدهما واهمال الآخر
والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى واما الثاني فقوله مثل حمل في خمس من الابل شاة فانه محمول على قوله في خمس من الابل
السائمة شاة ومثل نصوص العدالة فان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم مطلق عن قيد العدالة محمول على قوله واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود مطلق محمول على قوله لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وظهر من هذا
ثلاثة اقسام قسمان من الحكم وقسم من الشرط ثم قال واذا كانا في حادثتين [illegible] والحكم واحد مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة
في الاول مقيدة بقيد الايمان وفيما سواها مطلقة عنه فكذلك الشافعي يحمل المطلق على المقيد [illegible] المعتبر وبدونه [illegible] وله
عند اصحابنا وفصل هذا على ما قبله لان القيد ههنا يفيد النفي عن محل غير المنصوص عليه عنده [illegible] ونظائره اتضاعه واستدل
على ذلك بقوله لان الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط يوجب النفي عند عدمه في المنصوص
عليه فكذا يلزم لايجاب النفي عند عدمه في المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا في غيره من الكفارات لانها جنس واحد
وكلا مقدمتيه مبنية على ما سبق له في المخصص بالوصف وان قيد الصوم في كفارة القتل محصور بزيادة اطلقت عنها كفارة
اليمين وكفارة اليمين شرع فيها الطعام ولم يلحق بها فيه كفارة القتل وكذلك اعداد الركعات نقصت في بعض الصلوات عن بعض
لم يلحق البعض بالبعض في الزيادة مع ان الكل جنس واحد وكذلك وظائف الطهارات ازدادت بعضها على بعض كسنة التثليث
والمضمضة والاستنشاق في الوضوء دون التيمم وكذلك [illegible] في غسل الاعضاء الاربعة ووظيفة الطهارة الحقيقية
وغسل [illegible] ووظيفة الحدث ولم يلحق الاولى بالثانية مع اتحاد الجنس وكذلك التفاوت في الحدود والشهود في الزنا
وغيره ولو كان اتحاد الجنس علة للالحاق لا لحق بعض هذه الاشياء ببعض واللازم باطل فالملزوم مثله اجاب عن التفاوت
بين هذه الاشياء ثابت بالعلم وما كان كذلك لا يوجب النفي اما الاولى فلان اسم الشهرين وثلثة ايام والركعتين والثلاث
والاربع واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الثانية فظاهرة [illegible] واذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص عليه
لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال هذا احتجاج من ذهب الى الحمل قياسا واما من قال بالحمل من غير قياس

فشبهته

فشبهته ان اهل اللغة يتركون التقييد اكتفاء بذكره في موضع كقوله نحن بما عندنا البيت والقران كله كالكلمة الواحدة
فاذا ذكر في بعضه ذكره في غيره وهذا فاسد لان القرآن كالكلمة الواحدة في انتفاء الاختلاف لا في دلالة عبارته على المعنى ولانه
لا محيص له عند ورود ما ذكرنا على الغائبين والاصل في كل كلام ان يحمل على الظاهر ويجوز ان يكون حكم الله في احدهما الاطلاق
وفي الآخر التقييد فتبين ذلك بالحمل بلا دليل ظني ويثبته كعكسه وظهر من هذا قسمان اخران احدهما ان يكون الحكم واحدا والحادثة
متعددة والثاني ما ورد عليه وهو ان يكون الحكم متعددا والحادثة متعددة والثالث ما ورد عليه وهو ان يكون الحكم متعددا
والحادثة متحدة فصارت الاقسام ستة وبقي قسم آخر وهو ما ورد في السبب وسنذكره قال وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا الا قوله
الا بعد الدليل باطلا ومستحيلا اقول الظاهر من كلام الشيخ ان حمل المطلق على مقيد من المقيدات غير جائز بدليل قوله ابدا وهذا مخالف
لما ذكره الشارحون ما نقلوا عن التقويم والاسرار والمبسوطين والميزان ولشرح [illegible] وغيرها من اصول الفقه من ان حمل
المطلق على المقيد اذا كان في حكم واحد وحادثة واحدة واجب بالاتفاق [illegible] فيكون مخالفا [illegible]
[illegible] وهو الصواب لان الدلائل الدالة على امتناع الحمل مطلقة وما توهم الحمل في بعض الصور فله جواب صحيح والعمل بالاطلاق واجب فيجري
ولا يلزم الامتناع على الطلاقة وذلك لان الحمل يوجب الغاء الواجب العمل والغاء الواجب العمل ممتنع فالحمل ممتنع اما الثانية فظاهرة واما الاولى
فلان في الحمل الغاء الاطلاق المطلق وهو دليل واجب العمل بوجوه الاول قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم اي لا تسألوا النبي
عن التكاليف الشاقة عليكم ان افتاكم بها [illegible] تسؤكم فتعرضوا انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها ووجه الاستدلال
به ان الوصف في المطلق مسكوت عنه وما هو مسكوت عنه فالسؤال عنه منهي عنه فالسؤال عن الوصف في المطلق منهي عنه اما الاولى فظاهرة
واما الثانية فلاتفاق [illegible] على ذلك [illegible] وفي الرجوع الى المقيد لمعرفة حكم المطلق على غير وجه الاطلاق [illegible] كما في السؤال
فيكون منهيا عنه والنص لا بد فيه من الاعمال فتعين العمل بالاطلاق ولقائل ان يقول ما ذكرتم يدل على ان يكون السؤال منهيا عنه [illegible]
ولا نسلم ان المطلق [illegible] ما يحمل على المقيد والجواب ان الدليل يدل على ان السؤال المنهي عنه انما هو عن المطلق وامثاله وذلك لان السؤال
اما ان يكون عما هو معلوم قطعا او غير معلوم قطعا او عما هو معلوم من وجه دون وجه وهذا تقسيم حاصر لا سبيل الى الاول لانه لا حاجة
الى السؤال به بالضرورة ولا الى الثاني كالمجمل والمتشابه بعد من [illegible] فان السؤال عنه واجب فلم يبق الا ان يكون النهي عن السؤال
عما هو معلوم يمكن العمل به كالمطلق فان السؤال عنه يكون تعمقا كما في قصة بقرة بني اسرائيل ويستشهد بهذا [illegible]
[illegible] والثاني قول عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين اي اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا
الحرمة في امهات النساء بالدخول بالبنات واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالامهات وهو [illegible] الا
قول الصحابة رضي الله عنهم امهات النساء لورود النص فيها مطلقا وما روي عن علي وغيره من اشتراط الدخول في البنت لثبوت الحرمة
في الام فلا نسلم انه كان لطريق الحمل لجواز ان يكون بطريق العطف فانه يقتضي المشاركة في الخبر الثالث ان النص المقيد يوجب
الحكم ابتداء وعدم جواز المطلق ليس بايجاب المقيد ابتداء بل لانه غير مشروع فالنص المقيد لا يوجب عدم جواز المطلق اما الاولى
فلانه دليل والاصل فيه الاعمال في الحكم لعدم المانع واما الثانية فلان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة بيانه عبارة واشارة ولا دلالة
لان النفي ضد الاثبات وضد الشيء لا يثبت بدلالته لانه من مفهوم الموافقة ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل الوصف مستغن
عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام لا شرعا ولا عرفا فيبطل الاحتجاج به [illegible]
وما قلنا من امتناع الحمل فذلك عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له فان كل واحد من المطلق والمقيد [illegible] صالحا
للتكليف به لا نعرف ان المطلق لا يتعرض للمشخصات وانما التشخص من ضرورة التكليف [illegible] التكليف بالمطلق صحيح فاي
معتبر من المقيدات الداخلة تحت المطلق اتى به المكلف كان اتيا بالمطلق لوجوده في اي معتبر وجد والمقيد متعرض

للمنصوص الخاص ولا بد من التنصيص الخاص في الجزء عن عهدة المقيد فإذا هما موقوفان صالحان للتكليف بهما وعليه
العمل بكل واحد منهما فيجب لأن الدليل الشرعي مهما أمكن العمل به وجب بإجماع العقلاء فترك الدليل إلى غير الدليل باطل مستحيل
وفي هذا الكلام رد لقول من قال المطلق بمنزلة المجمل لاحتماله لكل فرد من الأفراد الداخلة تحته على البدل من غير ترجيح البعض
فكان كالمشترك فلا يجب العمل به إلا بالبيان بدليل قضية أصحاب البقرة فإنهم لم يعملوا بالإطلاق من غير بيان ولما ذكرنا
من أن كل واحد منه معنى معلوم صار ذلك مردودا قال ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط إلى قوله فبطل الاستدلال الأول هذا جواب
عن قولهم في أن القيد زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط وتقريره إنا لا نسلم أن القيد بمعنى الشرط وذكر السيد
بقول الإمام وبيانه أن الشرط على نوعين شرط صريح وشرط دلالة فالأول ما يدخل على المعرف والنكرة كقوله هذه المرأة
إن تزوجتها فهي طالق وإن تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل على النكرة فقط كقوله المرأة التي أتزوجها طالق والقيد
إن كان بمعنى الشرط لا يكون إلا دلالة وحينئذ يجب أن يكون منكرا حتى يتعين المحلوف عليه والقيد قد لا يكون كذلك فيهم لم في قوله
تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن النساء معرفة بالإضافة إلينا فلا يكون القيد منكرا لاستحالة تعريف المعرف فلا بد
من إقامة الدليل على أن هذا القيد المتنازع فيه مثل قيد الإيمان في مسئلتنا بمعنى الشرط وإن سلمنا أن هذا القيد بمعنى الشرط
لكن لا نسلم أن الشرط يوجب النفي مثل الحكم الشرعي إنما يثبت بالشرع ابتداء كما ذكرنا لا أنه عدم لم يتحقق بناء على عدم شيء آخر لأن العدم
ليس بشرعي لتحققه قبل الشرع فالرقبة الكافرة لم تجز في كفارة القتل لأنها لم تشرع كما لم يجز ذبح الشاة فيها وإذا لم يكن
العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته إلى غيره ولئن سلمنا أن هذا القيد بمعنى الشرط وأنه يوجب ويمكن تعديته ولكن لا نسلم صحة
الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المحل المنصوص عليه قياسا عليه إلا إذا ثبت المماثلة بينهما في المعنى المناط والمفارقة
بينهما ثابتة في السبب والحكم صورة ومعنى أما في السبب فلأن القتل غير الظهار واليمين صورة وهذا ظاهر ومعنى لأن القتل
أعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين ومنع بأن القتل الخطأ ليس من أعظم الكبائر وأجيب بأن الكفارة تجب
بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد أعظم من الغموس ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين
المعقودة ولقائل أن يقول لا نسلم أن القتل عمدا أعظم من الغموس فإنه كما لا فرق بين القتل الخطأ واليمين المعقودة كذلك
لا فرق بين العمد والغموس ولئن سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على أنه هو
مخصوص بعدم الإلحاق باليمين دون الظهار والصواب أن يقال التفاوت بين الفعلين إما أن يكون ثابتا أولا فإن لم يكن
صح ما ذكرنا أن القتل أعظم وإن كان بطل قولكم لأنهما أي الكفارتين جنس واحد وهو مردود ولعله في الإلحاق على أنا نقول لا نسلم
بين التفاوت بين الفعلين عندكم وتساوي الموجب ولئن ساوى الموجب لأن الحد يقرر الدليل وقد سلمتم أن القتل العمد أعظم
من الظهار واليمين وإنما النزاع في القتل الخطأ فلزم أن يكون كذلك ويعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله إلها آخر
ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق قرن القتل مطلقا بالشرك وهو أمارة التغليظ وقوله عم من أكبر الكبائر
وعد منها القتل من غير فصل وأما حكما فلأن حكم القتل وجوب التحرير والصوم عليها وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم
والإطعام وكذا حكم اليمين وجوب التخيير في أنواع الكفارة بأحد الأشياء الثلثة ثم صوم ثلثة أيام فكان مفارقا لحكم
القتل صورة ومعنى فلأن في هذين الحكمين ضرب يسر لأن للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير ثابت في اليمين
مع العدول إلى الصوم عند العجز وليس هذا النوع من اليسر في القتل وإذا كان كذلك فلم يجز قياس ما خفف فيه على ما غلظ
لأن يثبت التغليظ ولو احتمل القياس لكان البدل لأن التحرير في اليمين نوع من أنواع الكفارة في اليمين فيجب أن يكون
أخف من القتل فيكتفى فيه بأدنى أنواعه وكان أخذ حكم اليمين من حكم اليمين أولى من أخذه من القتل قال إلا أنا نعتبر

القيد الزائد إلا قوله وهذا أمر ظاهر لما ذكرنا فيه أقول هذا متصل بقوله فإن العدم فليس بشرعي ومعناه سلمنا أن العدم ليس بشرعي
ولكنا لا نعديه بل نعدي القيد الزائد على المطلق وهو قيد الإيمان ثم النفي يثبت به في هذا المحل كما يثبت في المنصوص
عليه وأجاب الشيخ بقوله إن التقييد بوصف الإيمان لا يمنع صحة التحرير بالكافرة لما قلنا وحاصله أنا إن سلمنا صحة تعدية
هذا القيد لا يثبت به النفي أيضا لأنه لا يستلزم النفي لا محالة صحة التحرير بالكافرة في كفارة القتل ليس بحكم القيد لما قلنا
أن القيد يوجب الحكم ابتداء من غير تعرض للنفي وإنما هو لكونه غير مشروع في القيد فلو فرضنا تعدية القيد إلى المطلق ويثبت
به النفي لكانت التعدية لإثبات معدوم لا يصلح حكما شرعيا ولا لأن ماله حتى يثبت الاستلزام لإبطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو
جواز التحرير المنصوص عليه في المطلق بالإطلاق فيلزم حاصل كلام الشيخ أن في المنصوص عليه ليس إلا نص مقيد فيثبت موجبه
وبقي ما وراءه على العدم وههنا بالتعدية يحصل نصان مطلق ومقيد تقديرا فيثبت موجب واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص
المطلق والمؤمنة بالمقيد هذا ما فهم من كلام النص ولكن يلزم اجتماعهما في حكم واحد وفي حادثة واحدة وذلك موجب للحمل على ما مر
فكان الجواب الصحيح أن الاستدلال والتعدية كلاهما للمعارضة إلا أن المصنف تسامح فيه لأن التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماعهما
في التحقيق وإنما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتأمل في جوابه وهذا الحاصل كما ترى لا حاصل له لأنه ليس بمفهوم من كلام الشيخ
على ما ذكرنا من مفهوم كلامه فإنه لم يجتمع في المطلق نصان إلا وجواز التحرير بالمؤمنة فيه كجواز التحرير بالكافرة بالإطلاق
لأن كل واحد ثابت بدليل على خلاف الآخر فإنه عمل بالمقيد لا بالمطلق والأظهر ما ذكرنا فظهر أن هذا الوجه من الكلام بعد ما سبق
وهو أصنافه عدم الحكم إلا عدم الشرط أو الوصف لأن فيه العمل بالسكوت من غير إبطال حكم موجود وفي هذا الوجه وصل الأمران
وهذا أي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعدية لإبطال حكم شرعي أمر ظاهر التناقض لأن فيه اعتبار ما وجب إهداره وإهدار
ما وجب اعتباره وعلى هذا لا يكون المراد بالتناقض ما هو المصطلح ويجوز أن يكون مراده التعدية لإبطال الحكم الشرعي وهذه
التعدية لإبطاله فيكون مناقضة للتعدية الشرعية قال فأما قيد الإسامة إلا قوله وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أقول
هذا جواب عما استدل به الخصم من حديث السائمة وغيره وتقريره أن انتفاء الزكوة عن غير السائمة ليس باعتبار أن الوصف
يوجب الحكم عند عدمه لكن السنة المعروفة وهي قوله عم ليس في العوامل ولا في الحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة في إبطال
الزكوة عن العوامل أوجبت نسخ الإطلاق وكذلك قيد العدالة في الشهود بقوله ذوي عدل منكم لم يوجب النفي لكن نصت
الأمر بالتثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أوجب نسخ إطلاق نصوص الزيادة وفيه بحث لأن المراد
بالنسخ إن كان هو المصطلح المذكور في باب البيان فذلك يقتضي تأخر الناسخ وذلك غير معلوم على أن تقييد المطلق إنما نسخ
عندنا في الفرق بين النسخين حتى جاز أحدهما دون الآخر وإن كان المراد به غير ذلك فلم يذكر في الكتب فليبين حتى ننظر
أولا فنتكلم عليه والجواب أن المراد بقوله أوجبت نسخ الإطلاق إما أن يكون نسخ المطلق أو نسخ صفة الإطلاق فإن كان
الثاني وهو الظاهر كنت رأيت أن المراد من النسخ غير المصطلح وهو إبطال أحد الدليلين بالآخر فإن المطلق والمقيد لما تعارضا
بين السنة المعروفة والأمر بالتبين في نبأ الفاسق سالمين عن المعارضة فعملنا به فسقط النصوص المطلقة ثم سلمت النصوص
المقيدة فعملنا بها أيضا وإن كان الأول فنختار أن المراد هو المصطلح قوله فذلك يقتضي تأخر الناسخ مسلم قوله وذلك غير معلوم إن أريد
به أنه غير معلوم الخصم فمسلم ولكن لا يضرنا وإن أريد به مطلق فممنوع لأن علماءنا رحمهم الله ذكروا في كتبهم قاطبة وهم
ليسوا من أهل الأهواء والبدع قول ذلك لأنهم عرفوا تأخره ولتقييد المطلق وإن كان نسخا عندنا لكنه بالمفهوم وقد عرف
ما تقدم أن المفهوم ليس بحجة وهو المذهب من حمل المطلق على المقيد ولقائل أن يقول إن تقييد المطلق بالخبر المشهور مشهور عندكم
فلو كان الامتناع بكونه مفهوما لما جاز ذلك كما في كفارة اليمين وجوابه سيأتي إن شاء الله وكذلك قيد السائمة كف

القتل والظهار لم يوجب نفي الجواز بدون التتابع في كفارة اليمين بل التتابع في كفارة اليمين يثبت زيادة على النص
المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد الله بن مسعود رضي فصيام ثلثة ايام متتابعات فانها كانت مشهورة الى زمن السلف
تتعلم في الكتاتيب فيجوز الزيادة به قال الفقير الهداد ضعيف لانه ان نقله قرانا فهو خطا قطعا لانه وجب على النبي ع م تبليغ
القران الى جماعة يقع الحجة بقولهم فلا يجوز مساواة الواحد وان لم ينقل قرانا احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل واحتمل الخبر
وما تردد بينهما لا يجوز العمل به وقال صاحب الكشف هذا الكلام واه لان ابن مسعود رضي الله عنه نقله وصفا مسموعا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم منقولا فانه يثبت كونه وصفا متعلق اللزوم شرطا وهو التواتر يسقط كلام مسموعا منه ع م فكان خبر
ضرورة رواه عنه ع م وقوله وجب على الرسول قلنا مسلم ولكن لم قلتم انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله على القلوب سوى نقله ونه
سوى قلب ابن مسعود رضي الله عنه ابقاء للحكم كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
وبقاء حكمه بهذا الطريق وقد قبلتم خبر عائشة رضي الله عنها في الرضاع انها قالت انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس
وكان مما يتلى الخ ان عائشة رضي الله عنها نسبت النسخ كخبر ابن مسعود مع سقوط النظم ادوا بالقبول وكيف يحمل على الله تعالى نسبة ء
على مذهبه اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين ان يزيد من عند نفسه حرفا من القران عمدا على ذلك فكيف يظن بمن هو
من كبار الصحابة وفقهائهم ذلك ولقائل ان يقول لما كانت قراءة ابن مسعود بمنزلة الخبر المشهور لكنها لا يكون فوق الوحي
المتلو وانتم لم تجوزوا نسخ الاطلاق كما في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم بالمقيد المتلو في قوله واشهدوا ذوي عدل
منكم فكيف جوزتم ذلك بالمشهور ويمكن ان يجاب عنه بان هذا النسخ من خواص المشهور بانه نسخ وانما منعناه لعدم جواز اجتماع المتضادين
في حكم واحد حتى لو تحقق في الايتين ابطل الاطلاق ولو تحقق في خبر الواحد فكذلك لان الاطلاق والتقييد اذا اجتمعا
في حكم واحد ولا يمكن اعمالهما ولا احتمال لهما جميعا عمل بالمقيد لا بطريق الحمل بل ابطال الاطلاق لان التقييد اذا ثبت لثبت حجة
لكونه ناطقا ببطلان الاطلاق واليه اشار الشيخ فيما بعد بقوله فاذا ثبت التقييد بطل الاطلاق قال ولا يلزم علينا ما قلنا
في صدقة الفطر لا يقوله فوجب الجمع بينهما اقول هذا جواب عن سؤال المعترض الاطلاق بقراءة ابن مسعود فلم لم تحكم من ذلك فيما قلتم
في صدقة الفطر من وجوب العمل بالمطلق وهو قوله ع م ادوا عن كل حر وعبد والمقيد وهو قوله ع م ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين وجمعتم بينهما في الوجوب على كل من الحر والعبد المسلمين والكافرين على خلاف كفارة اليمين فاذا جمعتم
بين القراءتين لتجويز الامرين وهل هذا الا اضطراب في المعرفة او تحكم صرف وتقرير الجواب ان ذلك لا يلزمنا فيما قلنا من تقييد
الاطلاق بقراءة ابن مسعود للفرق بينهما وذلك لان النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم والحكم وهو الصوم في وجوده
لا يقبل وصفين متضادين فاذا ابطل تقييده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا منع في الاسباب
فان نعت السبب لا يمنع النصوص الاخر عن السببية وفيه بحث اما اولا فلانه في قضاء رمضان الاطلاق وهو قوله تعالى فعدة من ايام
اخر وهو التقييد وهو قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات وزاد في الحكم وعملوا بهما واما ثانيا فلانه ابطل بلفظ التثليث
بالفرق والفرق على مذهبه باطل واما ثالثا فلانه قال لا يقبل وصفين متضادين والتضاد انما هو في الامرين الوجوديين
متعاقبين على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وقال في تعصيل [illegible] الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد
عبارة عن الوجود فهما متناقضان او بينهما تقابل العدم والملكة فلزم التناقض في كلام الشيخ واما رابعا فلان الاسباب اذا لم تتزاحم
يلزم جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل واما خامسا فلان ابا حنيفة وابا يوسف قد حملا المطلق
على المقيد فيما اذا كانا في السبب او الشرط وهو قوله ع م اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا وقوله ع م اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فحملا الاول على الثاني [illegible] بينهما حال هلاك السلعة وان كان في حال الحلول واجب والا لزم [illegible]

المقيد

١٥٧

المقيد واللازم باطلاقه للملزوم مثلها الملازمة فلان حكمه يفهم من المطلق واما بطلان اللازم فلانه لم يبق في ذكره فائدة والجواب
عن الاول ان قراءة ابي شاذة فلم يقاوم المطلق وعن الثاني انه حال كان مثله يجوز ذكره على سبيل المبالغة فيبدو فيه كما سنذكره
وعن الثالث انه اراد من التضاد بين المنفي بليتين وذكر الخاص وارادة العام مجاز شايع فلا يتابع في بين كلاميه وعن الرابع
ان المراد بالسبب ما هو سبب في المال وهو قسيم [illegible] وتحقيقه ان الحكم المقصود جاز عدم تخلفه عن السبب ما يوجد به ولا يتاتى
من الامور الصالحة لذلك اما اذا وجد فلا يكون الا باضرار فيه التزاحم انما هو قبل تحققه عند صلاحه لذلك وسياتي لهذا زيادة
توضيح وعن الخامس ان بيع اليمين التحالف عند هلاك السلعة لم يكن بالحمل بل لكثرة النص فان قوله ترادا ادل على قيام السلعة
اذ الترداد لا يتصور الا حال قيام السلعة فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما يدل عليه النص الاخر وعن السادس انا لا نم ان حكم المقيد
يفهم من المطلق لان المطلق لا دلالة له على الافراد وحكم المقيد [illegible] بفرد خاص على سبيل التعيين لا يسع غيره والمطلق ليس كذلك
قال وهذا النظير ما سبق انا قلنا انما يوجد وجوده بطريقين وطرق كثيرة فلا يحمل المطلق والمقيد الوارد في السبب من غير لحمل المطلق
على المقيد باعتبار عدم المزاحمة في الاسباب نظير ما سبق والثاني ذلك مسئلة جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
اراد ان يحقق [illegible] في ذلك فقال هذا النظير ما سبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقا
ومرسلا [illegible] ذلك بقوله مثل نكاح الامة فانه تعلق بعدم طول الحرة بالنص الذي تلونا من قبل ومع كونه معلقا بذلك الشرط
مرسلا بهذا الان الارسال والتعليق شيئان فيان وجودا فان الموجود المعلق بالشرط عند وجوده لا يمكن ان يقع مرسلا عنه
وكذلك العكس واما قبل وجوده فهو معدوم يحتمل ان يكون وجوده عند وجود الشرط ويحتمل انه لا يوجد فيكون كذلك الحكم
اذ الكلام على العدم الاصلي كان محتملا للوجود والعدم لم يتبدل جاز ان يكون سبب وجوده امرا اخر واخر واما بعد الوجود
بالصدق فلا يمكن ان يوجد بغيره لئلا يلزم تحصيل الحاصل وهذا الكلام في غاية السداد ومما تحقق الشيخ على الطلبة في ايجاده
للطايف بهذه الاعتبارات العقلية جزاه عن الطلبة خيرا الي قد قال في ان صوم كفارة اليمين الخ قوله ذكرناه في موضع
اقول لما فرغ من جواب ما يرد نقضا على اصلنا اورد ما هو نقض على اصل الخصم ان صوم كفارة اليمين غير متتابع عنده عملا باطلاق
قوله تعالى فصيام ثلثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع وهذا فيه تناقض فان صوم القتل والظهار
متتابع وصوم التمتع مقيد بالتفرق ولم يحمله على احدهما ليس [illegible] وما حمله على الاخر فبقي على اطلاقه قال الشيخ بقوله ليس كذلك
فان صومها مقيدا بالتفرق غير موجود في كلام الله تعالى وصوم المتعة ليس بمتفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع
كله جاز عندنا ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرف انه غير متفرق وعدم جواز صوم السبعة قبل ايام
النحر لا يجوز لانه غير مشروع لان التفريق واجب الانه انما اضيف الى وقت بكلمة اذا في قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم فلان كان ظهر
لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وكصوم شهر رمضان قبل الشهر لما ذكرنا في موضعه قبل هذا انه ما اضيف الى وقت
كصلوة الظهر وصوم رمضان كان الوقت سببا له وظرفا لادائه فلا يجوز تقديم الحكم على السبب اذا ثبت انه غير مقيد لم يبق
للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ولم يحمل فظهر تناقضه هذا ما ذكره الشيخ وزيد على ذلك ما قيل لانم عدم الاولوية
فان الحمل على الظهار والقتل فيه تخريج التتابع كاليمين ولئن سلمنا عدم الاولوية وان صوم المتعة مقيد بالتفريق لكن لانم
انه يصلح مقيدا للصوم في اليمين لانه ليس من جنس الكفارات لتسوي حكمها بل هو نسك بمنزلة اراقة الدم الذي كان الصوم
خلفا عنه فلم يمكن المقايسة فلم يثبت تعارض الاصلين ووجب الحمل قال ع احكام هذه الاقسام الخ قوله بكثرة الاشتغال وقلة
الرغايب اقول لما فرغ من اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان العزيمة والرخصة لان الاحكام لا تخلو عنها وسبق
في هذا الباب اقسام كل منها وظاهر كلامه يدل على انحصار الاحكام فيهما وكذا انحصار العزيمة والرخصة فيما فرع على ما سبق ولكن [illegible]

زاجر كلامه وهو يعم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم يذكرها فيه في اقسام الرخصة فلم يكن منحصرا فيهما واليه ذهب
بعض الاصوليين وعرف العزيمة بما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة بما وسع على المكلف
فعله لعذر مع قيام السبب فتنحصر العزيمة بالواجبات على هذا التفسير ويخرج النفل والكراهة عنها من غير دخول
في الرخصة فلم ينحصر الاحكام فيهما واما الشيخ فانه قد عرفهما على وجه يؤدي معنى الحصر وذلك لانه قال العزيمة في الاحكام الشرعية
اسم لما هو اصل منها اي الاحكام وفسر الاصالة بقوله غير متعلق بالعوارض وهو يدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالحرمات وبين سبب تسميتها بذلك بقوله سميناها اي الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت اصولا في نهاية
التوكيد من جهة كونها حقا لصاحب الشرع ومعناه ان صاحب الشرع شرعها فعالة بحكم انه الهنا ونحن عبيده من غير نظر الى العذر
والحال انه نافذ الامر واجب الطاعة اي مفترض للامتثال وشرعه واجب القبول فكان في نهاية التوكيد لا نعذر العباد على دفعها
ثم عرف الرخصة بانها اسم لما بني على اعذار العباد وفسره بقوله وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم احترازا عن مثل الصوم
عند فقد الرقبة في الظهار فانه عند فقدها لا يمكن القول بقيام السبب كما يعني انه التكليف بما ليس في الوسع بل الظهار موجب لهما
في حال والصوم في اخرى واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة فالقول بالاباحة مع قيام السبب المحرم
قول بتخصيص العلة وهو باطل عند الشيخ وان اريد به الاباحة مع قيام الحرمة فذلك جمع بين المتنافيين واجيب بان المراد
معاملة وهو ان يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة بدليل قوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله
غفور رحيم والمغفرة انما تكون عند قيام الحرمة لكنه لا يؤاخذ بالحرمة بالعفو وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء
الحرمة لجواز العفو وفي هذا الجواب نظر لان الذي يعامل معاملة المباح ولا يكون مباحا هو القسم الذي يكون السبب المحرم والحكم
اعني الحرمة قائمين وهو احق نوعي الحقيقة كما سنذكره واما القسم الاخر وهو الذي لا يكون الحرمة فيه قائمة كتناول الميتة
حال المخمصة والاكراه فهو مباح لا محالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يحب ان يؤتى رخصه وقال لعمار بن ياسر ان عادوا
فعد وما هو المحرم لا يكون محبوبا لله ولا يجوز امره به وعن بعض اصحاب الحديث انه ذهب الى ان الرخصة لا يجوز ان يكون
حرام التحصيل وصححه صاحب الميزان وقال يجب ان يكون هذا قول اصحابنا فان معنى الرخصة التيسير والسهولة وذكر في سقوط
في سقوط الحظر والمؤاخذة ويمكن ان يجاب عنهما اما عن الاول فبان كلامنا في تعريف مطلق الرخصة والقسم الاخير مجاز على ما ذكرنا
واما عن الثاني فبان النصوص محمولة على ما لم يكن الحكم وهو الحرمة قائما توفيقا بين الادلة وانما قلنا ان كلامه يفيد معنى
الحصر لانه لا يخلو اما ان يكون مبنيا على الاعذار وان لا يكون ولا واسطة بين النفي والاثبات فهو محصور لا محالة والجواب
عن عدم ذكر الاباحة انها وان كانت داخلة في العزيمة لكونه شرعيتها اذ ليس للعباد دخل فيها لكن الشيخ لم يذكرها
في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم قوله والاسمان معا دليلان بيان لمناسبة التسمية فان الاسمين
يدلان على ما هو المراد من معنى العزيمة والرخصة شرعا فان الاسمين شرعيين روعي فيهما المعنى اللغوي اما العزم فلانه القصد
الذي هو في التوكيد حتى صار العزم يمينا في قول الرجل اعزم ان افعل كذا اذا نوى ذلك وعن ابي بكر رضه انه قال لامراته
اسماء عزمت عليك ان لا تصومي اليوم الذي حنثت فيه وافطرت وقالت ما كنت لا تحنث فان عرفته يمينا لغة فقد لها
حجة وان عرفته شرعا فكذلك وقال الله تعالى ولم نجد له عزما اي قصدا مؤكدا في العصيان وقال جل ذكره فاصبر كما صبر
اولوا العزم من الرسل اي اولوا الجزم والرأي الصواب يعني فاصبر على اذى قومك تظفر بالثواب كما صبروا فظفروا وحصل لهم
لان ثباتهم على الصبر عند توجه البلاء عليهم وقوة صبرهم قيل هم اصحاب الشرائع كنوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ص فعلى هذا
يكون من للتبعيض وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله الا رسولا كان ذا عزم وحزم وعلى هذا يكون للبيان

قيل هو الصحيح واما الرخصة فلانها تنبئ عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسر الاصابة بكثرة الاشكال وقلة
الرغبات قال والعزيمة اربعة اقسام فرض وواجب وسنة ونفل لان الحكم اما ان يكون ثابتا بدليل مقطوع اولا والاول هو الفرض
والثاني اما ان يستحق تارك العمل به الملامة اولا الاول هو الواجب والثاني اما ان يستحق الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل وهي
حاصرة للافعال والتروك لان ترك المنهي عنه فرض ان كان ثابتا بدليل مقطوع به وواجب ان دخل فيه شبهة وسنة او نفل ان كان
ونه كتركها قيل فيه لا بأس ودخل في القسم الاخير الاباحة لانها اصول الشرع اي المشروع الى الشرع كما تقدم في اول الكتاب
لو يعبأ لكن ان الاحكام التي شرعت ابتداء في الدين من غير نظر الى الاعذار فكانت من العزائم وان كانت في النفل معيارا
والعذر ان رد الى ردة قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء الفرض وقطعا
لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض فقال انها كلها من العزائم اي كان شرعيتها وان كانت في النفل بدليل ان النفل
شرع ابتداء لا يتعلق بعذر العبد وما ذكروا هو المقصود من الاداء ولا كلام فيه اما الفرض فمعناه التقدير والقطع في اللغة قال الله
سورة انزلناها وفرضناها اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا لا شبهة فيه فهو مقطوع عن احتمال عدم الثبوت مثل الايمان
فانه مقدر بتصديق ما جاء به محمد ص من عند الله حتى لو زادوا ونقص من ذلك لا يجوز فان الرجل لو قال آمنت بما جاء به محمد من عند
الله ومن عند غير الله لا يكون مؤمنا وكذا غيره من الصلوة والزكوة والصوم والحج وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا في اللوح
المحفوظ وفي هذا الاسم اي اسم الفرض اشارة الى شيئين الى حرف من المخصص لانه ينبئ عن التقدير والمقدر الميسر من غيره وذلك
ان يأمر عباده ليشتغل بخدمة الملك بحكم المالكية فيدرك ذكرنا مقدر دليل على التخفيف والتيسير والاشارة الى قطعية والرعاية
لانه قد وجب علينا مقدر الى الصلب علينا بصر موري لا محالة فكان العبد برغبة لشيء الى حفظ والملازم عليه واما الواجب
فهو مأخوذ من الوجوب هو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط فيه انه ساقط علينا هو الوصف
الحكمي اي كون الوجوب ساقطا في حق العمل دون ساقط بالايجاب في الفرض ومعناه انه سقط عنه احد نوعي ما يتعلق
بالفرض وهو العلم دون العمل لان ما ثبت بالوجوب غير ما ثبت بالفرض او سمي به لانه لما لم يفد العلم صار كالساقط
علمه اي على المكلف بدون اختياره ليس مثل ما يحمل بالاختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل عن اختيار وشرح
صدر ويحتمل ان يكون الواجب مأخوذا من الوجبة وهي الاضطراب سمي به لاضطرابه قيل في المعنى الوجوب السقوط
والوجبة بالاضطراب وهو خلاف ما في كتب اللغة لان في الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط وهو صوت وقع الحائط وحقق
واجيب بانه يجوز ان يكون المص قد اطلع على ذكره في بعض الكتب وقد علم من دليل الحصر انه في الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة
مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة في الطواف وصدقة الفطر والاضحية والوتر واما السنة فمعناها في اللغة الطريقة
مرضية كانت او غيرها وسنن الطريق معظمه والسنن الصب برفق وان احدثت منه السنة فمعناه ان المار ينصب ويجري فيه
جريا في الماء من غير انقطاع ولا التفات الى شيء اخر وهذا هو اللفظ في الشرع اسم للطريق المسلوكة في الدين واما النفل
فهو في اللغة اسم للزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصود وهي زيادة على ما شرع له الجهاد من اعلاء دين
الله وكبت اعدائه وتحصيل الثواب في الاخرة وسمي ولد الولد نافلة لذلك اي لكونه زائدا على المقصود من النكاح فانه شرع
لتحصيل الولد من صلبه والحافد زيادة عليه واعلم ان عبارة الاصوليين قد اختلفت في تحديد هذه الاقسام فحد الفرض
ما يعاقب على تركه ويثاب على فعله واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا ولا يعاقب على تركه وبانه نزل
الفرض قد يعفى وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقيل ما فيه وعيد لتاركه واعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك
الصوم في السفر وقيل هو ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر وقوله ما ثبت بدليل قطعي خرج المندوب

والمباح فان كلا واحد يستحق الذم على تركه سهوا ويتوجه مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره
وعن ترك الصوم في السفر على عزم القضاء لان ذلك ليس بترك مطلقا فلا يستحق الذم ويتوجه من غير عذر المسافر والمريض
اذا ترك الصوم ومات قبل الاقامة والبرء فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما يجوز ولو بدل الظن بالقطع
لتوجه حد الواجب وصحح بعضهم بهذا التوجيه ولقائل ان يقول اذا كان المندوب والمباح جائزي الثبوت بدليل قطعي
على ما ذكرتم فجواز الواجب كذلك فتبديل الظن بالقطع في تعريف الواجب لا يجدي نفعا لجواز ان يكون من الواجبات
ما هو ثابت بدليل قطعي على ذلك التقدير فيكون خارجا عن التعريف ولا نسلم ثبوت المندوب والمباح بالدليل القطعي وما ذكر
من الآيتين فلا دلالة فيه لان المراد بالدليل القطعي ما لا يحتمل التأويل وذكر في الآيتين [illegible] فلا يكون [illegible]
يكون ما قالا بان الامر فيهما للندب والاباحة والاولى ان يكتفى في تعريف كل واحد بما ذكره الشيخ اما في الفرض فيقال
مقطوع ثبت بدليل لا شبهة فيه فما كان ثابتا بدليل قطعي قلنا بفرضيته وما كان بغير قطعي [illegible] او يكون خبر واحد فهو
واجب ولا يعتبر ثبوت السنة قبله لان الاشتراك في التسمية باعتبار الاشتراك في معنى غير لازم فكم من مسمى باسم بمعنى اشترك
فيه غيره ولم يسم به كالقارورة فانها سميت باعتبار قرار المائع فيه وغيرها من الظروف يشاركها في ذلك ولم يسم بها وهذا بناء
على ان المذكور في هذه الاقسام تعريف لفظي ليس بحد ولا رسم ولهذا قال اسم لكذا او اسم لكذا اعلم ان ما في الباب انما يكون
في المعنى بتميز كل منها عن الآخر بامر آخر وهو ان [illegible] فان ترك الواجب يستلزم حقوق العقاب دون السنة [illegible] واما الفرض فحكمه
اللزوم اه قوله واما الطريق السمع ما قبله اقول لما فرغ من بيان اقسام العزيمة ذكر احكامها فقال اما الفرض فحكمه اللزوم علما
بالعقل فان العلم الاستدلالي بالاشياء انما يكون بالعقل تصديقا بالقلب فانه محل الاعتقاد اي يجب اعتقاد حقيته لكونه ثابتا
بدليل مقطوع به وهو الاعتقاد وعلى هذه الصفة هو الاسلام حتى لو تبدل بضده كان كفرا وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن
حتى لو تركه بلا عذر ولا استخفاف به كان عاصيا لا كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد
على حاله ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا نكفره فهو من التكفير فهو غير
ثابت ههنا وان كان جائزا في اللغة كذا في المغرب واما حكم الوجوب اي الواجب فلزومه عملا بمنزلة الفرض واما في العلم على اليقين
فليس بثابت لما فيه من الشبهة ولهذا لا يكفر جاحده لكن يفسق تاركه اذا تركه استخفافا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل واجبا فاما ما اذا تركه
بالتأويل فلا يفسق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند المعارضة واعلم ان عبارة الكتب في تارك الواجب مختلفة
ففي كلام شمس الائمة ما يدل على ان تاركه مستخفا يفسق ويضلل وغير مستخف لا يفسق ولا يضلل وعلى ذلك عامة الكتب
وفي التقويم ما يدل على انه لا يضلل ولا يفسق الا في تركه مستخفا والمذكور في الكتاب ساكت عن التضليل فقيل معناه يفسق تاركه
ويضلل اذا استخف موافقة لعامة الكتب وليس بشيء فان قيل الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول
ايضا فاوجه تخصيصه بخبر الواحد اجيب بانه الغلبة فان غالب الواجبات يثبت به قيل ويجوز ان يكون التفسيق عند الاستخفاف
عند الشيخ في اخبار الآحاد لا غير فان رد العام المخصوص والمأول لا يوجب عنده لا اختلاف العلماء في حجته والخبر المشهور
يوجب التضليل عنده لانه في قوة المتواتر وهذا قريب وانكر الشافعي هذا القسم اي الواجب لا يفرق بين الفرض والواجب
وقال هما مترادفان فان الواجب والفرض ما يذم تاركه شرعا سواء ثبت بطريق قطعي او ظني لان اختلاف طريق الثبوت
لا يوجب اختلافه في نفسه فتخصيص الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم وان الفرض لغة التقدير سواء كان مظنونا
او مقطوعا وقلنا ان انكرت في كون الفرض والواجب متباينين لغة فلا معنى لانكاره لما بينا من مباينة احدهما الآخر
وان انكر الحكم اي التفرقة من حيث الحكم فكذلك لثبوت التفرقة بين ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني اذ المدلول يثبت

على حسب

على حسب دليله وحكمه بالتحكم ممنوع لان اختصاص الفرض بالقطعي باعتبار معنى القطع والواجب بالظني باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي
قلنا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه المذكور في الفرض فكيف يلزم بالتحكم وسائر استعمالات الشريعة
والعرف [illegible] المناسبة وبيان ذلك اي بيان التفاوت ان النص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن
اوجب قراءة القرآن في الصلوة بالاتفاق ولان الامر للوجوب ولا وجوب خارج الصلوة فتعين ان يكون فيها وهذا النص
ساوى الفاتحة وغيرها فتخصيص العمل بقراءة الفاتحة كما يجوز بخبر الواحد وهو قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بتعيين
الفاتحة فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب بل على وجه يكون مكملا لحكم الاول مع قراره وذلك فيما
بان يجعل الواجب دون الفرض من مكملاته حتى يكون قراءة الفاتحة واجبا لا فرضا فان قيل ما دون الآية مخصوص من هذا بالاجماع
مع كونه قرآنا يكفر جاحده والعام المخصوص من خبر الواحد فيجوز تخصيصه اجيب بان جواز التخصيص بالاجماع ممنوع ولئن سلم
لزم عدم جواز ضم شيء الى الفاتحة لان المخصوص لا يكون جائز العمل به كما في ما دون الآية وهو باطل بالاجماع وانما لم يجز بما دون
الآية لانه لا يسمى قرآنا عرفا ولهذا قيل بحرمة قراءته على الجنب والحائض ويكفر جاحده لكونه من القرآن حقيقة فكذا على الجنب
ونقل في جواب القرآن ساوى عرفا ما هو معجز فلا نسلم ان ما دون الآية [illegible] ورد بان الفرض يتأدى بالآية القصيرة عنده وهي ليست
بمعجزة اذ الاعجاز لا يتعلق بدون السورة وقيل ايضا ان التلفظ بما دون الآية القصيرة لا يسمى قراءة لغة ولا المتلفظ
به قارئا لغة ولهذا اشترطا ان يكون الآية القصيرة كلمتين او اكثر ولابي حنيفة رح ان الفرض بآية هي كلمة واحدة كص وق وفي الصحيح
اذا كان كذلك لم يخرج ما دون الآية في النص لان المتلفظ ليس بقراءة لا انه قراءة خرج من النص واما التلفظ بآية
قصيرة فيسمى قراءة لغة فيتأدى به الفرض عنده عملا بالحقيقة اللغوية وعندهما لا يسمى قراءة عرفا اذ لا بد في العرف من التكلم بسورة
او ثلث آيات قصار او آية طويلة لاطلاق اسم القراءة فلا يتأدى بما دونها عملا بالحقيقة العرفية احتياطا فتبين من هذا
ان النص غير مخصوص ورد بان التعريف المذكور للقرآن صادق على ما دون الآية فيكون حقيقة عرفية وبانه يستلزم ان لا يكفر
جاحده وهو باطل وذكر صاحب البديع في شرح المجمع ان اطلاق الآية [illegible] فرضية ما يطلق الاسم عليه وذكر بالآية
حاصل وبما دونها ايضا الا ان ما دونها قد يستعمل به لا للتبرك كالحمد لله وبسم الله فلم يكن قراءة القرآن من كل وجه وتالي الآية
الكاملة قارئ من كل وجه بهذا ما ذكره وقلنا بان الفاتحة بكمالها قد يتعلق بها على جهة المدح [illegible] ذكر في شرح [illegible] لا تجوز
في الصلوة ولذا [illegible] بالاجماع والحق ان [illegible] الكلية ما ليست بموضوعة للعموم وانما هو اخذ محتمله كما تقدم والمراد به جميعا
هو المطلق لانه لو كان عاما والعموم لا يكون الا بالجزئيات لا الاجزاء لزم ان يكون للقرآن افراد فيتعين وادما تيسر
من القرآن واللازم باطل فالملزوم مثله والآيات اجزاؤه والعموم ليس باعتبارها فان قيل سلمنا انها ليست مخصوصة
لكن حديث الفاتحة مشهور فيها يجوز الزيادة به على الحكم اجيب بانا لا نسلم شهرته لان المشهور ما تلقاه التابعون بالقبول
وقد اختلف التابعون في هذه المسئلة سلمنا ذلك لكن الزيادة انما تجوز بالمشهور اذا كان محكما وحديث الفاتحة محتمل
لان مثله قد يستعمل لنفي الجواز ولنفي الفضيلة كقوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فان قيل خبر واحد فهو معارض
باحاديث مثله كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب رواه ابو داود وما روي عنه صلعم
انه قال لا صلوة الا بقراءة فاتحة الكتاب او غيرها وما روي انه صلعم علم الاعرابي اركان الصلوة الى ان قال ثم اقرأ
ما تيسر لو معك من القرآن ومثله لا يكون قطعي الدلالة والوجوب لا يثبت بخبر واحد قطعي الدلالة اجيب
بان الى رجحة [illegible] وليس ما روي في العوض مثل حديث الفاتحة لانه اصح متنا ورواته معروفون [illegible]
على بعضها في الوصف مكررا وهو قوله عم فهي خداج ولم يلحق الى رتبة قطعية الدلالة وافاد الوجوب كذا [illegible] الكتاب اوجب

الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الكتاب اوجب الطواف والخبر اوجب الطهارة وقد تقدم البحث فيهما في اول الكتاب
واذا ثبت هذا فلا يجوز التسوية بين الكتاب وخبر الواحد ولا زيادة الخبر على الكتاب لما روينا وعن وغيرهم فقد ضل سواء السبيل ومن سواه
بالكتاب والسنة المتواترة في اثبات الفرضية كما ذهب اليه اصحاب الظواهر من اهل الحديث فقد اخطأ في رفع الخبر عن منزلته
ووضع الاعلى عن مرتبته واما سواء السبيل فما قلنا فان قيل اثبات الفرضية بخبر الواحد لا يستلزم التسوية بينه وبين الكتاب
لان التفرقة بينهما ثابت لان الكتاب والخبر المتواتر يوجبان العلم بخلاف خبر الواحد وذلك كاف في ثبوت التفرقة بينهما اجيب
بان هذا اعتراف بثبوته حقا عالما الا انا لا نعني بالفرض الا ما كان ثابتا بدليل يوجب العلم وبالواجب الا ما كان بدليل يوجب الظن
قال وكذلك السعي في الحج والعمرة اي ولا العادة في الاصل اي واجب هكذا فيما بين الصفا والمروة ركن في الحج
لانه عم سعى وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا وقلنا قال الله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح
عليه ان يطوف بهما وذلك نفي الاباحة لا الايجاب الا ان تركنا ظاهره في حكم الايجاب بالاجماع فبقي ما وراءه على ظاهره كذا في نقض
الشروع ولا حاجة الى هذا التطويل فان الجواب يحصل بان يقول هذا خبر واحد وهو لا يفيد الفرضية وقول الشيخ في الحج
والعمرة يجوز ان يكون العمرة مرفوعة ويعد كلام وكذلك السعي والعمرة ومعناه العمرة واجبة لا فريضة وقال الشافعي هي
فريضة كالحج لما روى زيد بن ثابت عن النبي عم قال العمرة فريضة كفريضة الحج وقلنا هذا ضعيف عن اثبات الفرضية
لكونه خبر واحد وتاويل لفظ الفريضة انه فريضة عملا وهو الواجب قوله وما اشبه ذلك اي المذكور كصدقة الفطر والاضحية
وقراءة التشهد والصلوة على النبي عم لان هذه الاشياء ثبتت بخبر الواحد ولا يلزم القعدة الاخيرة فانها فرض وقد ثبتت
بخبر ابن مسعود رض لان خبره التحق بالموجب لما الحق بيانا لمجمل الكتاب ويجوز ان يقال انه فرض عملا لا علما حتى لا يكفر منكرها
كما لا يكفر منكر الاجماع وكذلك تاخير المغرب اي مثل ما ذكرنا من الاحكام تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة في كونه واجبا
لثبوته بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة رضي الله عنه كان رديف رسول الله عم في الطريق اي في طريق المزدلفة فقال الصلوة
يا رسول الله فقال الصلوة امامك ومراده الوقت والمكان لان الصلوة فعل المصلي ولا يتصور امامه فثبت ان التاخير
واجب فلو صلاها في الطريق امر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد رح لانه صلاها قبل وقتها او في غير مكانها في حقه كما في سائر الصلوات
عملا بخبر الواحد فان لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان تاخير المغرب انما وجب ليؤدي في وقت العشاء وقد قضى العشاء قرانهما (اي التاخير)
فالمغرب قرانهما اما الاولى فلانها وقعت ويحصل الجمع بينهما في الوقت كالظهر والعصر بعرفة واما الثانية فلان وقتها
يزول بطلوع الفجر لا محالة فلو اوجبنا ابدا الطلوع لكنا ... وما ادري قطعا فان حكم الكتاب بالقطع جواز المغرب في وقتها
والحكم ثبت والمؤدي قطعا لا يكون الا بالقطع وخبر الواحد لا يوجب ذلك ولا يعارض حكم الكتاب بقوله فلا يفسد الوقت لجواز ان تكون
الباء معقودا اي الوقت الاولى وهي المزدلفة ويجوز ان يكون حضورية اي لا يحضر وقت الصلوة الا وحضائها
العشاء الاخرة لا لتالفت بين انية سعين والاول الظهر ولعل ان يقول انه كان علة عدم الاعادة بعد طلوع الفجر معارضة
الخبر حكم الكتاب فقد عارضه في التاخير الى وقت العشاء فان حكم الكتاب الجواز في وقته وحكم الخبر التاخير وقد جوزت تلك
المعارضة ولا فرق بين معارضة ومعارضة وكذلك الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام الحديث وانه يوجب العمل لا العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب
والخبر فعند سعة الوقت لا معارضة وامكن الجمع بين الكتاب والخبر وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
ومن الحرج وهو مادونيا وجب الجمع فاذا ضاق الوقت اولكثرة الفوائت صار معارضا لحكم الكتاب بتعيين الوقتية اداء عند
ضيق الوقت فلان الوقت لما لم يسعهما فالضرورة بعدت الترتيب ان قدم الوقتية وبطل العمل بالخبر ويفوت الاخرى على الوقت

ان قدم الفائتة وبطل العمل بالكتاب فوجب ترجيح الكتاب بتقديم الوقتية فان قيل العمل به عند سعة الوقت ايضا يوجب
رفع الكتاب فان الكتاب يجوز الاداء في الحال والخبر لا يجوز اصلا ذكرنا انه لزم ابا حنيفة لانه يقول بالفرض والموقوف
والمعقول بالوقت لا يوجب رفع الجواز واما ابو يوسف ومحمد رح فعرفا ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان
الجواز فيه مباح وترك الصلوة مختار فلان يجوز بخبر الواحد اولى ولما لم يجز بوثيقة عن اختيار لا يجوز بخبر الواحد ايضا
وفيه نظر لان ابا حنيفة يقول بالفرض والموقوف لا الجواز الموقوف فيكون الجواز مرتفعا ولان المباح ترك الصلوة مختارا
في اول الوقت هو تفويت فعل الاداء لا الجواز الذي لو وقع الفعل به لكان صحيحا واجاب شيخ الاسلام خواهرزاده عن هذا
السؤال بانا ما رفعنا الجواز بل اخرناه لانه اذا لم يقدم الفائتة لزم ترك العمل بالخبر ولو قدمناها لزم تاخير الوقتية عن اول
الوقت والتاخير هو من الانظار فوجب العمل به وكتسمية النسيان فانه يقع بين التاخير وعدمه والجواز وعدمه وخبر الواحد
يقتضي تاخير الوقتية عن اول الوقت والكتاب لا يقتضي عدمه وفي تقديم الفائتة عمل بهما فوجب قبل هذا الجواب بشامل الطرفين
وصاحبه يكفي به موضحا وفيه نظر لانه لا يخلو اما ان يريد بعدم رفع الجواز عدمه مطلقا او عدمه في اول الوقت قبل تقديم الفائتة
والاول مسلم وليس محل النزاع والثاني ممنوع لان الجواز مرفوع فيه وكذا لو وقت عند ابي حنيفة بالاتفاق ولعل الصواب الجواب عن
اصل السؤال ان الجواز المطلق ثابت بالكتاب فان المامور به اذا اتى به ثبت به صفة الجواز عند الجمهور واما تقييده بالوقت
فثابت بالسنة فان الاوقات ثبتت بحديث جبرئيل وغيره فجاز ان يعارضه حديث آخر في التقديم والتاخير فيترجح باعتبار
من الاعتبارات كما في الجمع بين الصلوتين في تقديم العصر على وقته بعرفة وتاخير المغرب بالمزدلفة
واما ان يعارض الجواز المطلق كما في ضيق الوقت فانه نفي الجواز في كل جزء من اجزاء الوقت ما دام في الوقت سعة فلو منع
منه ايضا لكان ذلك نفيا للجواز المطلق فانه باطل وهذا هو الجواب عن السؤال المذكور في تاخير المغرب بالمزدلفة ولو قال
انه يعود اما عند كثرة الفوائت فلانه في معنى ضيق الوقت فانه صلى القضاء في اجزاء الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها لزم علاما
جواز تقديم الفائتة كما لو قدم الوقتية على الفائتة في سعة الوقت فانه لا يجوز اخرا بان المنع عن تقديم الوقتية عند سعة الوقت
مخصص بدليل لان الوقت عمل مخصص له فيجب العمل به ولا يقال ان يقول لا نسلم ان المنع عن تقديم الوقتية مخصص
بدليل لوجوب الترتيب وجواز النقل ويحتمل الا انه يؤدي الى تفويت الترتيب وذكر صاحب الهداية ان تقديم الفائتة جائز
لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يجوز لانه اداها قبل وقتها الثابت
بالحديث ولقائل ان يقول اذا اطلق الاداء قبل وقتها الثابت بالحديث لا يجوز فلان لا يجوز التاخير عن وقتها الثابت بالكتاب
لكونه قطعيا اولى واجاب بان التاخير عن الوقت جائز على معنى انه يعزي الرحمن الواجب واما التقديم عليه فليس بجائز
لعدم السبب على السبب قوله ويثبت كون الحطيم من البيت الحطيم اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين
البيت فرجة وسمي به لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول او لان من دعا على من ظلمه حطمه الله فكان فعيلا
بمعنى فاعل ثم يجب على الطائف ان يطوف وراءه ولا يجزيه الطواف في طواف الركن لانه من البيت بخبر الواحد وهو ما روي
ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله مكة على رسوله فاخذ النبي صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع
بيدها ليلا الى البيت بعد ما خرج منه وقال انا نعظم البيت في الجاهلية والاسلام ولا نعرف بانه في الليالي فاخذ رسول
الله صلى الله عليه وسلم بيدها فادخلها الحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت
ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل عليه السلام وادخلت في البيت والصقت العتبة
بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن كذا فجعلنا الطواف بالحطيم (بهذا الخبر)

واجبا لا تعارض الاصل اي للاساءة حتى لو تركه امرنا باعادته من الاصل واعادته على الحطيم ما دام بمكة ليتحقق العمل بالجبر
ولو رجع فلا اعادة اجزاه وجبره بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان ولو توجه في صلاته
الى الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتادى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة قال وحكم السنة
ان يطالب المرء باقامتها الى قوله فذلك من حكم الوجوب اي ولا خلاف ان حكم السنة الاتباع لانه صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك
من طريق الدين وكذلك الصحابة بعده لكن اتباع السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين
كالعيد والاذان والاقامة والجماعة فحينئذ تكون بمنزلة الواجب لانها طريقة امرنا باحيائها قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة وقال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وعليكم بسنتي الحديث فيستحق اللائمة اي الملامة بتركها في الدنيا الا ان السنة
الا ان الاختلاف في ان الراوي اذا قال امر من السنة كذا هل هو محمول على سنة رسول الله عم او يحتمل سنة وسنة غيره فعند
اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة رسول الله عم وبه اخذ صاحب الميزان وقال الكرخي من اصحابنا
والصيرفي من اصحاب الشافعي لا يحمل على سنة رسول الله عم وبه اخذ القاضي ابو زيد وشمس الائمة والمتقدمون تابعوهم وكذا
الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا والشيخ صحح مذهب السلف فيما نقل عنه فانه قال في ارش ما دون النفس في الثلث انه
لا يتنصف للثلث بل المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش دون ثلث الدية فاذا زاد عليه في ذلك على النصف من حال الرجال
لما حكي عن ربيعة انه قال لسعيد بن المسيب ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين قال
عليه عشرون وان قطع ثلاثة قال عليه ثلثون من الابل قلت فان قطع اربعة اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت
سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقي انت قلت لا بل جاهل مستثبت او عاقل متعلم قال انه
السنة وهذا اللفظ المراد به سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومراسيل ابن المسيب مقبولة عنده فكان هذا اصلا منه في تصحيح
المذهب وقال ذلك ايضا في قتل الحر بالعبد فان عليا رضي الله عنه قال من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد فكان محمولا على سنة
النبي صلى الله عليه وسلم واحتج على ذلك بان النبي عم هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلا يحمل الا على السنة كما لو قيل
هذه طاعة فانه يفهم طاعة الله ورسوله واما اصحابنا فقالوا ان الصحابي اذا قال [illegible] يحمل على الحقيقة عند الاطلاق وعند
بعض [illegible] ومن هو على مذهبه في ذلك ان السنة مطلقة لا قيد فيها فلا تتقيد بلا دليل والدليل على الاطلاق ما صح بسنة غير النبي عم قول
السلف سنة العمرين واستدل ايضا بقول النبي عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبقول علي رضي الله عنه جلد
رسول الله عم اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة لا يقال انه مجاز وحقيقة لانه دعوى بلا دليل
والاصل في الكلام الحقيقة واجابوا عما ذكروه بان هذا شاذ وانه لو وجب في قطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون لما سقط بقطع الاصبع
الرابع عشر من الواجب لان تاثير القطع في ايجاب الارش لا في اسقاطه فهذا مما يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل لجواز
ان يريد به سنة نفسه او سنة غيره من الصحابة لان الاول [illegible] الدين لانه بالحكم او كالاستنباط طريقة حسنة فيطلق عليه السنة
كما يقال سنة العمرين كيف وقد افتى كبار الصحابة بخلافه ومثل هذا الحكم الذي يحيله العقل لا يمكن اثباته بالسنة فان الناس
وعن قول علي رضي ان هذا اللفظ محتمل والاستدلال به لا يصح ثم السنن نوعان سنة الهدى اي سنة اخذها من تكميل الهدى
اي الدين وهي التي يتعلق بتركها كراهية واساءة وهي دون الكراهية وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الراتبة
ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر لكن لا يأثم بتركها لانها
ليست بفرض ولا واجب وسنن تاركها لا يستوجب اساءة وكراهية وهي الزوائد كسير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده
وكتطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي يأتي بها في حال القيام والركوع والسجود وافعاله

حاد في الصلوة من المشي والركوب والاكل فان الافضل ان يأتي بها ولا يصير بتركها مسيئا وعلى هذا اي على ان السنن
نوعان اختلفت اجوبة المسائل في الاذان فقيل يكره القعود في الاذان ويكره ان يؤذن وهو جنب وهو من سنة الهدى
وقيل لو صلى اهل مصر بلا اذان ولا اقامة فقد اساؤوا واثموا لتركهما ما هو من سنن الهدى وقيل لا بأس بان يؤذن واحد ويقيم
آخر وهو من آثار الزوائد فقيل ان ترك سنة الهدى يستوجب الاساءة والكراهية وترك الزوائد لا يوجبهما قوله واذا قال
يعيد قال محمد لا يؤذن للصلوة قبل وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود هو الاعلام بدخول الوقت ولم يحصل وهذا من حكم الوجوب اي
قال واما النفل فما يثاب المرء على فعله الى قوله بالاصل طاعة في العبادة اصلا واما حكم النفل فانه يثاب على تركه فقد يعدم والمراد
يذكره هنا بيان حكمه وما في قوله مما يثاب المرء مصدرية او موصولة واما حكم النفل فانه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب بعدم المعاقب
عليه ولذلك ولان حكم النفل ما ذكرنا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة المسافر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يعاقب على تركه
ويثاب على فعله فلا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه مع انه لو اداه
وقع فرضا لان المراد الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضها يعاقب عليه ولا يلزم الزيادة
على الآيات الثلث في القراءة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها لانه كونها فرضا بطريق الانقلاب بعد دخولها
تحت عموم الامر وهو قوله فاقرؤوا ما تيسر فلما اذا شرع فيها فانها تصير فرضا بالشرع وان لم يكن في اصله فرضا واما الامساك
ما المصلي قبلنا ولا في الا حقيقة فالزيادة عليها لا تدخل تحت الامر فلا يقع فرضا والنفل شرع دائما لا يسقط بعذر وكذلك
حيلنا من الفرائض وهذا بيان ما يحصل من الفرائض وقد يعدم لتنافي اول البحث فان قيل لما شرعيته على الدوام لا يتمام شرع
في الاوقات المكروهة قلنا هو مشروع فيها والنهي لا ينافي الشرعية عندنا كما تقدم وكذلك شرعيته دائما صح قاعدا وراكبا
مع القدرة على القيام وان لم يلزم العجز فلا يمكن القيام اثناء الليل والنهار لانه يعرض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة
فلو لم يعتبر العوارض لادى الى الحرج فلذا جوزنا اداءه على اي وصف نشط قائما او قاعدا او راكبا وهذا العذر
قاعدا وراكبا بلا عذر مع حسن الرخصة لان العذر موجود باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فيصير شرعا من هذا الوجه
ما الوصفه ويجوز ان يكون باعتبار الباقية لانه لم يخلص عن [illegible] قال الشيخ رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف
وهو انه غير لازم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك غير لازم بعده لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولهذا هو نفل
بعد الشروع وسادي بنية النفل ولو انه كان مؤديا النفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة عندكم ويباح
له الافطار بعذر الضيافة فعلم انه لم يكن واجبا بعد الشروع واذا كان كذلك كان مخيرا في البقاء كما كان في الابتداء تحقيقا
لنفلية واذا كان مخيرا صح له الترك وبطل المؤدى ضمنا حكما للتخيير لا قصدا فلا يضمن بالقضاء لكن شرع في صوم
او صلوة ظانا انه عليه ثم افسد فانه لا يجب القضاء عليه وقلنا المؤدى صار لغيره مسلما اليه اي صار حقا للغير
وحق الغير يحترم اي حرام التعرض بالاتلاف ومضمون عليه اتلاف فالمؤدى حرام التعرض بالافساد مضمون عليه الا ان المؤدى
حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه اما الاول فلان الشرع في النفل قد يترتب الاثم بالجزء ولهذا لو مات
كان مثابا عليه واما الثانية فالنقض والالغاء وجب صيانته احترازا عن ابطاله بالحرم ووجب الضمان لانه سبيل
الحفظ وصيانته لا يكون مضمونا الا بالتزام الباقي واذا نظرنا الى غير المؤدى يلزم انه لا يلزم لانه في ذاته نفل وحين
تعارض ما قلنا من التزام الباقي وكونه مضمونا بالاتلاف بالاحتياط في باب العبادة فقلنا ان المؤدى صار عبادة
لانه ما شرع منه عبادة صلاة او صوم وهو مما لا يتجزى فلا يكون طاعة الا بانضمام الباقي اليه ولهذا لم يكن
عبادة فلان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض لا يحتمل البقاء وقبل وجوبه نقض ولا يتصور التغير بعد اللزوم.

وليس الا الجزء وعن كونه عبادة باعتراض الموت حتى ينال به الثواب باجماع الامة ولئن سلمنا كونه اداء الباقي شرطا لبقائه فلا نسلم
ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال لان الابطال فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عنه فلا يكون
مضافا الى فعله كما في المظنون وفيمن احرق حصائد نفسه فاحترق زرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل
ذلك ابطالا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له وكما في مسئلة الظهر لا يجعل له ابطالها بل يجعل له اقامة الجمعة ويبطل الظهر حكما لما حل له واجيب
بانا لم ندع ان المؤدى صوم او صلوة في الحال بل من افعالهما على معنى انه يصير مع غيره صوما او صلوة فيكون المؤدى متقربا الى الله به
فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له دون الاجزاء الباقية فلان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده
ضرورة الاتحاد فجعل عبادة وكل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة ولا لكونه عبادة وانعقد
المؤدى عبادة وقلنا هكذا عملا بالدليل لا … ولا منع لقولهم انه لا يحتمل النقض بعد الوجود لانه خلاف النص والاجماع
الله تعالى اولئك حبطت اعمالهم وقال ولا تبطلوا اعمالكم ولا يرد النهي عما لا يتصور وبالاجماع ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وقد اعطى
لها حكم التمام بعد الفراغ واما في اعتراض الموت فجملة العمر بطانة العبادة لم يكن مشروعة في حقه الا بهذا القدر لان الموت منهي
لا تبطل بما عرفنا في مسئلة المهاجر في قوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الاية وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس … باطلا لانه
لما اتى بما يفضي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد … فعله ووجد الفساد عند هذا الفعل لا محالة فجعل مفسدا لانه الا ان
محل يخفى به … وليس من ضرورة ان تصادف المحل الذي حصل به … ولكن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط
القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل وكذا اشق زق نفسه وفيه مائع لغيره فانه متلف
ومسئلة احراق الحصائد وسقى الارض لا يلزم لان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى هبوب الريح ورخاوة ارضه بدليل انه …
ذلك من فعله عادة بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل التلف به لا محالة بان كان الريح … ان الارض لا تحتمله
او كان في يوم ريح لا يضيف اليه … واما مسئلة الظهر لو ادى الجمعة يبطل ولكن الابطال غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي
احسن منه كما هدم المسجد ليبنى احسن منه فانه لا يعد ساعيا في خرابه حال وهو كالنذر صار لله تعالى قوله والحج وغيره كذا قوله هذا
… لان بالنذر على ما ادعاه من الوجوب بالشروع ووجهه ان الشروع كالنذر في ان كل واحد منهما صار حقا لله لكن النذر صار
له تسمية والشروع فيه فعلا ولما وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية اقواهما وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة اقواهما
وهو ابتداء الفعل ادناهما وهو بقاؤه اولى اما بيان ان الافعال اقوى من الاقوال فلان المنعقد بها اكثر ولهذا كانت الصلوة
واجبة على العاجز عن الاقوال … على الافعال دون العكس ولان النيابة في الاقوال جائزة دون الافعال واما بيان ان البقاء
اسهل من الابتداء لا يتحقق بدون سبب والبقاء ولا يحتاج الى ذلك بل يبقى بالاستصحاب ولهذا كانت النية في ابتداء الصلوة
فرضا لا في بقائها والشهود في ابتداء النكاح شرط دون بقائه والجواب عن قولهم ان صيغة النذر لا تتغير بالشرع لانه ممنوع قوله
ولهذا لو نوى بنية النفل غير صحيح لان النية قبل صيرورته واجبا قوله ولو اتمه كان موديا للنفل لا مسقطا للواجب لانه اد
به واجبا غير مشروع فيه وهو غير موجب لانا لم ندع انه قضاء واجب آخر وان اراد انه مشروع فيه فلا نم انه غير مسقط له قوله ولا يمنع
صوم النفل صحة الخلوة ممنوع بل يمنع ذكره ابو المعين في طريقته وفي الجامع الصغير لفخر … رواية عن ابي حنيفة رحمه الله والكلام
سلم فانما لا يمنع الخلوة لان لزوم القضاء انما هو لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فيظهر
في حق الصيام ولا يعدو الى غيره في حق الخلوة واباحة الافطار بعذر الا الضيافة فقد عرفنا انه لما روى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال اذا دعى احدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اي فليدع له بالخير والبركة
ولئن سلم في الافطار رخصة والعزيمة في الحظر وهو كمن يقرب صبي يغرق وهو قادر على انقاذه ابيح له قطع الفرض لصيانته

الصبي من الهلاك وفيه ابطال حق الله لحق الادمي وكذا فيما نحن فيه رخصة الافطار احترازا عن اذى المسلم واذا ثبت …
لم يكن محترما في الباقي فلا يجب له الترك ويكون الابطال قصدا لا ضمنيا فلا يجوز فيلزم على الصوم والصلوة المظنونين على ان العباس
في المظنون ما قاله زفر الا ان العلماء استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب الشروع وهو متى صادف الواجب لغا لان الوجوب
لا يتكرر في واجب واحد وذلك لان العبد يواخذ بما عنده لا بما عند الله لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب
ولو شرع في الظهر ثم افسد لا يجب عليه شيء بهذا الشروع والافساد فكذا هذا قوله وكذا السنن كثيرة يعني لا يجب في الابواب نظاير
عامة كثيرة في كل باب في الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف فيما تقدم كتب الفروع قال … واما الرخص
فانواع قوله وصار بمجاهدا … ما يطلق عليه اسم الرخصة اربعة اقسام نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الاخر والحصر فيها استقرائي وقيل في دليل الحصر انها ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه
حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو الاخر وان شرعت مع عدم قيام السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا في الجملة
فهو الاتم والا فهو النوع الاخر والاحق يجوز ان يكون افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر
ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا … اي انت حقيق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر كذا
قالوا وفيه نظر لان كون الشيء حقيقيا في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى او اولى قالوا والاولى ان يجعل من حق ذلك بالضم ويكون
معناه اطلاق اسم الرخصة على احدهما … السبب من الاخر والتسمية … بالمناسبة وعدمها قال صاحب العناية واعتبار
المناسب في التسمية من له اقدام ربما يشاهد فيها ما نحن … احق نوعي الحقيقة فالتسبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا
اي سقطت المواخذة به مع قيامهما جميعا وهذا هو الكامل في الرخصة لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك سبيله الاقدام
عليه من غير مواخذة كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة كانت
بحال كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ولقائل ان يقول اذا كان المحرم قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل
بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز والجواب انا عرفنا بالنص والتقسيم ان الرخصة الكاملة لا تتحقق الا من هذا الوجه
وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون راجحا او مساويا او مرجوحا لا سبيل الى الاول والثاني لان موجبه عزيمة لا رخصة
لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة وفقا للتحكم وهو خلاف الاجماع ولا الى الثاني
لانه لا يخلو اما ان يعمل بالاثنين فقط التعارض منصف من كل وجه والرجوع الى الاصل ولا والاول لا يكون رخصة والثاني كل فعل
يقينا فيه على النفي الاصلي … ورد الشرع رخصة لكونه عملا بالنفي الاصلي وهو ممتنع والثالث اما ان يعمل بالتوقف عن الجواز وعدمه
الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب البعض فذلك عزيمة لا رخصة واما ان يعمل بالتخيير يعني الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب
اخرين فيلزم انه لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم بل الاكل متعين كما سيجيء
وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو الاشبه بالرخصة لما فيه من التيسير والتسهيل
بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت ذلك دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز في العزائم اما الرخصة
فليست كذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز وذلك مثل المكره على اجراء
كلمة الكفر انه رخص في اجرائها مع طمأنينة القلب والعزيمة في الصبر اي في الامتناع عنه حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة ابدا
لا تنكشف بحال وكل حرمة لا تنكشف فتركها اولى اما الثابتة فظاهرة لا محالة واما الاولى فلوجوب وجود … فان حق الله
في الايمان واجب لدوام وجود موجبه وهو وحدانيته وحقية صفاته لكنه اي اجراء … رخص لعذر اي لكن العبد رخص
له الاقدام على الاجراء لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق

الله لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وقد صح والتكرار
ليس بركن فلا يكون لازما تفويتا لحق الايمان لكن في اجراء كلمة الكفر فوات الصورة من وجه لان فيه هتك الحرمة ظاهرا
واذا كان كذلك كان للعبد ان يقدم حقه باجرائها رخصة وقلبه مطمئن بالايمان وله ان يبذل نفسه حسبة اي طلبا للثواب في دينه
وهي فعلة من الحسب وفي الصحاح الحسبة بالكسر اسم من الاحتساب بالاجر عند الله ومعناه الاجر لاقامة حقه اي حق الله
وحق دينه فهذا اي بذل النفس في اقامة حق الله مشروع قربة كالجهاد فيبقى عزيمة وصار به مجاهدا الا انه لما بذل نفسه
ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله وهو عين الجهاد والاصل فيه ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله
عم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فقال اتشهد اني رسول الله فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للآخر اتشهد ان محمدا
رسول الله قال نعم فقال اتشهد اني رسول الله قال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله عم فقال اما الاول فقد اتاه الله
اجره مرتين واما الآخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه وما روي من قصة عمار وخبيب ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه
حتى سب رسول الله عم وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله عم قال ما وراك يا عمار قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت
آلهتهم بخير فقال عم كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد اي فان عادوا الى الاكراه فعد الى الترخص
او الى الطمانينة والعلة فانه لا يظن برسول الله صلعم انه يامر احدا بالتكلم بكلمة الكفر واخذوا خبيب بن عدي وباعوه من اهل
مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا وهو يسب آلهتهم ويذكر محمدا بخير فاجمعوا على قتله فسألهم ان يدعوه
ليصلي ركعتين فاجابوه فصلى واوجز ثم قال اني اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل فسألهم ان يلقوه على وجهه ليكون
ساجدا حين يقتلونه فابوا فرفع يديه الى السماء فقال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدوي فاقرأ رسولك مني السلام فلما صلبوه
تحول وجهه الى القبلة فجاء جبرئيل الى رسول الله صلعم بقراءة سلام خبيب فدعا له رسول الله عم وقال هو افضل الشهداء
هو رفيقي في الجنة فظهر ان الامتناع والاخذ بالعزيمة اولى في الكل وكذلك الذي امر بالمعروف الى قوله وامثلة كثيرة اي قوله
الامر بالمعروف لمن يامر بالصلوة مثلا كالمكره على اجراء كلمة الكفر في جواز الترخص وفي كون الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه
من مراعاة حقه الذي يفوت من كل وجه اذا اقدم دون حق الله من كل وجه ومن ان الصبر ههنا يتقبل عزيمة لان المعروف
بالمعروف فرض مطلق فالصبر عليه عزيمة قال الله تعالى حكاية عن لقمان وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك
ان ذلك من عزم الامور والنهي عن المنكر مثل الامر بالمعروف واليه اشار الشيخ في التعليل بقوله لان حق الله في حرمة المنكر
باق واذا كان باقيا يكون رعاية حقه من العزائم وهذا الاني في بذل نفسه واقامة المعروف مع حصول المقصود لان غرض
الآمر بالمعروف لو تعين الفسقة والظاهر انه اذا قتل يتفرق جمعهم لانهم مسلمون معتقدون لما يامرهم به فلا بد من ان ينكي فعله
في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيسوغ له لذلك فيصير مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز رجلا وهو يعلم انه يقتل من غير
ان ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة فان ذلك مكروه لانه حين لا ينكي فيهم بشيء صار مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا قال في السير
الكبير لو ان رجلا حمل على الف رجل وهو وحده فان كان يطمع ان يظفر او ينكي فيهم فلا باس بذلك لانه يقصد النيل من العدو وقد فعل
ذلك غير واحد بين يدي رسول الله عم منهم عمرو واحد من الصحابة رض ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استاذنه على ما روي انه عم
رأى كتيبة من الكفار يوم احد فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى
وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فقال انت وابشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقهم وقتل وان لم يطمع في نكايتهم
يكره له ذلك لانه يتلف نفسه بالقائها في التهلكة من غير نفع للمسلمين وكذلك هذا اي كسقوط الحكم في المكره على القتل ثبوته فيمن اكره
على اتلاف مال الغير فانه رخص له الاتلاف لرجحان حقه في نفسه لان حقه يفوت صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره

بالضمان

بالضمان فاذا صبر على قتل كان شهيدا لان السبب الموجب وهو ملك الغير والحكم وهو حرمة التعرض قائمان لان حرمة ماله كعصمته
واحترامه وذلك لا يحتمل السقوط بالاكراه فكان بالصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد فكان شهيدا قال محمد رحمه الله فان ابى ان يفعل
حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله فقيد بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه لانه لم يجد نصا معينا فيها وانما قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هي في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع
عن الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وقيل الصحيح انه لا يوجر ببذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وليس
بصحيح لان فيه احترازا عن هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة
بالقياس لا لكونها ليست في معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجيء ان شاء الله وكذلك اذا اصاب
الانسان مخمصة رخص له تناول مال الغير بغير اذنه وان وجد سبب الحرمة وهو رعاية لحقه لئلا يفوت حقه صورة ومعنى بخلاف
حق الغير فانه ينجبر بالضمان لكن الصبر عنه عزيمة لقيام موجب الحرمة مع الحرمة حتى لو مات كان ماجورا وكذلك من اكره
على الفطر في رمضان رخص له الفطر لئلا يفوت حقه صورة ومعنى لا الى بدل وحق الله يفوت الى بدل وهو القضاء
لكن لو صبر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى لم يسقط في الوجوب فكان باذلا نفسه لاقامة حق الله وفيه
اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا كان مريضا او مسافرا ولم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح لهما
الافطار فصار رمضان في حقهما كشعبان وكالمضطر في فصل الميتة وكذلك المكره على الجناية على الاحرام فان حقه يفوت
صورة ومعنى بالقتل بلا بدل وحق الله الى بدل وهو القضاء فيجوز له الترخص لما قلنا ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثما
لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره رخص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن وذلك عزيمة قال عم من قتل دون
ماله فهو شهيد وامثلة كثيرة اي قال واما القسم الثاني فانه يتبع الاول فصار به مجازا اي اول واما القسم الثالث وهو الذي هو دون
القسم الاول في كونه رخصة فهو الذي يستباح بعذر مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة الا ان الحكم متراخ عن السبب
مثل المسافر رخص له ان يفطر مع قيام السبب للصوم والمحرم للفطر وهو شهود الشهر والخطاب فان السبب وهو شهود الوقت
وان الخطاب العام جميعا وهو قوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود الشهر فيكون وجوب الاداء ثابتا ولهذا
لو ادى وقع فرضا بخلاف الزكوة والحول حيث لا يقع زكوة الا بعد الحول لكن السبب يحتمل وجوب الاداء تراخ عن
حكمه وهو وجوب الاداء من عذر ان تعلق شبهي كان بالعزيمة ادنى حالا منها في المكره على الصوم لان حرمة الافطار هناك
لم تتاخر عن السبب فلهذا كانت الرخصة المبنية على هذا القسم ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لكمال
وانتقاص حالها بكمال العزيمة وانتقاصها ففي هذا القسم احدث شبهها بالمجاز لكونه تراخيا في الحكم وحل الافطار لعدم تمام السبب
رخصة ضعيفة فكان هذا القسم دون القسم الاول حيث لا مدخل لكونه رخصة الاول ودون الثالث اما انه ليس كتعليق بالشرط
فلان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلو كان تعلق لما جاز الاداء قبله واللازم باطل فالملزوم مثله واما انه دليل
على تراخي الحكم فلانه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله ولا شيء عليه ولا يلزمه الامر بالفدية ولو كان الوجوب
ثابتا لزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان لو مات
قبل ادراك زمان القضاء لزمه الامر بالفدية فعلم ان الحكم غير ثابت في الحال وفي قول الشيخ من غير تعليق اشارة الى نفي
قول بعض اصحاب الظواهر ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء
صام في السفر او لا وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم قالوا انه علق الوجوب في حقه
بادراك العدة فلا يجوز قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وعند اكثر

والاخذ بالعزيمة اولى فيما فيه اعزاز الدين وكذلك ما اشبه ذلك من العبادات كالصلوة والصوم والحرمة مثل الاكراه على الزنا او على مال غيره رخص ح

الصحابة وجمهور الفقهاء لو صام عن فرض الوقت جاز لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يعم المسافر والمقيم ومقتضاه
الوجوب وقوله فمن كان مريضا الآية لبيان الرخصة بالفطر فيبقى به وجوب الاداء احوازه لانه في الاحاديث الدالة على الجواز
كثرة وقد يطلق ان انتفاء صفة الوجوب يستلزم انتفاء الجواز عندنا والصواب ان نقول الخطاب العام يثبتنا والمسافر وغيره
بوجوب الصوم وحرمة الافطار وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر خصهم بجواز الافطار متقضيا لانتفاء الوجوب
فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب الضمني عاد على مضمونه بالنقض على ان الاجماع ان المرض معلق بالعدة حتى لا يوجب
الاداء لان تعد بالآية والله اعلم ومن كان مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او به اذى من رأسه ففدية اي فحلق او قصر ففدية بدليل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولو كان الامر
كما ذكروا لكان هناك عسران وجوب الافطار ووجوب القضاء بادراك العدة والحديث محمول على ما اذا اجهده الصوم
عملا بالدليل بقدر الامكان واذا لم يثبت التعليق كان العوارض لتراخي بعد تمام السبب رخصة فايجاب الفطر لكن العزيمة
وهو الصوم في السفر اولى عندنا لكمال سببه وهو شهود الشهر وتاخر الحكم عنه مانع عن التعجيل كالدين المؤجل ولتردد
في الرخصة فان اليسر لم يتعين في الفطر بل العزيمة تؤدي معنى الرخصة لاشتمالها على يسر موافقة المسلمين فلذلك اي ونيه
الرخصة عند العزيمة اي كملت لحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله وحقيقة ان العزيمة
كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها وهذا تقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال ان قيل الا ان هذا التاخير يثبت رفقا
للمسافر وتيسيرا له وفي الصوم نوع تيسر ايضا لحرمة كذا النقصان بمعنى اليسر فتمت وكملت كما في القسم الاول وقد عرض
الخ فحق به عن ذلك بجعل الاخذ بالرخصة اولى اعتبارا لظاهر نذا في العزيمة قال اداء الصوم لما تاخر الاداء الى عدة
من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز قبله كما قال اصحاب الظاهر الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاحاديث الواردة فيه فيبقى معتبرا
في افضلية التاخير نظيره قول من قال اداء الصلاة في اخر الوقت افضل لتقرر وجوب الاداء فيه فينبغي ان لا يجوز قبله
الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فيبقى معتبرا في افضلية التاخير ولنا ان ما ذكره الشيخ رحمه من كمال السبب والتردد في الرخصة
وما روي ان النبي صلى قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل وبما رد رسول الله صلعم بالصوم حتى شكى الناس
اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل الا ان يضعفه الصوم وهو استثناء من قوله كانت العزيمة اولى فليس له
ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا لنفسه لما صار به مجاهرا من غير تحصيل المقصود
وهو اقامة الحق لانه اخرج عنه نصا وفي ذلك يعتبر المشروع لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه
يصير سببا لما على وجه يؤدي الى الهلاك فيعتبر مشروع فكان فعله تغييرا للمشروع قيل ولقائل ان يقول لكان اولى
ان يكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عرضة الهلاك بدليل عام ونعكسه فانها السعادة لما دان وقيل اعداء الله وقد
شرع الجهاد فيكون اولى وان ادى الى الهلاك ويمكن ان يجاب عنه بان شرعية الصوم لارتياض النفس لطاعة الله
فلا يجوز الاتيان به على وجه يؤدي الى اتلافها وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعاد المشروع مما يشتبه لا بقتلها
فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة قوله فلم يكن اي لم يكن المسافر نظير من بذل نفسه بقتل الظالم يعني مثل المقيم
المكره على الفطر بالقتل الصابر عليه لان بقتله اقيمت حق الله لان القتل هناك صدر من المكره فلم يكن الصابر
بالصوم مغيرا للمشروع بل هو في الصبر مستدم للعبادة مظهر للطاعة وذلك فعل المجاهدين فصار به مجاهدا
وما ورد من قوله صم من صام في السفر فقد عصى ابا القاسم وقوله صم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فمحمول على
ثبوته محمول على حاله خوف التلف على نفسه قال واما النوع الثاني من المجاز وهو محض فحاصل اما النوع الثاني من المجاز

١٦١

وهو النوع الثالث من اصل التقسيم فما وضع عنا من الاصر والاغلال والاصر هو الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة
كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في الكشاف وروي ان الاصر
في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة
وزكاتهم ربع المال ولا تطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولا تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل في الصوم بعد
النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بالنار تنزل من السماء وحسناتهم
كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت
تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم في اعناقهم فربما نقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي صلعم ورفقة عليهم ثم تسمية ما فضل لنا من الاصر والاغلال التي
وضعت عنا مما كان على من قبلنا رخصة تسمية مجازية لان ما لم يجب علينا ووجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا بالنظر
الى غيرنا فيجوز اطلاق اسم الرخصة عليه لكن الا ان السبب الموجب للعزيمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ قال واما القسم
الرابع فما سقط عن العباد واما قوله مشروعه في الجملة اي القسم الرابع من انواع الرخص هو ما سقط عن العباد باخراج السبب
عن كونه موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه ما سقط مشروعا في الجملة اي في غير محل الرخصة فمن حيث سقوطه في محل الرخصة كان
نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس فيه معنى العزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة وصار شبيهه
المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها
فكانت جهة المجاز اقوى مثاله ما روي انه كان من عادتهم ان يبيعوا ما لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه ونهى النبي صلعم
عن ذلك ورخص في السلم للحاجة وذلك ان الاصل في البيع ان تلاقي البيع عينا موجودة للقدرة على التسليم وهذا حكم باق مشروع
لكنه سقط في باب السلم اصلا حتى كانت العينية مفسدة للعقد فلم يبق تعيينه في السلم مشروعا ولا عزيمة ولا رخصة
بالبيد لقوله مشروعا وفي الكلام تقديم وتاخير وهذا اي سقوط التعيين اصلا لان شرعية السلم لليسر واليسر متعين في سقوط
العينية فشرعية متعينة في سقوطها اما الاول فلان البيع سبب دليل العجز فان غير العاجز لا يبيع الشيء بالوكس الاثمان والعجز يقتضي
اليسر والتخفيف واما الثانية فلان المبيع اما ان يكون عينا او غيره ولا تخفيف ولا يسر في اشتراط التعيين فتعين السقوط
سيرا فوضع التعيين عنا اصلا وكذلك الكره اي ومثل السلم المكره على شرب الخمر واكل الميتة والخنزير والمضطر اليها او وكذلك
المكره والمضطر في الاقدام على الفعل مرخص واختلف العلماء في حكم الميتة والخمر والخنزير وكونها في حال الاضطرار فقال بعضهم لا تحل
في هذه الحالة ولكن يرخص له في الفعل ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واتلاف مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي
الشافعي وقال بعضهم يرتفع في هذه الحالة وهو ما ذكره الشيخ في الكتاب وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات اثم عند الفريق
الاول ويأثم عند الثاني وفيما اذا حلف لا ياكل حراما حنث ولو هذه الاشياء في هذه الحالة حنث عندهم دون هؤلاء فقال هؤلاء
كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة في هذه الحالة واذا سقطت العزيمة في محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا
احتجوا على ذلك بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وبقوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم
فان الله غفور رحيم اي فمن دعته الضرورة اليها والى شيء من المحرمات في مجاعة غير مائل الى ما يوجب الاثم وهو ان ياكل فوق سد الرمق
تلذذا فان الله غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك قال ابن عباس لان اطلاق المغفرة عام
الحرمة الا انه تعالى رفع الواصلة كما في الاكراه على الكفر فان حيث هذه الاشياء باعتبار وصفها فيها ولا تعدم بكل الصفات في حالة
الضرورة فصفة الحرمة قد حفظ الفعل للضرورة واستدل الشيخ بالمعقول على سقوط الحرمة بقوله لان حرمتها اي حرمة الذكور او حرمة

كل واحد منهما لنت الاضيان لفعله عن الاختلال ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر ونفسه اى صيانة لنفسه عن الهلكة ولا صيانة
لنا عند فوات الكل فلا حرمة للاشياء حينئذ اما الاولى فمتعلقة بنحو قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وقوله رجس من عمل الشيطان
وقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والحكم اذا ترتب على مشتق دل على علية المشتق منه واما الثانية فلان في فوات الكل فوات البعض
بالضرورة فاذا سقط المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس فلا نحتاج الى اطلاق الغول في هذه الحالة لسقوط الحرمة في هذه
الاشياء فاذا صبر حتى مات لم يصر موديا لحق الله تعالى بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل المقصود بالحرمة فلان آثم نحو
ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى الميتة ولم ياكل دخل النار قوله الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الحالة استثناء
من قوله لان الحرمة ساقطة او من قوله فسقط المحرم وهو يعني لكن حرمة هذه الاشياء مشروعة في الحالة فلم تكن هذه الرخصة
مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في الدرجة واستدل بعض القائلين بمذهب الشيخ بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة والاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار
وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت حالة الضرورة قبل الشرع اما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه
يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حال الاضطرار فيثبت الاباحة حالة الاضطرار
بالنص اضافة فان قيل لا يجوز ان يكون التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم ولا تاكلوا فيه شيئا الا ما اضطررتم اذ لا وجه
للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم وفي تقديره فيما حرمه عليكم الا ما اضطررتم ثم تكريره ذكر الحرمة والاصل
عدم فلا يوجب الاباحة احسب بان سوق الكلام لا يدل على ذكر ولا حاجة الى ذلك الاضمار بل المعنى واى غرض لكم في ان لا تاكلوا
مما ذكر اسم الله عليه وقد بين ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الضرورة كقوله اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا في جميع
الاحوال الا حالة التوبة فلا يصح التقدير الذي ذكره الا باعتبار الاحوال اضافة فانه استثناء ما اضطررتم من قوله ولا تاكلوا شيئا مما
لا يصح الا باعتبار الاضطرار وهو بعينه الحيثية فانه في الحرمات المذكورة في آية التحريم يجوز اكلها عند الاضطرار فلو لم يضمن الاحوال
في الصدر جميعا لادى الى استثناء الكل من الكل وهو فاسد فان قيل اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه مستثنى بقوله الا من اكره
ولم يدل على الاباحة فالجواب انا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله
من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فيبقى الغضب بالاستثناء ولا يدل الاستثناء على ثبوت الحل ولما كان الاستدلال
بالآية على ما ذكرنا من احتمال التقدير والبحث ترك الشيخ الاستدلال بها وقال ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة اي قوله لانه يختار
الارفق عنده احترازا ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالعزيمة انه رخصة اسقاط اى ليس برخصة حقيقية بل اسقاط
للعزيمة وهي الاربع حتى لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلنا هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة لانه لا بد لها بدليل يثبت به هذه الرخصة
وعندنا اما الدليل فما روي عن يعلى بن امية قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم
فقال عمر رضي الله عنه اشكل علي ذلك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة فالضمير او اسم الاشارة راجع
الى الصلوة المقصورة او الى القصر او الى تانيث الخبر ووجه الاستدلال انه صدقة تصدق بها والتصدق مما لا يحتمل
التمليك اسقاط محض اما الاول فلان تسميته النبي صلى الله عليه وسلم صدقة واما الثاني فلان التصدق من اسباب التمليك والتمليك على نوعين
ما هو محض اضافة الى محل يقبله وما هو محض اضافة الى محل لا يقبله والملك انما يعترض على الطاعة وغير معترض فاذا كان الملك
غير معترض على الطاعة فان كان التمليك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكت
هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا اقبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثاني كقوله لامراته وهبتك منك الطلاق
او تصدقت به عليك وكقوله ولي القصاص للقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك منك القصاص فانه لا يقبل الرد فيقع

الطلاق

الطلاق ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط وان كان الملك معترضا على الطاعة فالتمليك سواء كان
من القسم الاول او الثاني فانه لا يحتمل الرد حتى لا يرتد بالرد كما ذكرنا كالارث فانه تمليك منه لا يحتمل الرد من العباد وعليها
كما نحن فيه وذلك لكونه معترضا على الطاعة وما نحن فيه من سقوط شطر الصلوة هو من القسم الذي لا يرتد بالرد ممن لا يلزم
طاعته فلان لا يرتد ممن يلزم طاعته اولى واما اسقاط الكف عن الاجراء بكلمة الكفر فانه يرد عند الاكراه على الاجراء واحسب بان لا
سقوط الكف بل هو باق ولكن رخص له الترك مع ان حقه مشروعا وكان واجبا حتى لو تركه كان معاقبا فسقط هذا الوجوب
بالرخصة وهو لا يحتمل الرد الصحيح قبل والمراد ما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه
لا يكون اسقاطا محضا كالولي المديون تصدقت بالدين عليك او ملكته وقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين
يحتمل التمليك من وجه عليه ولا يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا
لم يصح تعليقه بالخطر بتمليك العين ويرتد بالرد وهذا بالنسبة الى ان الملك غير معترض على الطاعة صحيح واما بالنسبة الى المعترض فانه
ليس كذلك لانه لكونه كذلك يستوي بالنسبة اليه الجميع فلا يكون قابلا للرد لانه اسقاط محض والمراد من قوله فاقبلوا صدقته اعملوا بها
واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها واما المعنى فهو ان احدهما ان الرخصة شرعت للتيسير وقد تعين
اليسر في القصر بيقين فلا يبقى الاكمال الا مؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب لان تمام الثواب في اداء العبد جميع ما عليه لا في زيادة العمل
فان الله تعالى يقول ليبلوكم ايكم احسن عملا اعتبر حسن العمل لا كثرته ثم المسافر اذا اتى بجميع ما عليه كان كاملا والجمع الظهر فانه لا فضل
لظهر المقيم على الجمعة ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط اصلا والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا للعبد
كان ربوبية واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما ذكره بقوله واما للعبد اختيار الارفق لا اختيار الا يعود اليه
او دفع مضرة عنه والاختيار الخالي عن ذلك ليس الا لله كما قال تعالى الاختيار الخالي عن ذلك يرجع الى الشركة فيما هو من خصائص
الربوبية واما بطلان اللازم فمعقول ولا شركة له اي للعبد فيها اي في الربوبية وتوضيح قوله الا ترى ان الشرع نوع وضع الشرائع
حتى احصى عددا او امر الله تعالى على قدر ما اراد من اباحة وندب او وجوب من غير ان يكون للعبد في ذلك اختيار لئلا يكون له
في وضعها شركة فلو المشروع في السفر يتعلق القصر باختيار العبد وانه ثابت واحسب عنه بانا لا نذكر بل المشروع الذي ابتلينا
بفعله الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا اليه واما البيع
الاداء لا غير بخلاف التخيير في انواع الكفارة اي كفارة اليمين ونحوها كالتخيير في جزاء الصيد والتخيير في الحلق لعذر بقوله تعالى
ففدية من صيام او صدقة او نسك لانه من له الخيار يختار ما هو الارفق عنده فكان التخيير متضمنا للرفق قال وليس هذا اى ولا
لفظ التصدق هو الذي يدل على الاسقاط لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دال عليه بالتاخير
لا بالصدقة ما الصوم وانما اسقاط البعض في هذا اي في صورة النزاع بطريق التاخير في الصوم والتاخير ثابت بلا منع منا
وكذا القصر في الصلوة قوله والحكم هو التاخير لعله اشارة الى جواب وجه بتقريره اذا كان اسقاط البعض بطريق التاخير
فلم لم يجز الاكمال كذلك سواء لا يجوز الصوم في السفر وتقرير الجواب ان الحكم هو التاخير واليسر متعارض لان الصوم يشق
عليه من وجه بسبب السفر ويخف عليه من وجه آخر وهو شركة المسلمين فانه من اسباب التخفيف واليسر كما قيل البلية
اذا عمت طابت والتاخير الى ايام الاقامة يشق من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه وهو الاتفاق بمرافق الا تعاق
والتاخير في الاختيار متعارض ونوقض فصار التخيير لطلب الرفق والاختيار وانما ثبتت ضرورة طلبه وللعبد هذا النوع من الاختيار
في مطلق الاختيار ولا يثبت للعبد لانه الى وقد بانا في لسنا زيادة تحقيق ان شاء الله العزيز قوله فصار الصوم
اولى يجوز ان يكون جواب دخل آخر تقريره فعلى هذا التقرير ينبغي ان يكون الصوم في السفر والافطار فيه متساويا

لم يجعل رخصة الصوم
الا قوله كما هو في انه ... وركه
صدوجا الفقه والعلم
اقول م

وانتم تجعلون الصوم اولى وتعويد الجواب فصار الصوم اولا لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة
القيد لما بينا آنفا وهذا هو الذي وعد الشيخ في اول فصل الرخصة بقوله فلذلك بنينا العزيمة على ما بنين في آخر هذا الفصل
والشيخ رحمه الله تمسك في هذا الكتاب في باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فانه ذهب الى ان القصر رخصة حقيقة
والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت قضاها اربعا لو ... قضاها في السفر او في الحضر وفي قوله بعض ركعتين في السفر
لا الحضر وتمسك على ذلك بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة الآية فان شرع القصر
بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب الاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وبعتبره فانه
لو اقتدى بمقيم لزمه الاربع ولو لم تتغير لما لزم كما في الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر فجعل باتمامه شيئا كالمسافر في حق الصوم
فانه بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط اصل العزيمة والجواب ان لفظ الجناح وان كان بظاهره يفيد ما قاله
لكنه لما كانوا الفوا الاتمام وكان مظنة ان يخطر ببالهم ان في ذلك نقصانا نفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم ليطمئنوا اليه
والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان وهو نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر
فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ لا جناح لكن صار السعي فرضا وما ... الطواف ركنا
على ما عرف لما من الدلائل ولا نسلم ان الوقت في حق المسافر سبب للاربع ولزوم الاربع باقتداء المقيم للتبعية فانها مغيرة كنية
الاقامة ولهذا كان معتبرا في الوقت حتى لو اقتدى بعد الوقت لا يتم لما لا تتغير بنية الاقامة واقتداء مصلي الفجر
بمصلي الظهر غير صحيح كما عرف في موضعه والجواب عن الصوم قد تقدم قال ولا يلزم رجل اذن لعبده في الجمعة الى قوله في جنس
الاحكام فاخرناه الى هنا لان هذا جواب دخل آخر تقريره العبد الماذون بالجمعة مخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين
ركعتين فلم لا يجوز ان يكون المسافر كذلك تقرير الجواب ان الجمعة هي الاصل عند الاذن ... لا انه مخير بينهما بل الواجب
عليه الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر حتى لو تخلف عنها بعذره كان مكروها ولئن سلمنا انه مخير بينهما لكن التخيير انما صح لكونهما
مختلفين في المعنى بدليل ان احدهما لا يتادى بنية الآخر واقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه غير صحيح ولان الجمعة لها من الشروط
ما ليس للظهر فاستقام طلبا للرفق واما القصر والاتمام فان الرفق متعين في القصر كما تقدم قوله وكذلك من قال يعني كما لا يلزم
تخيير العبد الماذون في الجمعة لا يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو معسر كان له ان يصوم سنة
او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفة في النوادر وفي ظاهر الرواية يجب الوفاء بالنذر لا محالة لان ذلك
اي صوم سنة والثلثة مختلفان في المعنى وان اتفقا صورة احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر
والعقوبة والثاني صوم الثلثة كفارة للحنث من خلف الوعد المذكور باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا
للارفق عنده وذكر في الهداية ان هذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه اما اذا كان بشرط يريد وقوعه كقوله ان شفى الله
مريضي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح وفي حقنا اي في مسئلة ظهر المسافر هما اي القصر
والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط والقدر ... المفهوم لا المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر كذا
في بعض الشروح ويجوز ان يكون راجعا الى المذكور لانه مذكور في المسئلة في صدر البحث فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر
في حق المسافر وتحتم العبد الماذون في الجمعة نظير المدبر اذا جنى في لزوم الاقل من الارش ومن القيمة على المولى من غير
خيار له لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد
اذا جنى فانه خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمته اقل او اكثر من الفداء لان الدفع من الفداء يختلف صورة
ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد الماذون بالجمعة بينها وبين الظهر قوله

ولا يلزم

ولا يلزم تخيير موسى عليه السلام جواب دخل آخر تقريره خير موسى عليه السلام بين ثمان سنين وعشر سنين وذلك تخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد فلم لا يجوز ان يكون مسئلتنا كذلك وتقرير الجواب بانا لا نسلم ان الزيادة على الثمان كانت واجبة
بل المهر هي ثمان سنين لا غير والفضل كان تبرعا منه عليه السلام بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وفي مسئلتنا
نقول كذلك فان الفرض ركعتان والزيادة تبرع من العبد الا ان الاشتغال بالنفل قبل اكمال الفرض ... للفرض
وبعد اكماله قبل انتهاء التحريمة مكروه قوله ... اي بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه
يعني ضد المأمور به والمنهي عنه وانما تعرض في ضدهما لانه يتوهم ان للامر اثرا في ضده وهو النهي وعلى العكس فيفيد المعنى
اذ لانه لا حكم لهما في ضد انفسهما بالاجماع فاما ضد المأمور به هل للامر اثر في ضده وهو النهي وعلى العكس فيفيد المعنى
اذ لانه لا حكم لهما في ضد انفسهما بالاجماع فاما ضد المأمور به هل للامر اثر في المنع عن ضده وكذا في النهي فهو
محل الخلاف وهذا الباب لبيان قوله وهذا تابع لبيان وجه الناسخ عن ذكر الامر والنهي المخصوصين ومن الناس
من جعل ذلك من الاستدلالات الفاسدة فذكره في بابها قال رحمه الله باب حكم الامر والنهي في اضدادهما
ما قوله يحتمل ان يقتضي ذلك اي قول اختلف العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب وموجب النهي التحريم في حكمهما
في ضد ما نسبا اليه فان الامر بالشيء اذا لم يقصد ضده نهي وقيد بذلك احترازا عما اذا قصد كما في قوله تعالى فاعتزلوا
النساء في المحيض ولا تقربوهن فان الضد فيه حرام بلا خلاف فذهب امام الحرمين والغزالي وابو هاشم ومن تابعهم من متأخري
المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا وذهب بعضهم كالقاضي ابي الحسين وعبد الجبار الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم
يدل على حرمة ضده وذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء يوجب النهي عن ضده
سواء كان له ضد واحد كالامر بالايمان فانه يوجب النهي عن الكفر او اضداد كثيرة كالامر بالقيام فان ضده القعود
والسجود والاضطجاع ونحوها وهو يوجب النهي عن الكل وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة
ضده وهو مختار الشيخ وشمس الائمة وصدر الاسلام ومن تابعهم والفرق بين قوله يوجب وبين قول بعضهم ان الايجاب
يستعمل فيما يكون الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة والاقتضاء يستعمل فيما يكون الحكم ثابتا بالاقتضاء قال الجصاص
وابو منصور وشمس الائمة وابو اليسر واصحاب الشافعي المسئلة مقصورة فيما اذا كان بوصف الفور فاما اذا كان على التراخي
فلا يظهر المسئلة بهذا الظهور واما النهي عن الشيء فعلى هذا الاختلاف ايضا فقال الاولون لا حكم له فيه بوجه وقال الجصاص
ان كان له ضد واحد كان امرا به قيل وهذا بالاتفاق كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان له اضداد كثيرة لم يكن امرا
بشيء منها وقال اصحابنا وبعض اصحاب الحديث انه يكون امرا بالكل وقال عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث
يكون امرا بواحد منها غير معين وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب
وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك وقد اقتصرنا هنا على تحرير المذاهب على ما اورده الشيخ وذكرنا في الانوار مستوفى في
ما دونها فليطلب هناك قال احتج الفريق الاول اي قوله ما وضع له ... قال بان لا حكم لا حدهما في ضده
بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره والساكت لا يصلح دليلا اما الاول فظاهرة واما الثانية فلما بيناه في التعليق
بالشرط انه لا يوجب نفي المعلق بالشرط مثل وجوده لانه مسكوت عنه فبقي على ما كان قبله فكذا الضد هنا مسكوت عنه
فبقي على ما كان قبل الامر والنهي واستوضح هذا بقوله الا يرى انه اي الامر بالشيء لا يصلح دليلا لما وضع له وهو طلب
المأمور ... ولا بطريق التعليل فلانه لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما تناوله
اولى بيانه في قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة يعني الموجب ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص

وهو الاشتباه السنة ولا دلالة له على ثبوت موجبه في غيره من الاشياء الا بطريق التعليل فان لم يصلح دليلا على غيره ما تناوله من صنع
له فلان لا يصلح دليلا على ما لم يوضع له فيما لم يتناوله اولى فقول ابو هاشم ان الذم والاثم على ترك الامر باعتبار انه لم يات بما امر
به لا على انه فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عنده وكذا المدح والثواب على ترك المنهي عنه باعتبار انه لم يباشر المنهي عنه لا على انه
فعل الضد قالوا ولهذا تذم العقلاء تارك الصلوة باعتبار انه لم يصل لا باعتبار القيام او الاكل او الشرب وكذا المدح
في ترك المنهي عنه الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا مما يرده العقل والسمع لان المرء
لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلي غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ويكسبون وكذا المدح
على ترك المنهي عنه ليس على العدم الذي ليس في وسعه بل على الامتناع الذي هو مقدوره واورد قوله تعالى لم نك من المصلين فانه
رتب العقوبة على عدم الصلوة واجيب بان المراد الكف عن الصلوة او المراد لم نكن من المعتقدين لها وترك الاعتقاد
كفر وهو فعل فالعقوبة بناء عليه وفيه نظر ... واحتج الجصاص بما قوله لا بد من المقتضي بنفسه اقول واحتج الجصاص على ما
اليه بان الامر بالشيء اي المأمور به ولا وجود له مع الاشتغال بالضد اما الاول فلان الامر لطلب الايجاد والمأمور به ولا وجود
له مع الاشتغال بضده اما الاول فلان الامر لطلب الايجاد على ابلغ الجهات ويلزم الوجود وقد تقدم ذلك في بحث الامر واما الثاني
فظاهر لان الاشتغال بالضد ضد كان من اضداده مفوت المأمور به كما هو المقصود ولهذا استوى ما له ضد واحد وماله اضداد
كثيرة فصار ذلك حراما بمقتضى حكم الامر فان قيل الاشتغال بالضد المأمور به يفوت المأمور به والحاصل من المقتضي
انتفاء الامر بالشيء وليس يستقيم لان انتفاء المأمور به لا يستلزم انتفاء الامر به فالجواب ان الغرض من الامر بالشيء وجوده
كما مر واذا فاتت الغاية ... لا امر اعتبارا لعدم ترتب الغاية وما لم يكن معتبرا ... منتفيا مبالغة
واما النهي عن الشيء فانه للتحريم لا وضع لاثبات الحرمة واعدام المنهي عنه ما بلغ الوسع ومن ضرورته فعل ضد ان كان
واحدا كالحركة والسكون فيكون النهي امرا بضده فاما اذا تعدد فليس من ضرورة الكف عن الاتيان بجميع اضداده
فلا يمكن ان يجعل امرا بجميعها ولا يمكن اثبات كونه امرا بضد واحد لان بعض الاضداد وهو منصور الا يرى ان المأمور
بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع فقد فوت المأمور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام او يضطجع
فلا يكون امرا بجميعها ورد بان الضد الذي يكون قربه او مستحبا عادة او وافق الغرض ... او متوقع او خاليا ...
لذلك ... وقيل يخلو الاضداد عن مثله كما قال الجصاص اجمع الفقهاء على ان المراة منهية عن كتمان الحيض بقوله
تعالى لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن اي الحيض اي من الحيض او الحبل ثم كان ذلك امرا بالاظهار ولهذا
وجب قبول قولها في خبرها لانها مأمورة بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار واتفقوا ايضا ان المحرم منهي
عن لبس المخيط لما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا الخفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين ولم يكن مأمورا بلبس شيء معين من غير المخيط لان المنهي عنه
وهو المخيط اضداد كثيرة قيل قيد المخيط ... واحد وهو غير المخيط كالاظهار للكتمان واجيب بان الاظهار والكتمان ليس له
انواع بخلاف المخيط وغيره فان لكل منها انواعا فلم يشمل الا به وقول من يقول النهي عن الشيء يكون امرا باضداده يؤدي
الى القول بانه لا يتصور من العبد فعل مباح ومندوب فلو قال لا تأكل كان امرا بترك الاكل فيجب عليه ما يحصل به
ترك الاكل من القراءة والتكلم والتنفس والذهاب والبول والغائط وفي اتفاق العقلاء على ان الاقسام اربعة
واجب ومندوب ومباح ومحظور دليل خلاف هذا القول واحتج الفريق الثالث وهو الذي يقول انه يوجب
كراهة ضده بما احتج به الجصاص بعينه فقال يثبت بالنهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي ادنى ما يثبت

بهما وجوبا مقصودا لان الثابت لضرورة الغير لا يكون كالثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي
معنى في غير المنهي فيثبت به الكراهة كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة وكان الامر بمنزلة امر ورد
بحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة في قوة الواجب قال واما الذي اخترناه اه قوله لا نكاح الا بشهود
اقول واما ما اختاره الشيخ وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده فبناء على ما ذكرنا للفريق الثالث ان الثابت
لضرورة الغير لا يساوي الثابت بنفسه وهو اي الذي اخترناه ان هذا اي النهي الثابت بالامر والعكس لما كان
ضروريا سميناه اقتضاء وليس المعنى من الاقتضاء جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا يتوقف لصحة
المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بالمقتضى الشرعي من حيث ان كلا منهما بالضرورة فيثبت
بقدر ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو تصحيح
الكلام وعلى هذا يكون النزاع بين الشيخ وبين من يدعي الاستلزام لفظيا ... ولهذا ... عن قول الفريق الاول
ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت اقتضاء والاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان
مسكوتا عنه بلا خلاف وليس هذا نظير التعليق فانه لابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورته ان لا يكون
موجودا قبل وجود الشرط والعدم قبل وجوده عدم اصلي والعدم الاصلي غير متعلق بالدليل فلا يضاف الى التعليق
ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام في الامر فيقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء مضاف اليه فلهذا قدر ما يثبت
مضافا الى الامر اقتضاء ولقائل ان يقول الاقتضاء الذي هو طريق صحيح لاثبات المقتضى هو المصطلح وقد ذكر الشيخ
انه انما سمي اقتضاء تشبيها له بذلك فلا يلزم ان مثل هذا الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى قوله واما قوله فلا يحل
لهن جواب عن تمسك الجصاص باجماع الفقهاء في فصل النهي ومعناه ان الاية ليست بنهي كما زعم الجصاص حتى يكون
الامر بالاظهار ثابتا به اصلا اي رافعا له ... الكتمان لانه صيغة نفي لا نهي مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء فانه ليس بنهي ثابتا
عن التزوج بل هو نسخ لقوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي او للاباحة المطلقة في حقه صلى الله عليه وسلم فان ازواجه
لما اخترن الله ورسوله ... جازاهن الله تعالى بقصره عليهن بقوله لا يحل لك النساء فلا يصير
الامر بالاظهار ثابتا بالنهي اي النهي عن الكتمان بل يثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يبق
مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج آخر
وصار هذا النفي بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار ولا يرجع في معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلظ
عليهن في الاظهار بقوله ان كن يؤمن بالله اي ليس الكتمان من فعل المؤمنات من كونه من باب الخيانة والكذب والايمان
مانع على اجتراء مثل هذه الجرأة وهذا او هو قوله تعالى لا يحل لهن الاية مثل قول النبي عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكل واحد
لا نفي قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم ... ولكنه ... ذكر في التبصرة ان بعض المتأخرين من ... ذكر
ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل ولا ادري ماذا اراد به اذا كان توجه
الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضده المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب اهل القبلة ام لانعدام ما امر به
من غير فعل ارتكبه كما قال ابو هاشم فان كان الوعيد متوجها بانعدام المأمور به كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات
الكراهة في الضد فالوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فلا يتوجه
الوعيد في ترك الضد لانه مكروه غير محظور وقال صاحب الميزان وما قال بعض المشايخ انه يقتضي كراهة ضده
خلاف الرواية فان ترك الصوم حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب ... الشيخ ... هذا ... بقوله وفائدته

بهذا الاصل يعني ما اختاره وهو ان الامر بالشي لا يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشي لا يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة الا ان التحريم في ضد المامور به لما لم يكن مقصودا ثبت ضرورة كما تقدم لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام فانه ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد على الركعة ثم قام ولم يعد صلوته بنفس القعود لكنه يكره ويندفع به قول صاحب الميزان السجدة لا ان الوعيد لا يتوجه الا بفعل محظور فيتوجه الوعيد وعلى هذا التقدير لا يكون الضد مكروها بل يكون حراما محضا قال صاحب الميزان هذا فصل مشكل وقال صاحب الكشف في شرحه السيد وقد ذكرنا قول صاحب السجدة لا ادري ما ذا اراد والكل بناء على ان هذا الجواب قال الامام ذهب ابو الحصاص فانه لم يقل بالحرمة الابتداء على التفويت ويمكن ان يقال قد تقدم ان الامر اما مطلق عن الوقت واما مقيد به والمقيد اما مضيق واما موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اخر الوقت مثلا والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس مضافا الى الامر عند الشيخ بل هو مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يضاف بخلاف التفويت لانه لكونه منهيا لغة لامر الشارع حرام محض فيصح اسناد التحريم اليه ولهذا ظهر الفرق بين مختار الشيخ وقول الجصاص فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يحرم واما مقتضى الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصح لذلك لان الكراهة بين السبب والمسبب لا بد منها واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا عنه وعندنا لما كان على التراخي لم يكن كذلك فان قيل فعلى ما ذكرتم من المذهب يقتضي المطلق ان يكون ضده مكروها وليس كذلك فان تاخير الزكوة ليس بمكروه اجيب بالمنع انه ليس بمكروه فان الكراهة عبارة عن طلب ترك فعل يصير تركه خاصة سببا للثواب ولا شك في ان ترك تاخير الصلوة والزكوة سبب للثواب ولئن سلم انه ليس بمكروه فذلك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم بل جعلنا ثابتا ضرورة جاز ان يتخلف عنه حيث لم يكن موضوعا له ولا لازم بعارض هو قيد الاطلاق قال ولهذا قلنا ان المحرم الا قوله بالامر مقصودا به اقول اي ولان النهي يقتضي شبه الضد فهو فرع من فروع ذكرها الشيخ على ما مر من الاصل فان المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهى عن ذلك لا بد من فعل كان ماموراً بلبس غيره ضرورة واقتضاء فيثبت به شبه لبس الازار والرداء الا انه ادنى ما يقع به الكفاية من غير المخيط فان قيل لا نسلم ان لبس الازار سنة لان به يستر العورة وهو واجب اجيب بانه يجوز ان يكون باعتبار ادائه واجبا ومع الاقتصار على الاشتمال او نحوه واحتمال الخصوص الازار سنة والتحصيل بايهما شاء قوله ولهذا اي ولان النهي عن الشي يقتضي كون الضد ماموراً به بطريق الضرورة والاقتضاء لا قصدا قلنا ان العدة الثابتة لتعظيم النكاح والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء معناها النهي عن التزوج يعني ان المقصود حرمة التزوج فيكون حرمات يعصي ويكره حرمة اجلا الانقضاء هذه الحرمات والامر بالكف اي الامتناع عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصودا ليس مقصودا بل ضرورة احترازا عن الوقوع في الحرام فلا يثبت به وجوب الكف بل يثبت سنة فلا مانع من تداخل العدتين وهو مذهب ابن مسعود وجابر رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله ركن العدة كف المراة نفسها عن التزوج والخروج والمدة لتقدير الكف الواجب وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف فالعدتان لا يتداخلان وهو مذهب عمر وعلي رضي الله عنهما وصورة المسئلة اذا تزوجت المعتدة بزوج اخر ودخل بها ثم فرق بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما تراه من العدتين ولو كانت حاملا انقضت العدتان بالوضع وعنده تستانف العدة بعد انقضاء الاولى

احتج على ذلك بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن اي يكففن انفسهن عن نكاح زوج آخر في هذه المدة وبقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فعلم ان العدة فعل مستحق للزوج عليها والعدة مامور بها والثابت بالامر الفعل لا الحرمة فصار ركنها كف النفس عن التزوج وخلط المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورية لحق الكف كما في الصوم واذا ثبت ان الركن الكف ولا يتصور كفان من واحد في حرمة واحدة كما لا يتصور اداء صومين من شخص واحد في يوم واحد لا يتصور التداخل والشيخ رد ذلك بان جواز التداخل على الاصل المذكور يجعل الحرمات ركن العدة معقودا والامر بالكف غير مقصود وهو ثابت عنده بمقتضى المطلقات ونحن نحتج في اثبات ذلك بهما وهو ان الله سمى العدة اجلا والاجل من ضرب لامتناع حكم وجد سببه فالعدة هي مضروبة لامتناع حكم وجد سببه اما الاولى فلقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واما الثانية فبالاعتبار بالآجال المضروبة في الديون لامتناع الطالب مع وجود سببها وهي حق مضروبة لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج بزوج آخر والخروج اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان النكاح حرمها على غير الزوج والطلاق والخروج سبب لازالة ما اثبته النكاح فكان حكم الطلاق وازالة تلك الحرمات وكان ينبغي ان يثبت في الحال لوجود المقتضي الا ان الشرع ادخل الاجل في حكمه فصار تعقب السبب الى انقضائه كما في الدين المؤجل واذا كان كذلك وهو ازالة الحرمات كانت الحرمات ثابتة في الحال وايضا ذكر الله تعالى ركن العدة بعبارة النهي ولا تخرجوهن ولا تعزموا عقدة النكاح والثابت بالنهي هو الحرمة وورود صيغة الامر لوجوب العدة بقوله تعالى يتربصن لتاكيد معنى النهي لا لانه ركن والحرمات قد تجتمع لعدم التضايق فيها كصيد الحرم فانه حرام على المحرم للحرم واحرامه وكخمر الذمي فانه حرام على الصائم الذي حلف ان لا يشرب خمرا لكونه خمر الذمي ولصومه والحلف واذا كان كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج عليها بسبب حق الزوج وبسبب الوطي بشبهة حقا له ايضا في وقت واحد ثم ينتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة لحصول المقصود بكل واحد بانقضائها وهو تعرف براءة الرحم كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا اليوم لزمه يمينان ولو حنث لزمه كفارتان ولبعض الشيخان بيوم واحد وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه كف النفس مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فليصمه وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والصوم عبارة عن الكف وانه فعل والمرء لا يتصور بكفين في زمان واحد كما لا يتصور بحركتين واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار لكي ينتهي امرها كالرجل ينتظر قدوم رجل آخر او مطر فعلم ان المقصود من الانتظار امر آخر لا نفسه فيجوز الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اثنين وزوال الحرمات بايام موقتة بيوم واحد ولا صيغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمات قال ولهذا قال ابو يوسف ان من سجد الا قوله فكان ضده مكروها ابدا اقول اي ولان الامر بالشي يقتضي كراهة ضده لا التحريم اذا لم يفوته قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد به السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا اي السجود على مكان نجس لا يفوت المامور به لانه يمكنه ان يعيد على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا ولهذا اي ولان الامر بالشي لا يوجب تحريم ضده الا اذا حصل التفويت به قال ابو يوسف ان احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في الشفع الاول بل النفل وهي ثابتة بل لانه مامور بالقراءة فهو منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة فصار الترك حراما لتعذر ما يحصل به تفويت المامور به وهو القراءة وذلك انما يتحقق في الشفع الاول فظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما في حق الاداء الشفع الآخر في حق هذه الحرمة فلم يسقط بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريم فيبقى صحيحا قابلا لبناء شفع آخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس بضروري في الاداء فبطلان التحريمة كما اذا فسد الغرض بتذكر الفائتة ولا يلزم على ابي يوسف ان الصوم يبطل بالاكل في جزء منه مع ان المحرم

زمان

لم يثبت مقصودا بل في ضمن الامر بالكف لان ذلك الفرض يعني الصوم ممتد حتى كان الكف فرضا في حق الكل فخص خطاب واحد
فرضا يكون فوتا لا محالة لفوات امتداده كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الارتداد وان قل فوتا فاما النفل
فلا يشرع منه صلوة عاصف فنسخ الجواب لا الذا في اصل الشغبي لا الوتر في الاحوال ولهذا قلنا ان السجود الا قوله معنى
تكون من اقوال اي ولما قال ان الفرض الممتد انما يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا ان السجود على مكان نجس يقطع الصلوة
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو اعاده على مكان طاهر لا يعتد به لان السجود لما كان فرضا صار على النجس عنده كالحامل مستعملا له
بحكم فرضية السجود والتطهير عن حمل النجاسة في اركان الصلوة ومكانها فرض دائم فصار ضده فوتا للفرض اما انه جعل
على النجس بمنزلة الحامل فلان السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض فاذا اتصلت بالجبهة صار مكانه صفة لذلك الوضع
بمنزلة صفة الجبهة بحكم الاتصال فصار الساجد على النجس بمنزلة ما لو كانت النجاسة على جبهته واما ان التطهر عن محلها فرض دائم فلان الكف
عن محل النجس مامور به في جميع الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر امر بالصلوة على ما قيل وقد علم انه يتعلق الصلوة بالمكان
والبدن اشد من تعلقها بالثوب فثبت الكف مطلقا وبالسجود على مكان نجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالاكل في الصوم
واما قوله كحكم الفرضية اشارة الى الفرق بين السجود على المكان النجس وبين وضع اليدين والركبتين عليها فانه لا يفسد
الصلوة عند من قال وهو قول زفر وهو قول السجود يتادى بهما حتما فكانت النجاسة في موضعهما كالنجاسة في موضع الوجه
عامة ما في الباب ان السجود يتادى من وضعهما وهذا لا يدل على الجواز وقال لا السجود جعل حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه
على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس مانع من اداء الفرض فتعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا اما وضعهما
فليس بفرض فكان وضعهما على النجس كلا وضع فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة قوله وهو ظاهر الجواب
احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان النجاسة في موضع السجود لا يمنع لان فرض السجود يتادى بموضع الارنبة عنده
وذلك دون قدر الدرهم واجيب بان الفرض يتادى بموضع الجبهة والانف جميعا كما لو طول القراءة والركوع والسجود والجبهة
والانف اكثر من قدر الدرهم فكان مانعا ولهذا قال محمد ان احرام الصلوة لا قوله فيعدى الى الاحرام اي ولان
الفرض الممتد يفوت بوجود الضد مطلقا قال محمد رحمه الله احرام الصلوة يبطل بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة
لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانه كونها ركنا شرط لصحة الافعال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بالقراءة ولو تحقق ابتداء
تعديا الى فوض القراءة في محلها يفسد صلوة عندنا لفواتها فيما تحقق حرمة اذا استند بصحيح حكم الاصل لا في حق غيره فعلم انها
فرض دائم حكما فيتحقق الفوات في ركعة واحدة فيتعدى الفساد ويتعدى الى الاحرام لانها في يصير بمنزلة افعال البيت او الصلوة
فيوجب فساد الاحرام ضرورة كما لو ادى الركن مع النجاسة وسلم ابو حنيفة له لكنه قال الا انه شرط ان يكون الفوت بترك القراءة
ثابتا بدليل مقطوع به ليصير فوتا في نفسه فيصلح للتعدي الى الاحرام وذلك بان تركها في الشفع كله فاما اذا وجد
في احدى الركعتين فان الفوت ثابت بدليل محتمل لكونه ذلك في محل الاختلاف فان من العلماء من جوز الصلوة بالقراءة في ركعة
واحدة وهو الحسن البصري فلا يتعدى الى الاحرام فعلنا ببقاء التحريمة حتى صح بناء الشفع الثاني عليه وبفساد الاداء اخذا بالاحتياط
فظالب ولم يعتبر خلاف ابي بكر الاصم في تجويز الصلوة بلا قراءة لانه مخالف للنص القاطع قال ولهذا قال في مسافر ترك
القراءة الى قوله فنوع تطول تعداده اي ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بدليل محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما ان احرام الصلوة لا ينقطع حتى لو نوى الاقامة
واتم صلوته اربعا وقرا في الاخريين لان صلوة المسافر يحتمل ان يصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك لا مرة فاحتمل لوجود
القراءة في الاخريين بنية الاقامة وبنية الاقامة في اخر الصلوة كالنية في اولها ولو كانت في اولها لم تفسد بترك القراءة

في الاوليين فكذا هنا قوله فصار هذا الباب اصلا يعني ان كل موضع يلزم فيه تفويت المامور به عند مباشرة المنهي عنه كان
في ضمن الامر كانت المباشرة حراما وكل موضع لم يلزم فيه ذلك كانت مكروهة ونبني عليه فروع تطول تعدادها كالاعتكاف
فانه يبطل بالخروج بلا ضرورة لان اللبث الدائم يقطع به كالصوم بالاكل وكالصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة
بلا ضرورة لان الاستقبال فرض دائم فيفوت بالانحراف وفرع عليه ستر العورة واما الصلوة في ثوب النجاسة فيكره وكذا
لان فرض تطهير المكان لا يفوت به لكن يقرب الى الفوات وكذا الاداء ابعد النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد كان لان المامور
هو الايتاء الى الفقير لم يفت لكنه يكره لانه اخذ شبها بالاداء الى الغني لاتصاله الغنى بالاداء قال الشيخ **باب بيان**
اسباب الشرائع اعلم الخ فرغ من بيان الحق صدد تقاصيلها شرع في بيان الاسباب التي الاسباب واراد بالشرائع الشرع
وقد اختلف الناس في هذه الاسباب فذهب عامة اصحابنا وعامة المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي الى ان الاحكام الشرعية
تضاف الى ما الشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى وهو اختيار الشيخ ابي منصور وذهب بعض الاشعرية الى انكارها
اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص وفي غيره يتعلق بالوصف الذي جعل علة له فكان امارة لثبوت الحكم في الفرع
بايجاب الله تعالى وذهب عامتهم الى التفصيل فقالوا العقوبات وحقوق العباد اسباب واما العبادات فلا يضاف الا الى
الله تعالى وخطابه احتجت العامة بان اشارات النصوص تدل على ذلك مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه والاشارة كالعبارة في الافادة واحتج المنكرون بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كان موجب
الاشياء بسم وما تونها هو الله تعالى ووصف الايجاب صفة خاصة له فلا يجوز الصاق الغير به كصفة التخليق فكان في اضافة
الايجاب الى الاسباب قطع عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكن جعل بعض اوصاف النص علامة على الحكم في الفرع فيقال اسباب
موضعة مجاز الظهور احكامه تعالى عنده وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا حكم معها وقد يوجد بعد الشرع بلا حكم
كما في المجانين والصبيان وغيرهما ولو كانت عللا لما تصور انفكاكها عن الاحكام والجواب ان القول به قول بابطال اشارات
النصوص واذا جاز ان يجعل الشرع بعض الاوصاف امارة على الحكم جاز ان يجعل بعض الاوصاف كذلك ولا نسلم ان في اضافة
الايجاب الى الاسباب قطعا عن الله لانا لم نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب لا يتصور الا من مفترض الطاعة
لكن السبب لا يكون اصلا طريقا الى الحكم فاضافته الى السبب باعتبار وجوده عنده لا يمنع من اضافته الى غيره وقولهم كانت
الاسباب ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الشرع لا بانفسها فلا يكون اسبابا قبل الشرع كاسباب العقوبات وحقوق
العباد واحتج عامة الاشاعرة وهم المفصلون بان العبادات وجبت لله تعالى على الخصوص فتضاف اليه لا الى ما عرف وجوبها
وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها
ايضا حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يضاف الى شيء
اخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب ووجوب الفعل الى الخطاب
وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة والفعل يجب على الولي فيجوز ان يضاف ما وجب
عليه الى السبب وما وجب على الولي الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قال فاقطعوا فاجلدوا وعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف
العبادات المالية الى الاسباب عندهم لامكان الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والجواب ان في ذلك تعطيلا لاشارات
النصوص بالراي وهو باطل واذا جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة الباقي ايضا بالدليل
قال اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي ذكرناها الى قوله لم نطالبا بالاداء اي واراد بالاقسام التي ذكرناها كون الامر مطلقا
عن الوقت ومقيدا به وكونه موجبا على التكرار او التصرف وغيره وحكى كلامه ان الامر والنهي باقسامهما انما يراد منهما

طلب الاحكام المشروعة محل الخطاب واداؤها هاقيل هو تاكيد ومعنا ما طلب اداء الاحكام المشروعة والخطاب للاداء وللاحكام
المشروعة اسباب شرعية تضاف الاحكام اليها وضعت تيسيرا على العباد والوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب في ذلك اي في حصول
الايجاب لان السبب حقيقة جماد وصدور حقيقة الايجاب منه ممتنع وانما وضعت الاسباب تيسيرا على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجب
معرفة الاسباب الظاهرة وكون هذا النوع اي الايجاب الذي هو فعل الله تعالى غيبا عنا وفي الوقوف عليه حرج خصوصا في زمان انقطاع
الوحي فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة تيسيرا وسبب الوجود ضرورة انه لا يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد
وقدرته بل يثبت بلا اختياره كما يثبت السبب بلا اختياره فاما وجوب الاداء بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد على معنى انه
انما يثبت في حال لو اختار العبد فيها الاداء يقدر عليه كيلا يكون تكليف ما ليس في الوسع لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى
انه ان اختار وجوبه وجب والا فلا والحاصل ان القدرة لا تشترط لنفس الوجوب ولكنها تشترط لوجوب الاداء اعني قدرة الاسباب
والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره والخطاب بالامر والنهي للاداء بعد الوجوب بالسبب بمنزلة البيع فان الثمن يجب به ثم يطالب
بالاداء فان قيل هذا لا يستقيم في النهي اذ لا يخاطب باداء المنهي عنه اجيب بان الواجب بالنهي انتهاء العبد عما نهي عنه فانتهاؤه
وامتناعه اداء لموجب النهي قال ودلالة هذا الاصل اجماعهم اي الدليل على ان الاسباب شرعية غير الخطاب اقول اي الدليل على انفصال الوجوب
بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الامة على ايجاب الصلوة والصوم على من لا صلاحية له للخطاب كالنائم في وقت الصلوة فانه يؤخذ
بها والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه اذا لم يزد الاغماء على ذلك
والخطاب عنهما موضوع وهذا مذهبنا فيجب ان يكون وجوب الصلوة مرفوعا عنهما على اجماعهم والمراد به ما لا يختص الاجماع
وليس كذلك فان عند الشافعي لا تجب الصلوة عليهما وقوله لا يصح الاستدلال به على الخصم الا اذا كان الكلام مع من انكر السبب اصلا
فيكون المراد بالاجماع اتفاق اصحابنا لا اتفاق الجميع فحينئذ يصح الاستدلال به وفيه نظر لان اتفاق اصحابنا ليس بحجة على غيرهم
وكذلك المجنون اذا لم يستوعب جنونه شهر رمضان فانه يوجب القضاء والخطاب عنه موضوع وهذا بناء على مذهبنا واما قوله والنوم والاغماء
فانه لا يستوعب كل منهما الشهر لا يمنع الوجوب بهما ولا خطاب عليهما وحجة لكون ذلك بالاجماع وقد مر بعض من ذلك وسياتي تمامه
في باب العوارض ان شاء الله وقد قال ان فيه اي بوجوب الزكوة على الصبي وهو مخاطب وقال الفقهاء فيما يوجب العشر وصدقة
الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب قال وتشتمل الاية وقد دل على ما قلنا قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الالف
واللام دل على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبتها عليكم واتوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقولك اذا التمس بعضهم
منه الخطاب باداء الواجب بسببه وهو البيع ويفهم من هذا انه جعل اللام للعهد وفيه تامل لان الصلوة والزكوة المذكورتين
في الاية مجمل في الاية وكان هذا المعنى من يريد بذلك انه لو كان موجودا لكان معلوما والمذكورة في الاية ليس بمعلوم فليس بموجود
ويجوز ان يقال اللام اما للتعريف الجنس اي الجنس لا لاستغراقها وللعهد للتسمية اعني الذهني والخارجي فان كان الاول فهو عبارة
عن تنزيل الحقيقة منزلة الموجود بوجه من الوجوه الخطابية اما لان ذلك الشيء محتاج اليه على طريق التحقيق فهو لذلك حاضر
في الذهن فكانه موجود اما على طريق التهكم واما لانه عظيم الخطر معقود به الهمم على احد الطريقين فصحى على ذلك انه قليل بينهم
لكونه كذلك منزلة المعهود الحاضر واما الثانية فكل ما هو راجع الى العهد الذهني فصار حال العهد وان كان الثاني فهو ايضا
لا يخرج عن الحقيقة لان معناه في اقيموا جميع افراد هذا الجنس والمجرد عن الجنس ما عرفت وان كان الثالث فليس هنا كاه حار معيشة
اليه بالكلام فلم يبق الا العهد الذهني فثبت انه موجود وبهذا التحقيق للمراد وليس في الغناء فعلم بهذه الجملة ان الوجوب مضاف
الى اسباب شرعية غير الخطاب قال وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه لانه قدر ولانه مضاف اليه اقول هذا بيان امارة كون الشيء
سببا لآخر فان السبب انما يعرف بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الزنى وكفارة

الفعل

الفعل وتعلقه اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه وتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون
سببا له حادثا به وبيان ذلك ما قاله ابو المعين حيث قال والوجه الصحيح لترجيح السببية على الظرفية والشرطية ان يقول
الاضافة للتعريف والتحصيل هو الا بالاختصاص وهو تمييز الشيء عن غيره بصفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم ونحو ذلك
في قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لما يتحقق كل صفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده في الوقت
او وجوبه فيه ولا اختصاص لجانب الوجود فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوة كالقضاء والنذور والنوافل
والسنن وكذا الصوم في وقته على سبيل الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح ويقع عنه عند مالك والشافعي
لو صام عن واجب آخر وقع عنه عند ابي حنيفة رحمه وكذا التعبير للاختصاص بين الوجود والوقت فان الاختصاص عن اهل الميل
في الوقت من جهة الناس مقصود واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص يقينا فلم يحصل التعريف يقينا فاما الوجوب بالوقت
او فيه فمتعين مقصود مطلق الكلام اليه فيصير تعلقه بالوقت اما بالسببية او بالشرطية ويترجح جانب السببية لان الحكم
اقوى اختصاصا واكد لزوما بالسبب من الشرط لان تعلقه بالسبب بلا واسطة وبالشرط بواسطة ولا شك ان اختصاصه
بالسبب حقيقة وبالشرط جار مجرى المجاز فيصير الاضافة دليلا على هذا النوع من الاختصاص قوله وكذا الدلالة دليل
قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية فكذا ملازمة الشيء للشيء وتكرره بتكرره يدل على السببية لان الامور
مضافة الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره وهو حادث لا بد له من سبب يضاف اليه وما ثم الا الامر والوقت والامر لا يصلح
للاضافة اليه لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار والتكرار ثابت فتعين ان يكون الوقت سببا والحكم وهو الوجوب مضافا
اليه وان تكرره بتكرره كتكرر سائر الاحكام المتعلقة بالاسباب قال فاذا ثبت هذه الجملة قلنا الاقوال في تعيين المعاني التي
اقول لما اثبت الشيخ ان للمشروعات اسبابا على سبيل الاجمال شرع في بيان ذلك على سبيل التفصيل وبدا ببيان سبب وجوب الايمان
الايمان لانه اصل العبادات فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو ليقيني الذي يطلع عليه الايمان معتقدا بانه يؤمن بوجوده
ووحدانيته واسمائه وصفاته قبل اي باسمائه الحسنى العالم والقادر وصفاته كالعلم والقدرة وغير ذلك فيصدق بقلبه
ويقر بلسانه انه واحد وان له اسماء كاملة وصفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيرها
وصفاته سلبية منزه عن النقائص لا كما زعمت المجسمة انه جسم وصفاته حادثة ولا كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار
الصفات مضاف الى ايجابه في الحقيقة كسائر الايجابات لما مر ذكره اي وجوب الايمان مضاف في الظاهر الى حدث العالم
تيسيرا على العباد لان ايجاب الله غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر تيسيرا علينا وقطعا لحجج المعاندين فانه لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يلزمه يمكن الالزام بايجاب الغيب فوضع سبب ظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته في ان يقول
يوم القيمة ما ثبت لنا دليل على الايمان فلذلك لم يكن فجعل حدث العالم سببا قطعا لذلك وانما صلح لذلك لانه يدل على الصانع
والحدوث ومما يدلان على الصانع والمحدث الكامل المنزه عن النقائص والزوال والتبدل رحمه رضي الله عنه بقوله النبوة
تدل على البقية ان المتغير يدل على المغير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي انما يدلان على الصانع الخبير قال وهذا سبب
يلازم الوجوب الحقوق كتخيل الدين الوصل اقول قيل هذا جواب عما يقال لا يجوز ان حدوث العالم صالح لان يكون سببا
لوجوب الايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى فانه امر ازلي يستحيل ان يتعلق بسبب حادث وتقريره ان هذا
اي حدث العالم سبب يلازم الوجوب الذي هو حكم فانه لم يجعل سببا لوحدانية الله الازلية وانما جعل انه سبب لوجوب
الايمان الذي هو فعل العبد ولانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وهو ليس بازلي والوجوب لا ينفك عن هذا الامر
ولا هذا الامر عنه فجاز ان يكون سببا ولعل مراد الشيخ بهذا البيان انا قد ذكرنا ان الشيء اذا اضيف الى الشيء وتكرر بتكرره

جاز ان يكون سببا له فالامر الذى لا ينفك عن وجوب الايمان ولا الوجوب عنه احرى ان يكون سببا وقوله ولا وجوب الاعلى الاهل بيان لتلازمهما وتعريض لحدوث سبب لوجوب الايمان ولا وجوب له الاعلى الاهل ولا اهل الا والسبب ملازم فلا وجوب للايمان الا والسبب ملازم اما انه لا وجوب الاعلى الاهل فلان الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بلا سبب واما انه لا اهل الا والسبب ملازم فلم ذكره بقوله لان الانسان المقصود به اى بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب عليه الايمان عالم بنفسه وكل عالم يدل وجوده على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته الكاملة لان العالم سمى عالما لدلالته على الصانع على وجوده ووحدانيته وصفاته فان قيل على ما اجرى به سنته انما يذكر فيما امكن ان يكون الامر على خلافه وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولهذا لم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب اجيب بانه يمكن ان الله تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان مع وجود شيء اخر من وجود السموات والارض وغيرها وجعل ذلك سببا لوجوب الايمان على الاهل وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء ومع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه تعالى متفردا في وجوده هذه الاشياء متكررا لسبب وجوب الايمان وقيل والاوجه انه يمكن ان الله تعالى جعل حدوث العالم سببا وامارة على الايجاب الذى هو فعله وانه يمكن ان يجعل سببا اخر للوجوب غير لازم كما فعل كذلك في الصوم والصلوة فان الوقت الذى هو سببهما ليس بلازم للوجوب لثبوت الوجوب بعد مضى الوقت لكنه اجرى سنته ان يكون سببا للايمان سببا دائما لازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال وفيه بحث اما في دفع توهم عدم صلاحية الحدث لوجوب الايمان فلان تعريفه مشتمل على المصادرة على المطلوب لانه بيان صلاحيته للسببية وقد اخذ كونه سببا في ذلك واما في الجواب الاول عن السؤال على قوله اجرى سنته الخ فلان قوله وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء الخ وجود السموات والارض غير مستقيم لان وجود الحيوان بدون وجود الارض غير متصور ومع ذلك غير دافع للسؤال فان السؤال على قوله ولا وجود لمن هو اهل على ما اجرى به سنته لعدم امكان خلافه مع اقتضاء هذا التركيب اياه وتكرار سبب وجوب الايمان لا تعلق له بامكان خلافه واما في الجواب الثاني فكذلك لان امكان جعله سببا لوجوب امرا غير لازم كما في الصوم والصلوة لا يدل على امكان خلاف قوله ولا وجود لمن هو اهل على ما اجرى سنته الا والسبب لازم ولعل الصواب ان يقال انه ذكر قوله وهذا السبب ملازم الوجوب استطرادا لبيان ان سبب الشيء قد يكون لازما وقد لا يكون ولذا صح ايمان الصبي عليه كما ياتى وان الجواب بعض قوله على ما اجرى به سنته ان خلاف المذكور باحد شيئين اما بوجود الاهل مع عدم ملازمة السبب او بعدم الاهل اصلا والاول ان كان مستحيلا فالثاني ممكن لان عدم العالم كله ممكن لكن اجرى سنته بايجاد من هو اهل لوجوب الايمان ولهذا قلنا ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مامورا به وذلك لوجود المصحح وانتفاء المانع اما وجود المصحح فلان نفس الايمان مشروع وسببه قائم دائم وقد صدر من اهله اما انه نفسه مشروع فلا نزاع لاحد فيه واما ان سببه قائم فلما ذكرنا ان وجوده علم على وحدانية الصانع واما دوامه فلدوام من هو المقصود بالايجاد واما صدوره من اهله فلان الكلام في الصبي العاقل الذى يصدق بعلمه وينبئ بلسانه عن معرفة وتمييز وصحة الاداء يبتنى على كون المؤدى مشروعا بعد قيام سببه ممن هو اهله اذ لولم يصح حينئذ لكان ذلك لمانع وهو من الشارع والحجر عن الايمان غير صحيح ولا ورد به الشرع فوجب القول بصحته وعدم لزوم الاداء لا يدل على عدم صحته كتعجيل الدين المؤجل فانه يصح قبل حلول الاجل لتحقق سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال وكالمسافر والمريض اذا صاما في السفر والمرض صح الاداء لتحقق السبب في حق الاصل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر

قال واما الصلوة فواضح الا قوله فمما يرجع الى الوقوف اقول لما فرغ من بيان سبب الايمان ذكر سبب وجوب الصلوة وقال انما واضح بالحاق الصلوة الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت الذى تنسب اليه ولا فرق بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت والقصاص يجب بالجاني والقتل العمد سببه وبين قول من قال الزكوة واجبة

بايجاب

١٦٩

بايجاب الله وملك المال النامى سببه وفي هذا الكلام نظر رد على من فرق بين الحكم والسبب حيث اضاف وجوب المالي الى السبب دون البدني بقوله وليس السبب علة صواب على ما قال لا تاثير للوقت في ايجاب العبادة لتكون سببا له واما المال فله تاثير في ايجاب المواساة ولكنا ما نشك في ايجاب العقوبة وتقريره ان القول عوجب العلة بان نعم لا تاثير للوقت في ذلك ولكن لا نسلم ان في السبب لان السبب ليس بعلة عقلية اشترط التاثير لصحتها كما تقرر مع الانكار دليلا مرجعيا وضعه الشرع امارة على الايجاب فكيف يشترط لصحته التاثير قال الشيخ في بعض مصنفاته ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعل العبد ان لا يكون سببا لاستحقاق الجزاء ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لاجراء الثواب في الاخرة فكذا هذا والدليل على ان الوقت سبب للصلوة ان الصلوة اضيفت اليه بحرف اللام قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس واللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة به لان اللام للتعليل والاختصاص يقال تاهب للشتاء واكد للانه الضيافة لفلان قيل لا يجوز ان يكون اللام لبيان السبب لانه اما ان يكون على الدلوك وهو الزوال وهو ليس بسبب بالاتفاق لا يراد به الوقت لان السبب اما ان يكون وقت الدلوك او جزء من الزمان غير موجود عند الدلوك والاول خلاف المذهب على ما تقرر والثاني كذلك لعدم دلالة الدلوك الذى هو فعل الشمس في زمان مخصوص على زمان اخر بعينه من غير معين واللام في قوله لدلوك الشمس لبيان اداء وقت الصلوة الواجبة لقوله تعالى اقيموا الصلوة لا لبيان السبب ومجيء اللام للوقت كثير شائع في الشرع واللغة قال النبي عليه السلام من اتى منه بيوت شتى لكل صلوة اى لوقت كل صلوة واجيب بان ورود اللام للتعليل والتخصيص اكثر من وروده للوقت وما ذكره من النصوص بدلا وارد على تقدير كونها للوقت الضالان ووقت الدلوك وهو ساعة لطيفة لا يسع فيه الصلوة فقط واراده جزء غير معين من الزمان لا دلالة للدلوك عليه فكان نحوا بحكم على تقدير الوقت فهو جواب لنا على تقدير السبب ولو قيل بان يقول فالاستدلال به لا يكون صحيحا سواء حصل جواب او لم يحصل اما اذا لم يحصل فلوجود الدافع واما اذا حصل فللمعارض الكثيرة الشايعة ومؤكد لكن يقال صلوة الظهر والفجر بالاضافة بغير اللام ولم ينكر احد من الائمة دلالتها على الاختصاص ويتكرر بتكرار الوقت وقد يعدم دلالتها على المقصود ويبطل اداؤه اى اداء المصلى قبل الوقت ويصح بعد هجومه وان تاخر لزوم ادائها الى اخر الوقت ولا خفاء في دلالة ذلك على السببية وقد تقدم ذكر احكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت في صدر الكتاب قال وسبب وجوب الزكوة اما قوله متكرر لتكرر الحال في التقريب اول سبب وجوب الزكوة ايجاب الله تعالى على الحقيقة كما مر الايجاب وفي الظاهر حقا هو ملك المال الذى هو نصاب اى نصابه وجوب الزكوة لان وجوب الزكوة في الشرع مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام ادوا ربع عشر اموالكم وقال عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنى لا يحصل باصل المال لانه لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة وقدر بالنصاب في حق الكل وينسب الى المال بالاجماع يقال زكوة المال من غير نكير ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقوم به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان الاداء قبل السبب لا يجوز ويقع جائزا اذا صدر من اهله كما لو عدم قوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وبه ثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال بحصول الغنى وان ثبت بملك النصاب الا انه كامله هو فوق على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تعدم الحوائج عن قريب واما اذا كان ناميا فالحوائج تندفع بالنماء ويبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيتقوم به اليسر في الغنى فيتيسر عليه الاداء وشرط النماء لوجوب الاداء لتحقق الغنى واليسر اللذين ينبنى عليهما هذه العبادة ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاشتمالها للفصول الاربعة التي لها تاثير في حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس فيها فصل الماء ما هو سبب حقيقة التام

قوله وصار المال الواحد جواب عما يقال لو كان سبب وجوب الزكوة هو المال النامي لما تكرر الواجب لان المال لم يتكرر وعدم
تكرر السبب مستلزم عدم تكرر المسبب كالبيت في الحج لكن قد يكون الواجب في كل حول فليس المال سببا وتقريره ان المال
الواحد يتجدد النماء فيه كالمال المتجدد بنفسه لانه صار سببا بواسطة النماء فتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه يتكرر المال
في التقدير كالراس في صدقة الفطر بتجدد المؤنة قال وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان اقول وقد مر في
هذا القسم ايضا اقول اطلق القاضي ابو زيد وشمس الائمة والشيخ وابو اليسر ومن تابعهم في ان سبب وجوب صوم رمضان
هل هو الشهر مطلقا او ايامه فذهب شمس الائمة الى انه مطلق الشهر يستوي فيه الايام والليالي محتجا على ذلك بان الله تعالى
قال فمن شهد منكم الشهر فليصمه والشهر اسم للايام والليالي وبان الشرع جعل الشهر سببا لاظهار فضيلته وهي
للايام والليالي وبانا قد اتفقنا على ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصبح ثم افاق بعد مضي الشهر
القضاء وكذا نية الفرض تصح في الليلة الاولى بعد غروب الشمس ونية الفرض قبل وجود السبب لا تصح قال وقوله
قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وهو لطلب الصلوة لدلوك الشمس وذهب الباقون الى ان سبب وجوبه الايام
خاصة اي الجزء الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم واستدل الشيخ على ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
اي فليصم في ايامه ووجه الاستدلال انه لما كان الوقت معيارا كان سببا لكونه ظرفا صالحا للاداء والليل لا يصلح ظرفا له فلا يكون
سببا ومراده بالظرف ان يكون محلا لا الظرف المصطلح الذي يفضل عن الاداء فانه قيم لوقت الصوم كل يوم اما الاول فلان نسبة
الوقت للعبادة يدل على شرف ذلك الوقت بوقوعها فيه والعبادة في الاداء لا في الايجاب فانه صنع الله والاداء انما يقع
في النهار فالشرف فيها فيكون سببا واما الثانية فظاهرة لعدم كونه محلا للصوم فيه ورد بانا لا نسلم ان صحة السبب يتوقف على تمكن
الاداء في الوقت ولهذا لو اسلم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال او قبله لم يلزمه الصوم لانقطاع احتمال الاداء في الوقت
واجيب بانا لا نسلم ان صحة السببية انما يصح بعد احتمال الاداء في الوقت لكن احتمال الاداء انما هو في النهار دون الليالي فكانت
النهار سببا فعلم ان اليوم سبب لدلالة نسبة الصوم اليه وتعلقه به وتعلق الحكم بالشيء شرعا دليل على انه سبب هذا هو الكلام
في هذا الباب وقيل من ... اعني الشرط فانه الحكم قد يتعلق به وجودا وقد تكرر الصوم بتكرره ... صوم
شهر رمضان ... الاداء من ... وبعده اي بعد شهوده ... الخطاب متاخر عنه هذا كله كما ترى
دليل على السببية والجواب عن قوله ان التفضيل للايام والليالي ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها
تابعا لشرف الايام او يكون شرفها باعتبار كونها محلا ... شهر رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية
وذلك بان يكون محلا للاداء لا مزية ما عدم سقوط وجوب الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليل فباعتبار
انه اهل للوجوب مع الجنون كما سياتي الا ان الشرع اسقطه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في الصوم كاستغراق
الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل تابع لليوم في حق النية ضرورة تعذر قران
النية باول جزء الصوم الذي هو شرط على ما بينا فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا نزاع
فيما نحن فيه قوله ولهذا الى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه وجب على صبي بلغ في بعض شهر رمضان ... ذكر
لان كل يوم سبب للصوم بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد مر حكم هذا القسم ايضا في صدر الكتاب قال وسبب وجوب
صدقة الفطر على كل مسلم عن راس يمونه ويلي عليه ... وذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم ... في موضعه اقول
سبب وجوب صدقة الفطر عن راس موصوف بوصفين وصف المؤنة والولاية فكل راس يمونه المكلف اي يقوم المكلف
بكفايته ويتحمل مؤنته سبب ولاية عليه ومعنى الولاية نفاذ القول على الغير شاء او ابى فهو سبب لوجوب صدقة الفطر عندنا

فاذا عدمت

فاذا عدمت الولاية لم يجب كما في حق المرأة والابن البالغ الزمن المعسر فانه لم يجب الصدقة على الزوج والاب واذا وجدت
الولاية وعدمت المؤنة كما في الصغير اذا كان له مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله تعالى ثبت ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد وبقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون ووجه الاستدلال انه اضاف كلمة عن لانتزاع
الشيء اي لانفصال الشيء عن الشيء يقال رميت عن القوس اذا انفصل عنه السهم فصل حرفه عن او الحديث على
الوجهين باكثر الروايات اما ان يكون ما دخل عليه سببا ينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه
اي بسببهما فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا واما ان يكون محلا يجب عليه الحق فيؤدى عنه كالدية يجب
على القاتل ثم يتحمل عنه العاقلة والثاني باطل لاستحالة الوجوب على العبد لعدم ملكه شيئا وعلى الكافر لانها قربة والكافر ليس
من اهلها وعلى الفقير لانه ليس على الفقير صدقة فتعين ان المراد هو الاول وهو ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه ولذلك اي ولكونه
الراس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بعدد الرؤس
في وقت واحد وذكر في الاسرار ان الوجوب على العبد اصلا عند الشافعي والمولى يؤديه عنه كالنفقة لانه صلى الله عليه وسلم
قال ادوا عن كل حر وعبد ولو لم يكن على العبد لما كان المولى مؤديا عن نفسه لا عن العبد ثم ذكر في جوابه ان العبد ملحق
بالبهيمة في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان
مخاطب وبهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يؤديها عنه ولكن في باطن الامر لا وجوب عليه وعلى اعتبار العارض
على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي واما وقت الفطر فشرط حتى لا يعمل السبب الا بعد الاداء الا بهذا
الشرط كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب الزكوة الا بعد مضي الحول قوله وما ينسب الى الفطر جواب عما قال ان في اضافتها
الى الوقت يدل على انه سبب وتقريره انه نسب الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب والنسبة اي الاضافة تحتمل المجاز
فان الشيء قد يضاف الى غيره بادنى ملابسة كما يقال حجة الاسلام والاسلام شرط لا محالة ويقال يوم فلان لمولده فلم
على سبيل المجاز نعم انما يضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فلا يحمل على الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا البحث بلفظه
ولان الوجوب انما يكون بسبب وعلة لا يكون بغيرهما حتى ينتفي رفعهما ولا يتصور فيه الاستعارة فلذلك جعلنا الراس سببا
والوقت شرطا وتكرر الوجوب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس ليس باعتبار تكرر الوقت بل باعتبار تكرر الحاجة فان المؤنة
انما تتكرر بتكرر الزمان فان الشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب
لاجله قال الشيخ في شرح التقويم الاضافة توصل الى الراس والوقت فلا بد لكل حظ من الوجوب فجعلنا الراس سببه
والوقت شرطه حتى يثبت لكل اتصال بالوجوب اذ لو جعلنا الفطر سببا لا يبقى للراس اتصال ولو قيل يجعل الراس
شرطا للوجوب على المولى كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب عليه قلنا لا يتكرر بتكرر الشرط لكنه يتكرر بتكرر الراس
بالاتفاق قوله ولذلك وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا معناه هذه صدقة وجبت وجوب المؤن لقوله صلى الله عليه وسلم
ادوا عمن تمونون اي تتحملوا اهل المؤنة عنه وجبت عليكم مؤنته والاصل في وجوب المؤن الراس يلي عليه ويمونه لا الوقت
فان نفقة العبيد والدواب تجب بالراس لا بالوقت وكذلك مؤنة الشيء ما يكون سببا لبقائه وذلك يتصور في الراس لا في الوقت
قوله فقد بينا معنى المؤنة اي من هذا الواجب في موضعه يعني به في بحث الاهلية الاصول صنفها الشيخ وذكر فيها
ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت
لاصلاح عبادة الصوم حيث قال صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث والنفقة لاصلاح البدن والعبد
محتاج اليهما فهذا معنى المؤنة فيها ويحتمل ان يستدل على ان سببية الراس بوجه آخر وهو ان يقال صدقة الفطر مشتملة

على معنى العبادة والمؤنة قال صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر طهرة للصائم وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى
العبادة وقوله طعمة اشارة الى المؤنة والكفاية مانى الاسباب والسببات لا يدرينا والوقت الحرج لا يناسبهما فيصح
فلا يصلح سببا واما الراس الذي يمونه ويلي عليه فانه صالح لاشتماله على معنيين يناسبهما فان الولاية يناسب العبادة والمؤنة
يناسب الزامه واعلم انه نقل عن اصحابنا في هذه المسئلة اقوال فمنها ما نقل صاحب الاسرار وتقدم ذكره ومنها ما نقل ابو اليسر
ان السبب عنده راس يلزمه مؤنته ونفقته ومنها ما نقل غيره من ان السبب عنده هو الوقت فعليك بطلب الصحيح من كتبهم والترجيح
وسبب وجوب الحج البيت لنسبته اليه الى قوله فكان البيت سببا لها اقول سبب وجوب الحج البيت لانه ينسب اليه قال الله تعالى ولله
على الناس حج البيت ولم يتكرر فلم يجب الا مرة لعدم تكرر سببه وللبيت حرمة شرعا ولهذا كان من دخله آمنا قال الله تعالى
ومن دخله كان آمنا فجاز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحرم المحترم قدرا وتعظيما لكن احترامه لذاته
فيكون زيارته تعظيما له واما الوقت فهو شرط للاداء لا لاشتراط جوازه بدليل انه لم يتكرر بتكرره وتوقف صحة الاداء
عليه مع التكرر بتكرره دليل الشرطية فان قيل وقت الحج اشهر الحج والاداء في اوله وهو شوال غير جائز بل يكفيني في ان يشترط
للاداء اجاب الشيخ بان شرط عين انه عبادة ذات اركان شرعا اداؤها متفرقة في اماكن وازمنة يشتمل عليها علم وقت
الحج واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان معين حتى كان مختصا بشيء من ذلك لم يجز بغير تدبيره فلم يجز وقوعه قبل وقته
الى حديث ما في غير مكانه كما انه لا يجوز السجود قبل الركوع فلهذا لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن
الاعظم ولم يجز رمي اليوم الثاني اليوم الاول ولم يجز الوقوف قبل يوم عرفة وما لم يكن مختصا بوقت مما صح اداؤه فانه يجوز
في اشهر الحج في اي وقت كان حتى لو سعى في شوال كان سعيه معتدا به فلم يلزمه الاعادة واما الاستطاعة بملك الزاد
والراحلة فهي شرط لوجوب الاداء لا للجواز فان الاداء من الفقير صحيح وليس سببا لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره
ويصح الاداء بدونه من الفقير والمستوضح شرطيتها بكونه عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها لعدم المناسبة بينهما لكنها
عبادة متجزئة وزيارة فجاز ان يكون المال سببا لها بتفاوت الكلفة قال وسبب العشر الارض النامية
الى قوله والابل العلوفة ثم اسامها اقول سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض
والشيء يضاف الى سببه في الاصل كما تقدم قال في قوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية وقد احترز به عن الخارج فالنماء
على نوعين حقيقي وهو الخارج وحكمي وهو التمكن من الزراعة وكل واحد منهما يصلح ان يكون موجبا كما في الزكوة فانه يجب
تارة بنماء حقيقي وهو نماء الاسامة من الدر والنسل ومرة بنماء حكمي وهو كون المال معدا للتجارة والاول السبب الحقيقي لانه
معتبر بحقيقة الخارج والثاني للخراج لانه مقدر بقدر الجنس من الدراهم وقال الآن في سبب وجوب العشر الخارج وسبب وجوب
الخراج الارض لان العشر يتكرر بتكرر الخارج وهو دليل السبب ولا يجوز تعجيله ولو كان الارض هي السبب لجاز كالخراج 2
والزكوة قبل الحول واذا كان سبب كل منهما غير سبب الآخر جاز اجتماعهما في ارض واحدة والجواب ان العشر حق مالي
وجب لله تعالى فيجب ان يكون سببه مالا ناميا كالزكوة والارض هي الموصوفة بالنماء واما الخارج فلا يوصف به لكونه
معدوما لا يتصف بشيء وفي العشر معنى مؤنة الاراضي وفيه معنى العبادة اما الاول فلانه اي الاراضي اصل
في وجوب العشر ووجوبه لعمارتها والنفقة عليها ومؤنة الشيء عبارة عن ذلك اما ان الارض اصل فلان الله تعالى حكم
بقاء العالم الى اليوم الموعود وسبب بقائه الارض النامية فان القوت يخرج منها واما ان وجوب العشر لعمارتها والنفقة
عليها فلان عمارتها وبقاءها الى عمارة المسلمين لانهم يصونون الارض عن الاعداء فوجب العشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم الذابون
عن حريم الاسلام وعن قال النبي صلى الله عليه وسلم انما تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها

و وجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة الظاهرة واما مؤنة الشيء عبارة عما ذكرنا وقد تقدم
في صدقة الفطر وهذا معنى المؤنة التي فيه واما التامل فلان الخارج الذي تعلق به الوجوب وصف للسبب فصار كالزكوة
في تعلق كل منهما بمال نام وفي ان الواجب جزء من النماء قليل من الكثير وفي كون مصرفهما واحدا ولما كانت الارض
التي هي سبب وجوبه اصلا والنماء الذي يتعلق به معنى العبادة وصفا كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا فجعلنا
مؤنة فيها معنى العبادة قوله فصار السبب جوابا عما استدل به الخصم من ان العشر يتكرر بتكرر الخارج وذلك دليل السببية
وتقريره ان تكرر العشر ليس بتكرر الخارج بل باعتبار تجدد الارض تقديرا كما قلنا في النصاب بتكرر الحول وفي الرأس
بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة واحدة لانه مؤنة تقديرية وهو غير متكرر وقوله ولم يجز التعجيل جواب
عن قوله لو كانت الارض هي السبب لجاز تعجيله وتقريره ان التعجيل انما يجوز قبل الخارج لان الخارج معنى السبب لوصف
العبادة لان الارض النامية موجبة للعشر فلو صح التعجيل لخلص معنى المؤنة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان النماء حينئذ اذا كان سببا لوصف العبادة فالتعجيل مؤدى الى حصول المسبب قبل السبب وذلك باطل فيبطل معنى العبادة
واذا بطل معنى العبادة خلص مؤنة محضة متعلقة بالارض وحدها وهذا معنى قوله فلو صار الارض نامية بتعجيل
زكوة السائمة والابل العلوفة ثم اسامها في الاسامة معنى النماء فلا يجوز التعجيل عليها واما بطلان اللازم فلانه تغيير
المشروع وهو باطل بخلاف الخراج فانه لكونه مؤنة محضة لا يؤدي التعجيل فيه الى تغيير قوله ثم اسامها يجوز ان يكون
مصدرا مستويا وان عطفا على قوله معجل ويجوز ان يكون تعجيل معنى ان عجل واسامها عطف عليه قال وكذلك سبب الخراج 2
الى قوله كما عندنا اقول ان وكما ان سبب العشر الارض النامية سبب الخراج كذلك لكن بالنماء التقديري لا الحقيقي
لا قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق به بل بالتمكن من الزراعة لئلا يبطل حق المقاتلة واذا كان متعلقا
بالنماء التقديري صار مؤنة فيها معنى العقوبة لانه باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف عقوبة اما الاول فقد ذكرناه
في العشر واما الثاني فلان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وذلك صالح لان يجعله سببا للعقوبة
من المذلة التي هي نوع عقوبة لان من عارتها من الكفر قال الله تعالى واثاروا الارض وعمروها وراى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا
من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان الخراج على الكافر ووجب لم يعمل الارض من
الاشتغال بعمارة الدنيا فان قيل الخارج لا يسوغ عن الزراعة وجهان ذلك جعل العشر اجيب من وجوه احدها ان المعتبر
في حق العشر الكفر بالمال فقط تكرمة للمسلم والثاني ان عمارة الدنيا في حق الكافر اصل وفي حق المسلم عارض فلم يعتبر
في جعل العشر عقوبة والثالث ان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الجهاد سبب المذلة لا نفس الزراعة فان الصحابة
اشتغلوا بالزراعة في خبايا الارض والاعراض عن الجهاد وفي حق المسلم غير متحقق فان الكتاب والرابع ان معنى الزراعة
غير معتبرة في العشر وجبه في الخارج بلا زراعة قوله وكذلك اي ولان سببهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج
في ارض واحدة لان المؤنة لا تكرر وكان في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى العقوبة وسببهما واحد لا يجب
به حكمان مختلفان وروي ان ابا حنيفة رحمه الله روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج ولذلك ان ائمة
العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتياجهم لكثرة الاخذ المال قال وسبب وجوب الطهارة الصلوة الى قوله
فلا يصلح سببا اقول اختلف الناس في سبب وجوب الطهارة فذهب بعضهم الى ان سببها الحدث لانه صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء
الا من حدث وحرف من في هذا الموضع كمن في قوله صلى الله عليه وسلم من حدث فدل على السببية ولانها متكررة بتكرر الحدث
لا الصلوة فانه يجوز بوضوء واحد صلوات كثيرة وذهب الشيخ رحمه الله الى ان سببها الصلوة وهو الصحيح لان الطهارة

تضاف الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهير للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل ولعموم انها
دايرة عليها وجودا وعدما فانها تجب على من تجب عليه الصلوة وتسقط عمن تسقط عنه الصلوة وهي اي الطهارة شرط
الصلوة فالطهارة مع كونها مسببة عن الصلوة شرط لها فتعلق بها لان الشرط الذي هو الطهارة بالصلوة ومن ثم لم يجب قصدا
بل تجب عند ارادة الصلوة وذلك دليل الشرط فان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا فان قيل اذا كانت الطهارة
شرطا للصلوة فكيف يكون ان تكون سببا عنها والشرط يتقدم المشروط وكونها مسببة عنها يقتضي التاخر وهما متنافيان
وايضا لو كانت مسببة عنها لما جاز قبل الوقت لانه يؤدي الى تقدم الحكم على السبب اجيب بان وجوبها شرط لوجود الصلوة ووجوب
الصلوة سبب لوجوبها فالصلوة الحيثيتان فالصلوة متقدمة على الوضوء باعتبار الوجوب ومتأخرة عنه باعتبار الوجود واذا
الطهارة مسببة عن الصلوة من حيث الوجوب لا يلزم تقدم الحكم على السبب لان الوجوب لا يثبت قبل الوقت الا انه لما توضأ
قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اكتفى عليه ووضوء آخر لحصول الشرط كما في ستر العورة واستقبال القبلة وطهارة
الثوب قبل الوقت فان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واذا ثبت ان سببها هو الصلوة ولم تتعلق بالحدث
قلنا ان الحدث شرط عنده بمسايرة شرط الصلوة بما ذكرنا انفا فان من المحال ان يجعل الحدث سببا للطهارة لانها ازالة وتبديل
له وما ينافيه كيف يكون سببا اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان السبب يكون مفضيا الى الحكم ولو كان الحدث سببا للطهارة
والطهارة ازالة للحدث لكان الحدث سببا لازالة نفسه واللازم ظاهر البطلان لاستحالة ان يكون الشيء سببا لازالة نفسه
ولانه لو كان وجوب الوضوء متكررا بتكرر الحدث حتى لو فرضنا انه تطهر قبل الوقت ثم احدث كذلك لما وجب عليه الوضوء وان تكرر
الحدث بل التكرر بتكرر الصلوة بشرط الحدث قال واما اسباب الحدود والعقوبات فما ينسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات
ما ينسب اليه من امر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخطأ وقتل الصيد واليمين ونحوها وقتل العمد واليمين الغموس
واشباه ذلك لا يصلح سببا للكفارة وتفسيره وذكره يذكر في موضعه انشاء الله عز وجل اقول سبب وجوب الحدود والعقوبات
ما ينسب منها اليه كالزنا فانه لكونه جناية محضة صلح ان يكون سببا للحدود والسرقة للقطع والقتل العمد للقصاص واما سبب وجوب
الكفارة فما اضيفت اليه من امر دائر بين حظر واباحة كالفطر في رمضان فانه من حيث انه ملاقاة ملكه مباح ومن حيث
انه جناية على العبادة محظور وكقتل الخاطي وفي بعض النسخ قتل الخطاء فانه من حيث انه لم يقصد القتل بل قصد قتل الصيد مباح
ومن حيث انه مقصر في التثبت محظور وكقتل الصيد فانه من حيث انه اصطياد مثله ومن حيث انه جناية على الاحرام
محظور به وكذلك الانتفاع باللبس والطيب والادهان في حالة الاحرام في ذاته مباح ومن حيث انه جناية على الاحرام محظور
قوله ونحوها اي نحو المسائل المذكورة نحو مثل الظهار فانه مع العود سبب للكفارة فالظهار محظور والعود مباح قال الله تعالى
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة واليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها قال الله تعالى
ذلك كفارة ايمانكم الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا والكفارة وجبت خلفا عن البر وعند الشافعي رح تجب بصفة
كونها معقودة وكفارة الكفارة اصلا لا خلفا عن البر بشرط فوات التصديق في الخبر فتجب في الغموس عنده قال الكفارة هو
شرعت سترا للذنب فيتعلق بارتكاب الذنب وهو هتك حرمة اسم الله تعالى والنسك لا يحصل الا عن قصد فاخرج
الشرع اللغو عنها لعدم القصد وبقي الغموس والمعقودة مستويين لوجود اعتبار القصد والحنث ولقوله تعالى لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقلنا الكفارة تشتمل على صفة العبادة والعقوبة لكونها في ذاتها عبادة
ولكونها اجزية فاستدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة لعدم صفة الاباحة في الغموس
اصلا فيكون سببا بصفة كونها معقودة وموجبها البر احترازا عن هتك اسم الله تعالى لان الاحتراز عنه لا يحصل الا بالبر فاما

واذا فات البر وجبت الكفارة تخلفا عنه فيصير كانه لم يفت باداء الكفارة فهذا معنى الخلاف فيها فان قيل الخلف يجب بما يجب
الاصل فلا بد من ان يكون قائما في حق الخلف وليقوم مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت وعدمت بالحنث فكيف تصلح
سببا قلنا لا نسلم ان الخلف يجب بما يجب به الاصل وما تقدم من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين فالمقصود
منه ما يتعلق بالخطاب لا بالسبب ولئن سلم فذلك شرط في حال خلفية الخلف كونه منعقدا لوجوب الاصل مع فوات
لا قيام له بعد الفوات وفيما نحن فيه كذلك ولئن سلم قيامه بعد فوات الاصل فيجوز ان يعتبر السبب قائما في حق الخلف وان لم
في حق الاصل لتعذر ما لا قائمة حرمة اسم الله تعالى لحصل البر كثيرا الفائت لقيام خلفه مقامه فان البينة امر اعتباري ولا محذور
في اعتباره كذلك وكذلك القتل العمد عندنا لا يصلح سببا للكفارة خلافا له لانها وجبت بالخطأ والقاتل عمدا احق فلان تجب
وهو قاصد اولى لعظم ذنبه وقلنا لا بد من سبب دائر بين الحظر والاباحة ولا اباحة في القتل العمد قوله وتفسيره وذكره يذكر
في موضعه باب احكام السبب كيلا يتكرر ان اليمين بالله سميت سببا للكفارة مجازا قال وسبب المعاملات تعلق البقاء الى قوله
والاختصاص اقول وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى فاللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها وبيانه ان الله تعالى
خلق العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء النوع والشخص والاول انما هو باتيان الذكور الاناث في موضع
الحرث وذلك قد يقع فيه التغالب بعض الى تضييع وانقطاع النسل فان الاب اذا اشتبه تعذر ايجاب المؤنة عليه ولسلام
عن الكسب في اصل الحمل فيهلك الولد وينقطع النسل والثاني انما هو بالكفاية وما يحتاج اليه لتكون لا يكون ما صلاح بدنه ولا يحصل
الا بالتصرف والتعاون واصلاح انواعه فشرع لكل واحد منهما طريق مخصوص يتادى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل
به فساد فشرع للتناسل الازدواج ولبقاء النفس الاكتساب بطريق التجارة عن تراض فان قيل البقاء متعلق بها فكانت
هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا اجيب بان وجودها سبب البقاء وتعلق البقاء بها سبب شرعيتها واعلم ان ما ذكرنا
في بيان اسباب العبادات هو طريقة القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المشايخ واما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب
العبادات نعم الله تعالى عليه شكرا لها وان كان لا يمكن الخروج عن عهدة شكر نعمة لكثرتها وقلة منه الوفاء فالايمان شكر نعمة الوجود
والنطق وكمال العقل والصلوة شكر نعمة الاعضاء السليمة فانه يعرف بما يلحق بها من المشقة قدر الراحة والصوم شكر نعمة
اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة شكر نعمة المال والحج شكر نعمة البيت فان الله تعالى اضافه الى نفسه وجعله
امانا للخلق ومثابة والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان والله اعلم بالصواب قال رحمه الله باب

بيان اقسام السنة

اقول اعلم ان سنة النبي صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والنهي والخاص والعام وساير
الاقسام التي سبق ذكرها فكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه
الاتصال وما يتصل بها فهما نوعان الكتاب وتختص السنة به وذلك اربعة اقسام قسم في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقسم في الانقطاع وقسم في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه وقسم في بيان نفس الخبر فاما الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى ثلث
اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر لما كانت
السنة تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر معاينة وطريقة الصحابة والحديث والخبر يختصان بالقول وقد الحق
الشيخ ما ترجمه هذا الفصل افعال النبي واقوال الصحابة اختار لفظ السنة دون الحديث والخبر والاقسام التي سبق ذكره من الامر
والنهي والخاص والعام وساير ما ذكر من اقسام الكتاب ثابتة في السنة انما التي يجمع القول لان قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة كالكتاب
وهو كلام فصيح لوجوه الفصاحة يجري فيه هذه الاقسام ايضا وبيانها في الكتاب بيان فيها لانها فرع الكتاب في الحجة فلا حاجة
الى اعادتها وانما احتاج الى ذكر ما يختص به السنة وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الى

في الاعطاء الثالث في محل الخبر الذي يجعل الخبر فيه حجة الشرائع في بيان نفس الخبر والحصر سبق ايضا واما اختصر كيفية الاتصال بالسنة
لانها تتصل بنا طرق ثلثة بالاحاد وهو الكثير وبالشهرة وهو قليل بالنسبة اليها وبالمتواتر وهو معدود وذلك لان الاتصال
اما ان يكون كاملا لا شبهة فيه اصلا او لا والاول هو المتواتر والثاني اما ان يكون الشبهة فيه لفظا وصورة ومعنى والاول هو المشهور
والثاني هو الاحاد ولم توجد للشبهة معنى لا صورة نظرا فلم يذكر واما الاتصال في الكتاب فبطريق واحد ليس الا وهو التواتر
قال وهذا باب المتواتر فقوله ومقادير الزكوة وما يشبه ذلك اوالخبر بدليل المقصور عند المحققين ولكن هو الظاهر
وعرفه بعضهم بانه كلام مركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة لها خارج تطابقه او لا تطابقه واما قال امرين دون
كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفسي وقال الحكم فيه ليخرج ما تركب منهما بدون نسبة وقيد النسبة تطابقه الخارج او لا تطابقه
ليخرج الانشاءات وينقسم الاقسام سنذكرها في القسم الرابع والتواتر في اللغة تتابع الكتابة واحد بعد واحد بينهما كما
قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما والمتواتر في الاصطلاح خبر جماعة تفيد بنفسه العلم بصدقه
فالخبر كالجنس واضافته الى الجماعة تخرج خبر الواحد وقوله مفيد للعلم يخرج ما يفيد الظن كالمشهور وقوله بنفسه يخرج خبرا عن
افاد العلم بغيره كالخبر الذي علم فيه صدق المخبرين بسبب القرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة كالقرائن التي
يكون على من يخبر عن موته والديهم شق الجيوب والنعي والمراد بالقرائن التي لا تنفك عن المتواتر عادة وهو الشرائط المعتبرة
فيه او بسبب العقل كخبر جماعة عن القضية البديهية او الاستدلال صدقه او بالحس كالقرائن التي تكون عليه من يخبر عن عطشه ولما كان
غرض الشيخ بيان المتواتر من السنة قال الذي اتصل بك عن رسول الله فعو ايضا الخبر مالم يكن افادته بطريق السماع
كالخبر الذي يفيد العلم بالقرائن او بالعقل او بالاستدلال وقوله بلا شبهة يخرج المشهور والاحاد وقوله كالمعاين يوجد
في غير هذا الكتاب ويحتمل به ذكره لانه يسمى كالكلام مع معاينة المتكلم اقرب الى الفهم وله شروط بالنظر الى المخبرين واخر
بالنظر الى السامعين وكل منهما منها ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وذلك ان يرويه
اي بان يرويه قوم الى اخره بقوله لا يحصى عددهم مما هو مختلف فيه فذهب قوم الى اشتراط في التواتر واختار الشيخ
لاطلاق التواتر من قوم محصورين وعند الجمهور ليس بشرط فان الحاج مثلا او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة
منعتهم من اقامة الحج والصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين ثم اختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل
بعد خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة بينة شرعية تزكى بالاقامة يحصل عليه الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة
لم يكن كذلك وقيل اقله اثنا عشر كعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل عليهما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر
نقيبا وانما خصهم بذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون ليعلموا ما ثبت
وانما خصهم لحصول العلم بما يخبرون وقيل اقل ذلك اربعون اذ ما انتهى عدد اهل الجمعة وقيل سبعون لاختيار موسى عليه السلام ما قال
تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون وقيل والصحيح انه لا ينحصر في عدد
وضابطه ما حصل العلم واقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى غير معلوم لنا فانا قاطعون من غير علم بعدد خاص
فانا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل العلم بوجود مكة والمدينة وغيرهما من المتواترات عند والعادة
تقطع السبيل الى مداه فانه حاصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج والعقل لا يفي
بمعرفة ذلك واولى الحاضرين عدم مكابرة مضطربة فان حصول العلم غير لازم عند عدد ومما عززنا قد يحصل لقوم دون
قوم ولو كان موجبا لما اختلف وهو واقع بسبب اختلاف القرائن المعرفة وتفاوت السماع والفهم به واختلاف الوقائع
وقوله لا يتوهم تواطئهم على الكذب بيان لاشتراط كثرة المخبرين كثرة يمتنع الكذب مع على سبيل الاتفاق والمواضعة

وهو شرط متفق عليه واما اشتراط الاسلام والعدالة فقد قال به قوم واختاره الشيخ لان الكفر والفسق مظنة الكذب
والمجازفة فشرط عدمهما وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا عن قتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وطعوا وان كانوا
كفارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدهم شرط الاشتراط اصلا في بلدانهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع
احتمال التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك لما قلنا في خبر اهل جامع وقوله ويدوم هذا الحد من الاشتراطات والكون
والطرفين في الاكثر والاستناد وانما اشار الشيخ الى هذه الشروط المختلف فيها لانها لا تقطع للاحتمال في الطرف الا الزام
واما الثاني وهو ما كان يجب ايضا معين فالمتفق فيه ان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبل الاخبار
تحصيل الحاصل واما المختلف فيه فان من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري وهو الجمهور لم يشترط سبق
العلم بهذه الامور لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله فانه خلق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط
وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابطه العلم بحصول هذه الشروط عند حصول العلم بخبر التواتر
لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم بهذه الشروط وذلك كما ثبت بالتواتر مثل نقل القرآن
والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما يشبه ذلك مثل ارش الجنايات واعداد الطواف والوقوف
بعرفات قال وهذا القسم يوجب علم اليقين لما قوله فصار بمنزلة المسموع الى اخره قوله لما بين تفسيره وشروطه شرع في بيان
حكمه فقال وهذا القسم اي المتواتر يوجب علم اليقين لا الظن والطمانينة بل علما ضروريا بمنزلة المعاينة وهذا هو مذهب
عامة العلماء وقال الكعبي والبصريون من المعتزلة وابو بكر الدقاق وامام الحرمين والغزالي من اصحاب الشافعي انه يوجب
علم الاستدلال لا علما ضروريا والمرتضى من الشيعة توقف فيه ومن الناس وهم السمنية والبراهمة من قال العلم بطريق الخبر لا يثبت اصلا
وهذا اي من انكر العلم بالخبر رجل سفيه لا فضل له لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء من بين لا يثبت الا بالخبر
فاذا انكر كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بنفسه كذا ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى لا يجوز ان يكون معرفة نفسه بالتوليد
لانه لا عاين انه خلق من ماء ابيه اعتبر وجود نفسه به لانه بالا ذلك ايضا الخبر فان كون الولد مخلوقا من ماء ابيه ليس بمحسوس
ولا معقول فيمكن انه بالحس لا يعرف دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع لا سيما فيما يرجع الى الاحكام ولا دنياه لان معرفة
الاغذية والادوية بالخبر لان فيهما ما هو مهلك وما هو نافع والعقل لا يكون الخبر به لا احتمال الهلاك والام والاباء لان معرفة
الام والاب بالخبر لان العلم بامورهم يحصل من الطرق الملتقط كما يحصل منها في كل واحد يحصل به معرفة هذه الاشياء
وقطعا بمنزلة العلم الحاصل بطريق الحواس والعيان فصار منكره كمنكر العيان مثل السوفسطائية ولا كلام معه وقال
قوم المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك وبعتريه وهم يريدون بذلك
ان جانب الصدق ترجح بحيث يطمئن اليه القلب ولكن لا يمتنع عنه توهم الكذب والغلط واما الفرق عندهم لان تواتر فيهم
من ثبوت علم الطمانينة بالعين ولكن نعبر الطمانينة بالعين لان طمانينة القلب يحصل به واستدلوا على ذلك بان المتواتر
صار جمعا بسبب الاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل للكذب والاجتماع يحتمل التواطؤ فلم يرد به ما يقطع به الاحتمال وذلك كاخبار
مجوس قصة زرادشت اللعين فانه ظهر في زمان ملك سمي كشتاسب وادعى الرسالة من الله فقد كذبوا يزدان واهرمن
وامن به الملك واتفق المجوس على نقل معجزاته وقد بلغوا اكثر منا عددا ثم انه خبرهم كذب بيقين فكذا خبر اليهود بصلب
عيسى عليه السلام فانهم اتفقوا على ذلك والنصارى واتفقوا على ذلك وعددهم لا يحصى كثرة ثم ثبت كذبهم بالنص قطعا فثبت ان احتمال
الكذب لا ينقطع بالتواتر ولكن تثبت به الطمانينة العلم وهذا القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة قول باطل يؤدي
الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت لا سيما في زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لا يثبت في زماننا

سوتهم وذلك كفر باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل التواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع
بالآذان وصفاً اى موضحه وداره من عرف وقع على الاشتراك وتحقيقاً اى بدلالة العقل على انه يوجب اليقين من غير استدلال
اما الوضع فانا للحرارة المفرقة بين ما عرفنا من اباءنا وبين ما عرفناه عياناً من اولادنا من غير شك في امرهما لنا
علمه والعاقل الكاتب في بيه واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبائع متباينة وكل ما كان كذلك لا يكاد
تجمع امورهم الا لجامع اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العادة تحيل ان تجمعوا على اكل واحد كما تحيل ان تجمعوا على ما اكل
واحد ومشروب واحد في زمان واحد في حق النوع لمان ذلك كذلك الجامع وهو اما السماع او الاختراع والثاني باطل لان تباين
اماكنهم وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة تقطع الاختراع فتعين السماع وهذا المقدار من التنبيه كاف في بيان انه يوجب
علم اليقين ضرورة فانه من البين الجلي انا نعلم بوجود مكة وبغداد وعمر بمجرد التواتر من علم تحصيل الاستدلال
المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر في قوة الخطاء فعلم ان العلم به ضروري والتشكيك الذي
ذكره ابو الحسين بانه لو كان العلم بخبر التواتر ضرورياً لما افتقر الى ترتيب مقدمات يتوصل بها اليه لان المفتقر الى ترتيب علوم يتوصل
اليه بها نظري واللازم باطل فان العلم الحاصل بخبر التواتر متوقف على العلم بان المخبرين جمع كثير ولا داعي بان المخبرين
جمع عظيم لا داعي الى تواطؤهم على الكذب والعلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والعلم بان ما لا يكون كذبا صدقاً فالتشكيك
في الضروريات فلا يكون مسموعاً على ان امتناع العلم بخبر التواتر الا بعد العلم بذلك المجموع ممنوع بل العلم يحصل بهذه الاخبار
عند حصول العلم بالخبر كما مر قال والطمانينة على كسرها الى قولهم كثرة المعنيين وهذا اشارة الى قول من ذهب بعض اصحابنا
ان التواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولهذا قلنا انه يوجب علم طمانينة وكن لا يقال ان توهم الاتفاق منقطع ووجهه
ان الطمانينة على تفسير الخصم اوجب الوهم الذي قد ترتب به اما يقع فيما يقع من الصور لتعلمه من التامل في موضع لو تامل حق التامل
وصح له فساد باطنه فلي الظاهر لظاهره واكتفى به ولم يتامل في حقيقة الامر كان امراً محتملاً كما دل اصل على قوم طلبوا الاثم اي
او للمصيبة لا يقع له العلم لعقله عن التامل ولو تامل حق تامله لو صح له الحق من الباطل يكون الظاهر مخالفاً للباطن
واما الامر الذي يؤكد باطنه ظاهره ولا يرتد التامل الا تحقيقاً لعدم مخالفته للباطن في الواقع فلا يوجب علم طمانينة
بل علم يقين والعلم بالتواتر من هذا القبيل لانه انما يحصل عن دليل او وجب له الصدق فالخبر يلحق في الدليل وهو انقطاع توهم
المواطاة فان صحابة رسول الله صلعم كانوا عدولاً اية لا يحصى عددهم ولا يعرف اماكنهم طالت صحبتهم مع رسول الله صلعم وانتفت
كلمتهم بعد ما تفرقوا شرقاً وغرباً ومثل هذا يقع توهم المواطاة على الباطل والاختراع من غير العهم فان فسر اجماعهم
على الصدق وصحبته عموم توهم تصورنا الاختراع منهم كذلك اجاب الشيخ بانه لو تصور الاختراع لما تصور الاجماع بعد الزمان
وكثرة الجماعة والمعاندين منهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار خصوصاً الجماع جواب شرط محذوف في قوله
ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفا منقطع صار القرآن معجزاً لانه تحقق عجزهم عن المعارضة ادلو قدروا على مثله لاتوا به
ولو اتوا به لما خفي ذكره مع كثرة المشركين ولم تحق لستنقى به سدل الاروان كما لم تحق خرافات مسيلمة الكذاب فكان خبرهم
في نهاية السماعة فاطعا احتمال الوضع اى السعول والاختراع بعينا بلا شبهة اذ لو كان شبهة وصح لما خفي مع كثرة الاعداء واحتال
اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم واعاد هذا الكلام لزيادة التاكيد في قوله من قولهم تصور الجماع بعد الزمان ما ان
وذلك اى انقطاع احتمال الاختراع في خبر التواتر مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البلغ عن ذلك اذ لو كان الكلام
موضوعة لما خفي مع كثرة المعنيين اى الطاعنين الطالبين للاسلام بالخيانة فلان منعهنا اى طالباً للزلة قال فما اختار اهل دمشق
الى قوله فصار منكر التواتر ومخالفه كافراً اقول وهذا جواب عن تمسكهم بنقل المجوس فقد زرادشت فانه تعلوا على الانفال

الى رمع عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره وتحو ذلك وعد بيره انه تحمل من فعل المسعودين فانه ذكر
المسعودي نلعب النار من عنبر احراز لانه من المحرقة ومادون انه دخل قوائم الفرس مقطبحه معلق في الهواء احرزتم يوجد
فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وخلاله اى صفار فوم لا يكابر هم ولا في الكرامات
ومجامع الناس وذلك اية الوضع والاختراع الان ذلك الملك وهو كشتاسب قتل كيقباد لما راى شهامته اى ذكاوة بايعه
على النزويره امن به وجعله اصدا ركانه دولته ليدعوا الناس لتعظيم الملوك وتحسينا في انهم ومراعاتهم فكلاحتى يبطل ملك
الملك ونيل باليسيف حتى اكمل الناس على الدخول في دينه واما حمله على ذلك حاجته بانه لم يكن ثبتت له قدم في الملك وكانت الناس لا يطيعونه
فاحتال بهذه الحيلة وقيل كان لزرادشت اخت تحمله وارادالملك ان يزوجها فصار لذلك لينيل مقصوده وقيل كانت للملك
اخت في غاية الجمال وقد شغف بها وكان ممتنعا عن حقه من العقاب الزعم عليه فتفطن اللعين بذكر وادعى النبوة واباح
نكاح المحارم فوافق ذلك راى الملك فسار منه ما يعم واما الناس ساعده فخاف امره وتعلوا عنه اموراً كلها كذب بمحض وجمع
ذلك كله كان العلم به لعقله التامل دون صحة الدليل وكذلك اخبار اليهود ليس على شرط التواتر لان مرجعها الى الاحاد في كانوا
سبعة نفر دخلوا على عيسى وزعموا انهم قتلوه فاحتمل النواطؤ على الكذب فيهم ثابت فان قيل المصلوب مرئى لهم وقد شهد
على كثير لا يتوهم تواطئهم على الكذب اجاب الشيخ بقوله واما المصلوب فلا تامل عادة وقد ينظر من بعيد مع هيئة والطباع تنفر
عنه والتامل فيتمكن الاشتباه سلمنا ان التواتر ثبت في قتل رجل لكنه لم يكن ذلك عيسى وانما كان شبيها كما نص الله تعالى ولكن
شبه لهم وورد في الخبر ان عيسى عم قال للحواريين كان فيهم من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل فقال رجل انا فالقى الله
فالقى الله شبه عيسى عليه فقتل ورفع عيسى عم الى السماء فان قيل القول بالقاء الشبه يؤدي الى ابطال الحق بحق لانه لما جاز
القاء شبه عيسى عم على غيره جاز القاء شبه كل شخص على غيره ويؤدي ايضاً الى ان ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن
موجبا للعلم لان من الجائز ان الذي سمعوا منه لم يكن رسول الله صلعم ولم يكن ويؤدي الى تجوز الايمان بالانبياء
لان تعالى تمكن ان الذي رسلهم على غيرهم كيف والايمان واجب لعيسى عم في ذلك الوقت فيلقى شبه عيسى عم كان الايمان
به واجبا على من علمه وفي هذا قول بان الله تعالى اوجب الكفر على عباده بالحق وهي الجرة الحق في علي بن عبد السلام فكان باطلا
اجاب الشيخ عنه بقوله وذلك اى القاء الشبه جاز بطريق الابتلاء ومكراً على قوم متعنتين حكم الله عليهم بانهم لا يؤمنون لمن يزداد
طغيانهم ولا يجوز ذلك في حق غير الرسول المؤمن به حتى لو جاء قوم في ذلك الحال ليؤمن رفع الحجة الشبهة لئلا يؤدي الى التلبيس
حتى لو قيل لو ادعى احد النبوة وسال الحج المعتاطين ولم يرد القول الحق والدليل على صحة دعواه ان يجعل بهذا الحجر حديد
رفع الله تعالى تلك الخاصية عنه لئلا يصير تلبيسا في نبيه حكمة بالغة وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف وهو لطائف
في دفع المظالم عن الرسل كما دفع شر ابي لهب عن رسول الله صلعم عن رؤيته رسول الله وقد كان جالسا مع ابي بكر رضي الله عنه
حيث قال اين صاحبك الذي هجاني اراد به قوله تعالى تبت يدا ابي لهب اذ انيس ان مرجعها الى الاحاد فكان خبرهم محتملا
للكذب بل ان الرواة عن السبعة الداخلين على عيسى عم اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف
من قصة زرادشت وعيسى بانها تواتر فانه لم يحصل ولا انتسخ اصل الملكة وليس مرجعها الى الاحاد فيقي لا يلزم من بطلان هذه
الوجوه بطلان التواتر فصار منكر التواتر مخالفه كافراً قال الله تعالى والمشهور من الاخبار
الا قول والاول علم اليقين اقول المشهور عند العامة لحنيفة كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر في القرن الثاني وثالث لانهم
تواطئهم على الكذب والعبرة للاشتهاد في القرن الثاني والثالث لان القرون التي بعدها كانت عامة اخبار الاحاد
في هذه القرون ولا يسمى مشهوراً حتى لا يجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرها فاذا فعله

وهو على الصفة المذكورة في قرن الصحابة ومن بعدهم وأولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر
حجة من حجج الله تعالى قال الجصاص وهو أحد قسمي المتواتر أنه أحد قسمي المتواتر يثبت علم اليقين لكن بطريق الاستدلال وقال عيسى بن
أبان من أصحابنا إنه يوجب علم طمأنينة لا يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد فيضلل جاحده ولا يكفر وذلك كحديث
المسح على الخفين وحديث الرجم قال الشيخ وهو الصحيح عندنا لأن المشهور لما اجتمعوا على قبوله ثبت صدقه لأنه لا يتوهم اتفاقهم
على القول الباطل لتهمة عليه وليس ذلك إلا بعد صحة ثبوته والزكاة ولهذا كان العمل به بالاستدلال وصار حجة للعمل به كالمتواتر
فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا لكنه لا يكفر جاحده لأن جحوده لا يؤدي إلى تكذيب الرسول لأنه لم يسمع منه عدد لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب بل يؤدي إلى تخطئة العلماء بالقبول وتخطئتهم ليست بكفر بل بدعة وضلالة وذلك مثل الزيادة على الكتاب مثل
زيادة رجم المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه السلام ماعزا وغيره والمسح على الخفين
بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود على قوله الزانية والزاني وقوله وأرجلكم وقوله فصيام
ثلاثة أيام فإن هذه النصوص مطلقة وقد تقيد الحكم بهذه النصوص بهذه الزيادات وليس من قبيل التخصيص لأن من شرط
المخصص أن يكون مثل المخصوص منه في القوة وأن يكون متصلا لا متراخيا وقد انتفى الشرطان قوله لكنه لا يجوز أن يكون استدراكا
من قوله صار حجة وأن يكون من قوله كالمتواتر أي لكن لما كان في الابتداء من الآحاد ثبت به شبهة سقط به أي بما ثبت من الشبهة
علم اليقين ولم يمتنع اعتباره أي اعتبار ما ثبت فيه من الشبهة في حق العمل لأن الشبهة في خبر الواحد والقياس فوق هذه الشبهة
ولم تؤثر في إسقاط العمل فلأن لا تؤثر هذه الشبهة مع أنها دونها أولى فاعتبرناها في العلم حتى أثرت في إسقاط اليقين وقلنا لا يكفر جاحده وسقط
على اعتبار ما ثبت من الشبهة في حق العلم دون العمل وتوثره أن قبل المتواتر لا يكفر جاحده وسقط في رده لكونه ثابتا بيقين وإنما مشكل
فيه صاحب الوسواس كما تقدم والمشهور لا يتميز عن المتواتر إلا بما سبق ذكره فلو رويناه ... لا حرج فكان واجب القبول
كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان ضروريا في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور لغفلة عن إسناده وسكون إلى حاله يفيد إنما يحصل
العلم به إذا اشتغل الشخص عن كونه خبر واحد في الأصل وسكن إلى استفاضته الحادثة في الحال وكونه معمولا عند العلماء أما لو تأمل
في ابتدائه لاعتراه وهم يخالجه شك فلذلك سمي علم طمأنينة والأول علم اليقين وهذا لأن لكون التمييز بينهما عسيرا قال
ولوجود العلم في كل واحد منهما لكن أحدهما يقين والآخر طمأنينة وذكر ابن أبان أن المشهور ثلاثة أنواع ما يضلل جاحده ولا يكفر
كخبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الأول والثاني على قبوله وما لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه الإثم كخبر المسح على الخفين
لشبهة الاختلاف في الصدر الأول فإن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم قالا سلوا الذين يرون المسح هل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة
المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل ولكن يخشى عليه الإثم لأنه باعتبار الرجوع ثبت الإجماع وقد ثبت
الإجماع على وجوده في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الإجماع ولهذا يخشى على جاحده الإثم وما لا يخشى على جاحده الإثم ولكن
يخطأ مثل الأخبار التي اختلف فيها الفقهاء في الأحكام نحو خبر الفاتحة لأنه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل
من يرجح جانب الصدق أن يخطئ صاحبه ولكن لا يأثم في ذلك لأنه ذهب إليه عن اجتهاد والإثم في الخطأ موضوع عن المجتهد
كذا ذكر شمس الأئمة وجعل هذا القسم من أقسام المشهور فظهر قال رحمه الله

باب خبر الواحد وهو الفصل الثالث

الأول نقل من بعض دون بعض أهل العصر الثالث وبهذا الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الأول والثاني الاتصال
خبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد والاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد أن كان دون المشهور والمتواتر ومعناه أي تحديد
الخبر الخارج عن كونه خبر واحد بعد أن لم يكن في الصدر الأول والثاني بعدد جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وقيل هو
احتراز عن قول من يفرق بين الواحد والاثنين فيقبل خبر الاثنين ويرد الواحد وبعضهم قبل خبر الأربعة ورد غيره وقوى

المسح على الخفين وذكر المتواتر هنا مستغنى عنه لأن كل ما كان دون المشهور يكون دون المتواتر بالضرورة أما الشبهة فيه صورة فلعدم
اتصاله بالرسول عليه السلام وأما معنى فلأن الأمة ما تلقته بالقبول وهذا أي خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا وهو مذهب
أكثر أهل العلم وجميع الفقهاء وقال بعضهم لا يوجب العمل لأنه لا يوجب العلم فإن العلم لازم للعمل وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم وهم في بيان اللازم فرقتان فرقة تمسكوا بالسمع وهو القاساني وابن داود والروافض فقالوا
قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما لا تعلم فنفوا وهو الاتباع وأخرى منها بالعقل وهو الجبائي وجماعة من المتكلمين
فقالوا لأن صاحب الشرع هو الله تعالى موصوف بكمال القدرة والرسول مبلغ عنه فلا ضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب علم
اليقين فيكون العمل مستلزما للعلم ولا علم ولا عمل فإن قيل لا دلالة للسمع على مدعاهم لأن العلم ذكر نكرة في سياق النفي
فيقتضي انتفاء العلم أصلا وفي خبر الواحد نوع علم وهو غالب الظن فإنه علم قال الله تعالى فإن علمتموهن مؤمنات أجيب بأن كلامنا
في العلم وهو ليس بعلم بالاتفاق واتباع الظن محرم بقوله إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا فإن اعترض
بالمعاملات بأن خبر الواحد معمول يوجب العمل فيها أجابوا بقولهم بخلاف المعاملات فإن دخول ... من الخبار ... لنا الطريق
لا شبهة فيه وكذا الرأي فإنه كان متمسكا به في الأحكام مع عدم إفادة العلم من ضرورة لأن الحادثة إذا وقعت ولم يوجد
فيها نص يجب فيها القياس ضرورة وهذا الإلحاق في الرد على قول من جوز منهم العمل بالقياس فأما على قول من لم يجوز مثل النظام
وأهل الظاهر فلا حاجة إلى ذكر هذا الفرق وإذا كان من ضرورة لا من الشارع استقام أن يثبت غير موجب علم اليقين
وقال بعض أهل الحديث الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين ضرورة وهو مذهب أحمد بن حنبل رحمه الله وقال
داود الظاهري إنه يوجب علم الاستدلال لما تقدم من أن العمل مستلزم العلم لما تلونا والعمل ثابت بالاتفاق فكذا
العلم لئلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وما كان ثبوته بالملازمة فهو استدلالي وقال الأولون إنما جعلنا نفس العلم
بالخبر في خبر الواحد مع شرائط صحته ضروريا من غير استدلال لأن العلم الحاصل بالمتواتر فإنه قد ورد الآحاد في أحكام الآخرة
نحو عذاب القبر ورؤية الله تعالى بالأبصار ولا حظ لذلك إلا العلم ويحصل لنا ذلك من غير نظر واستدلال فإن قيل لو كان ذلك
ضروريا لما وقع الاختلاف فيه أجابوا بأن هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز أن يستأثر بالخصوص به بعض دون البعض
كالوطي يتعلق ببعض دون بعض على أن وقوع الاختلاف لا ينافي كونه ضروريا كما في التواتر قال ودليلنا في أن خبر الواحد
الأول وهذا لكن بالسنة أكثر من أن يحصى ... استدل الشيخ للمذهب المنصور بالكتاب والسنة والإجماع والدليل المعقول أما الكتاب
فقوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ووجه الاستدلال أنه خاطب بالبيان كل واحد
منهم ولا يخلو عن كتمانه ولكل أحد إنما يخاطب بما في وسعه وليس في وسعهم أن يجتمعوا إذا بين الكل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيانة
فتعين أن الواجب على كل واحد أداء ما عنده من الأمانة والوفاء بالعهد ولأن امتثال الميثاق من أصل الدين والخطاب للجماعة بما هو
أصل الدين يتناول كل واحد منهم ضرورة توجه الخطاب لكل أحد فقبول أمره والعمل به إذا أمر الشرع لا يخلو عن فائدة ولا فائدة
في الأمر بالبيان والنهي عن الكتمان إلا هذا واعترض من جهة الخصم بأنه يجوز القبول إذ أن يكون الفائدة هي الابتلاء ليستحقوا
الثواب بالامتثال والعقاب بالامتناع ... دخول النفي منهم تحت البيان وإن كان غير مسموع منه وكذا الأنبياء ما ...
بالتبليغ وإن علموا بالوحي قطعا أنه لا يعمل منهم وأجيب بأن للبيان نظرين طرف المبلغ وطرف السامع وما ذكرتم من الفائدة
يختص بجانب المبلغ وليس في جانب السامع فائدة سوى وجوب القبول ورد بأن جواز العمل فائدة سوى الوجوب فهذا يكون هو الفائدة
دون الوجوب وأجيب بأن الجواز ههنا ملزوم للوجوب لأن من أنكر الوجوب أنكر الجواز وأما الفائدة فلازم وجوب البيان
عليه فعل التبليغ ... التوقف لترتب البيان عليه فيفهم أن بيانه يفيد وجوب القبول وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة

سمعهم طائفة وجه التمسك به ان الله تعالى اوجب على كل طائفة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع وانما اوجب الانذار طلبا
للحذر بقوله تعالى لعلهم يحذرون فان الترجي في حق الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله امر فيقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها اما واحد واثنان فاذا روى واحد واثنان حديثا يقتضي المنع عن شيء وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب
العمل بخبر الواحد والاثنين هاهنا وجب مطلقا لعدم القائل بالفصل ورد بان المراد بالطائفة يجوز ان يكون جماعة فلا يكون خبر الواحد
واجيب بان الاصح في تفسيرها هو الواحد على انه لو كان المراد به اكثر طويل وهو العشرة فيخرج عن الآحاد لما تقدم وقيل
سلمنا ان الواحد مامور بالانذار ولكن لا نسلم ان السامع مامور بالقبول لان هذا الواحد فانه مامور باداء الشهادة ولا يجب
القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية واجيب بان وجوب الانذار انما هو للحذر فلا بد من القبول والشهادة في
المزودة معمولة اذا لم يكمل النصاب ما بين الآحاد لكن لا يثبت به الحق لان النصاب شرط بالاتفاق وبهذا الدليل على قبول خبر الواحد
في كتاب الله تعالى اكثر من ان يحصى من ذلك قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال من غير فصل بين المجتهد
وغيره ولو لم يكن القبول واجبا لكان السؤال واجبا لعدم الفائدة اذ ذاك ومنه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين
بالقسط شهداء لله الآية امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمع فقد قام بالقسط وشهد لله ولو لم يكن
القبول واجبا لكان وجوب القيام والشهادة وعدمهما سواء وهو ممتنع ومنه قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى الآية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم شيئا اظهاره فلو لم يجب قبوله لما كان الاظهار مفيدا
ومنه قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتبين والتثبت في خبر الفاسق ولو كان خبر العدل كذلك لم يكن للتعليل بالمجيء
الفاسق فائدة قال واما السنة فقد صح اما قولا فالصادرين وغيرهم اقول واما الاستدلال بالسنة فقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل خبر الواحد في الهدية والصدقة قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة روي ان سلمان كان من قوم
يعبدون الخيل الابلق فوقع عنده انهم ليسوا على شيء وجعل يسئل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اهل الصوامع
لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه
خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة واسره بعض العرب وباعه من اليهود من المدينة وكان يعمل في نخل مولاه باذنه حتى هاجر رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بقدومه اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه
كلوا ولم يأكل فقال سلمان هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل صلى الله عليه وسلم
يأكل فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف مراده فالقى رداءه عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فآمن فقبل
عليه السلام في الصدقة والهدية مع كونه عبدا وذلك اي قبول خبر الواحد كثير فان الملوك كانت تهدي على ايدي الرسل وكان يقبل
قولهم وقبل شهادة الاعرابي في الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم بارتدادهم حتى عزم على غزوهم ونزل
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون والمبعوثين الى ارض العدو وقوله ومشهور عنه اي اشتهر
عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر انه بعث الافراد الى الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن
وبعده معاذا اميرا لتعليم الاحكام والشرائع وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا ومعلما للشرائع وبعث دحية الكلبي
بكتابه الى قيصر وهرقل وهو بالروم وغيرهم كعبد الله بن حذافة بعثه بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الى الحبشة وعثمان
بن ابي العاص الى الطائف وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وغيرهم ممن يطول ذكره وكذلك الصحابة
رضي الله عنهم عملوا بالآحاد واحتجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر وهذا اجماع منهم على قبولها وحجيتها
الا صحية فيها ما تواتر من احتجاج ابي بكر رضي الله عنه في قوله صلى الله عليه وسلم الانبياء يدفنون حيث يموتون وقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء

لانورث

١٧٧

لا نورث ما تركناه صدقة يوم السقيفة على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش [illegible] ومنها رجوعهم
الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله الانبياء [illegible] ومنها رجوع الجمهور الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين
ومنها عمل ابن عباس رضي الله عنه في ربا الفضل بخبر ابي سعيد الخدري وذلك اكثر من ان يحصى وعلى هذا جرت سنة التابعين
كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء
بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والبصرة والكوفة ومن تابعهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق
وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير نكير عليهم من احد في عصر فان قيل هذه اخبار آحاد فالاستدلال بها دور
اجيب بانها وان كانت كذلك لكنها متواترة من جهة المعنى كسخاء حاتم وشجاعة علي رضي الله عنه فان قيل سلمنا عدم لزوم
الدور لكن لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة ولئن سلم فقبولهم معارض بانكارهم اياه في كثير من الوقائع فان ابا بكر
رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وعمر انكر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وانكرت عائشة
رضي الله عنها خبر ابي هريرة في تعذيب الميت ببكاء اهله ورد علي خبر معقل بن سنان في قصة بروع بنت واشق اجيب بانه
عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها دون غيرها قال عمر رضي الله عنه لولا سمعنا هذا لقضينا برأينا ولو كان العمل بغيرها
لعرف لان العادة تحيل تواطئهم على عدم نقله لا سيما في موضع الاشكال وظهور احتجاجهم في العمل بما ظهر من الاخبار
وانما انكروا عند الارتياب في عدالة الراوي وفوات شرط او وجود مانع لعدم الاحتجاج بها في جنسها وعمل بها من عمل بها
لا لخصوص تلك الاخبار بحيث يحقق ظهور الصدق ووجب العمل به لظاهر الكتاب ولظاهر المتواتر وقد ذكر محمد في هذا اي في قبول
خبر الواحد وفي عمل الصحابة به غير حديث اي احاديث كثيرة واكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وغيرهما لوضوح صحها
ولم نذكرها [illegible] واجمعت الامة على قبول اخبار الآحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم واجماعهم في هذه
الصور يدل على [illegible] الحكم في المتنازع فيه [illegible] في بعض المعاملات يعمل بخبر من يسكن القلب
الى صدقه من صبي او كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فلهذا محل الاستدلال [illegible] من لا يؤمن من الغلط يوقع
الكذب [illegible] وهو موجود في الامرين وان كان احد [illegible] الآخر يراعى في الجانبين الوصف الذي يتعلق الحكم دون
ما عداه وما ذكروا من الفرق ليس بصحيح لان الضرورة تتحقق في الاخبار كتحققها في المعاملات اذ المتواتر لا يوجد في كل حادثة
والجواب عن تمسكهم في الآيتين اما بمنع ان المراد بهما النهي عن اتباع الظن مطلقا بل فيما يكون المطلوب فيه العلم يقينا من اصول الدين
وقيل المراد من قوله ولا تقف ما ليس لك به علم [illegible] الشهادة الا بما يتحقق علما انا ما اتبعنا الظن في خبر الواحد بل اتبعنا الدليل
الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قال واما المعقول فلان الخبر يترجح الى قوله ومن انكر هذا فقد سفه
نفسه واضل عقله اقول واما الاستدلال بالمعقول فهو ان الخبر يترجح بصفة الصدق وكل خبر يحتمل الصدق والكذب فبعض
ما هو حجة بصفة الصدق يحتمل الصدق والكذب اما الاول فلان الكذب لا يتحقق له في نفسه فكيف يكون حجة على غيره واما الثاني
فلان احتمال الصدق والكذب لازم من لوازم الخبر لا نزاع لاحد في ذلك وانما النزاع في اصل احتجاجه لان يقع نزاعا
لم ومما يشكل ايراده نقضا [illegible] وهو ان احتمال الصدق والكذب لو كان لازما من لوازم الخبر لما [illegible] والا لزم
باطل فان اخبار الله لا يحتمل الكذب اصلا وخبر فرعون ومسيلمة عن الالوهية والنبوة لا يحتمل الصدق اصلا والجواب انه ذكر
[illegible] وبالعدالة [illegible] الاخبار ترجح الصدق فيه وبالفسق يترجح الكذب فاذا اخبر عدل
بخبر يشتمل ذلك على ما يوجب قبوله [illegible] مع احتمال احدهما فوجب العمل برجحان الصدق
لتصير حجة على العمل وتعتبر احتمال السهو في سقوط علم اليقين ولم يعكس لان العمل من غير علم اليقين صحيح فان العمل بالقياس صحيح

جمهور العلماء صحيح وانه نظير العمل بالراي وعمل الحكام بالبينات صحيح بالاجماع وان كان احتمال السهو والكذب فيه باقيا لكونه خبرا لم يتصل اتصالا متواترا وهذا الخبر اذا صدر من العدل يفيد علم غالب الراي وهو كاف لوجوب العمل به وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمأنينة واما دعوى اليقين به فباطل لا محالة لان العيان يرده فانا نجد من انفسنا عدم حصول علم اليقين بخبر الواحد وانا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى واصل ذلك ان خبر الواحد يحتمل الصدق لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه اي امتهنها وقيل نصب على التمييز نحو الم راسه وهو داخل في شذوذ التمييز لكونه معرفة وقيل معناه سفه في نفسه فحذف الجار كقولهم زيد ظني مقيم اي في ظني والاول وهو انه بمعنى امتهن اولى واضل عقله حين رفع عن مقتضاه قال واذا اصبنا الاحاد حتى تواترت الى قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم قوله قيل هذا يحتمل ان يكون جوابا عما ذكره الخصم في الباب الاول ان المتواتر صار حجة بالاحاد وكل واحد محتمل فلا يفيد اليقين وهذا يفيد لكونه في غير موضعه ويحتمل ان يكون جوابا عما تمسك من قال من اهل الحديث العلم الاستدلالي يثبت بخبر الواحد لان خبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد ايضا العلم لان خبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد ايضا العلم لانه لا اثر للاجتماع في تغيير الحقائق فان الغنم المجتمعة لا تصير ابلا ولا بقرا وتقريره ان لزوم الصدق في المتواتر بسبب اجتماع الافراد واجتماع الافراد وصف حادث فلزوم الصدق وصف حادث ولا يبعد ذلك بعض الخصوم وانما فيه حصول زيادة قوة باجتماع الاشياء وذلك في هذه الجهة معلوم في المعقول والمشروع فان باجتماع طاقات الحبل يحصل فيه من القوة ما لم يكن قبله وباجتماع المقدمات الصادقة تثبت النتيجة العلمية ولم يكن قبله وباجتماع الحروف والكلمات صار القرآن معجزا ولم يكن ذلك في احادها ويجب على القاضي بشهادة اربعة او اثنين الرجم او الحد ولا يجب بشهادة واحد وثبت بفعل المقتدى الاربعة من حل الصلوة ما لا يثبت ودونه وبهذا استدل اجماع الامة فانه الادلة اذا ذهبت سقطت الشبهة قوله فاما الاحاد في احكام الآخرة جواب عن قول الخصم وقد وردت الاحاد في احكام الآخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله تعالى وتقريره ان من ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو خبر واحد يوجب ضربا من العلم وفيه ضرب من العمل فيكون موجبا لذلك العلم اما ان فيه ضرب علم فلما قلنا انه يفيد علم غالب الراي واما ان فيه ضربا من العمل فهو عقد القلب فانه فصل على العلم والمعرفة والظاهر فيهما الترادف وليس عقد القلب من لوازم العلم ايضا لانفكاكه عنه قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فكان اليقين بحقية محمد عم عندهم حاصلا دون عقد القلب والعقد ايضا قد يكون بدون العلم كاعتقاد المقلد وقال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فان اهل الكتاب كانوا يعرفون رسول الله صلعم ببعثه وصفته ولهم معرفة كاملة يميزون بينه وبين غيره بالوصف المعين المشخص كما يعرفون ابناءهم لا يشتبه عليهم من بين الصبيان عن ابن عباس رض لما قدم رسول الله صلعم المدينة قال عمر بن الخطاب رض لعبد الله بن سلام قد انزل الله عز وجل على نبيه الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فكيف يا عبد الله هذه المعرفة فقال عبد الله بن سلام لقد عرفته فيكم حين رايته كما اعرف ابني اذا رايته مع الصبيان يلعب وانا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني فقال عمر رض وكيف ذلك يا ابن سلام فقال لاني اشهد ان محمدا رسول الله حقا ويقينا وانا لا اشهد ذلك على ابني لاني لا ادري ما احدث النساء ولعل والدته قد خانت فقبل عمر رض راسه وقال وفقك الله يا ابن سلام فقد صدقت واصبت ومع ذلك فلم يعتقدوا حقية الاسلام بالعقد وكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذي هو عمل القلب وان لم يكن موجبا لعلم اليقين لما مر بالعمل بالبدن وليستا انه ولانا لا الابتلاء بعقد القلب يصح جوزنا القول بالنسخ قبل الفعل وقبل التمكن منه لما العمل المقصود الغاية فيه هو الابتلاء بعقد القلب الا علم واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه منقسم وهذا الكلام ايضا تمسك قال وهذا باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة

ولهذا

ولهذا قدمنا خبر الواحد على التحري في العمل فلا يجوز التحري معه قوله يقسم خبر الواحد باعتبار التقسيم في الراوي فانه على ضربين معروف ومجهول والاول على نوعين من عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتوى والمجهول على قسمة اوجه باعتبار الاخذ عنه لانه اما ان روى عنه الثقات وعملوا بحديثه وشهدوا له بالصحة او سكتوا عن الطعن فيه او تنازعوا فيه بالطعن والرد واختلف فيه الناس او لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول والمراد بالقبول العمل به والمردود ما لا يشتغل عليه بالعمل وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل ربما يعمل بقول العدل وان كان كاذبا في نفس الامر ولا يعمل بقول الفاسق وربما كان صادقا اما المعروفون بالفقه والتقدم في الاجتهاد من الصحابة وهم الخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعائشة وغيرهم كابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم وحديثهم حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا له وان كان موافقا له تايد به القياس وان كان مخالفا له ترك القياس به وحكي عن مالك ان الخبر اذا خالف القياس لعدم العمل به علم لان القياس حجة باجماع السلف وتقدم على ما فيه شبهة اما ان القياس حجة باجماع السلف فظاهر واما ان في هذا الحديث شبهة فلانه قد اشتهر من الصحابة الاحتجاج بالقياس ورد الخبر فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي الوضوء مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه ورد على حديث تزوج بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما روي ان ولد الزنا شر الثلثة وقال لو كان شر الثلثة لما استؤني بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس واما انه حجة باجماع السلف وعدم ما فيه شبهة فلان ما فيه شبهة من الخبر يحتمل السهو والكذب على رواته وذلك لا يوجد في القياس فكان مقدما عليه فاجاب الشيخ بجوابين احدهما ان الخبر يقين باصله لانه كلام مسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما دخل الشبهة والاحتمال في نقله والراي محتمل باصله في كل وصف على الخصوص بانه يحتمل ان يكون هو المؤثر وان لا يكون فكان الاحتمال في الراي اصلا وفي الحديث عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارض فكان العمل بالخبر اولى والثاني ان الوصف الذي جعله المجتهد بمنزلة الخبر من حيث انه يضاف اليه الحكم واعمال الراي والتامل فيه للوقوف عليه بمنزلة سماع الخبر لان تحقيقهما مجتهدين انما هو لذلك والقياس اي تعدية الحكم بواسطته الى الفرع عمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر فكان بينهما والتثبت بالخبر لان الوصف ساكت عن البيان اي عن اثبات حكم الشرع حقيقة والخبر بيان بنفسه لانه ناطق بالحكم فكان فوق الوصف في الابانة اي في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الراي في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال لنبوته حقا والغلط الحاصل في الحقيقة مرتبا ولا كذلك الراي واذا كان كذلك كان تقديم القياس على الخبر تقديم الضعيف على القوي فلا يجوز ولهذا اي ولما ذكرنا قدمنا خبر الواحد على التحري في القبلة فلم نعتبر التحري معه واما التمسك به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس بشيء لان ردهم كان لعدم فقه الراوي او لمعارضة آخر عارضه قال واما رواية من لم يعرف بالفقه الى قوله معارضا للاجماع اي وان روى من لم يعرف بالفقه اي كان قليل الفقه بالسنة ولكنه معروف بالعدالة والحفظ والضبط كابي هريرة وانس بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم فان وافق حديثه القياس وجب العمل به وان خالفه لم يترك الا بسبب الضرورة وانسداد باب الراي من كل وجه وبيانها بعبارة الضرورة وبيان ما لا يتعلق بمسلم يوافق الآخر لم يترك بخلاف خبر المجهول فانه اذا كان كذلك جاز تركه والعمل بالقياس المخالف ووجه ذلك اي وجه عدم القبول عند الانسداد ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر لانه اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية كبار الصحابة وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم فانه جاء في كثير من الاخبار امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلامه بعبارة لا يسع الكلام البطرها بعبارة رسول الله صلعم لقصور فقه الراوي عن دركه معاني الحديث او النقل بالمعنى انما يكون بعد فهم المعنى وحينئذ لا يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه بسبب قلة فقهه فيخرج هذا الخبر شبهة زائدة يخلو

عن القياس فانه في القياس ليست الا في الوصف وههنا تمكنت الشبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس
شبهة واحدة فترجح القياس ثم لما كان هذا الكلام موهما للازدراء والطعن ببعض الصحابة اعتذر الشيخ عنه بقوله وانما نعني
ما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اي بما هو فقه لفقهه صلى الله عليه وسلم فاما ان نعني به الازدراء ازدراء
اي الاستخفاف بهم فمعاذ الله من ذلك فان محمدا رحمه الله حكى عن ابي حنيفة رحمه الله في مواضع كثيرة انه احتج بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه
مثل تقدير الحيض وغيره فما ظنك في ابي هريرة مع انه ما ادرك في العلم من الشهرة مع اشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بدعائه
صلى الله عليه وسلم ما روي عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط رداءه حتى اقضي فيه مقالتي فيقبضها اليه ثم لا ينساها
فبسطت بردة كانت علي فقاض رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعده شيئا وقد روى عنه قريب
من ثمانمائة من اولاد المهاجرين والانصار وذلك مما يدل على عدالته واعترافهم بالضبط والاتقان والذي يعتذر اصحابنا في حديثه
امثالهم انه لا يراد الا اذا انسد باب الراي والقياس فانه يترك الحديث بضرورة تامة للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي
وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره ومن رد الاجماع فان الامة اجمعت على حجية القياس عند عدم دليل
اقوى منه وتعارض القياس حدثنا بعد العدول الثلاثة فلا يترك به الحديث وان قال معارض لانه لا ينسخ للاجماع بالحديث واما النسخ بالاجماع
مثله على ما عرف انه رد لذلك مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه الذي ذكرناه في موضعها او ما يكون الحديث ناسخا مثل حديث
ابي هريرة في المصراة وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم ومن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بالخيار ثلاثة ايام والتصرية
لغة الجمع يقال صريت الماء اي جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن
والمحفلة بمعناه وقوله باحد النظرين مثل النظرين وهو عند الحلبة الاولى والنظر الثاني عند الحلبة الثانية ومعنى قوله بخير النظرين
نظر لنفسه بالاختيار والامساك ونظر للبائع بالرد والنسخ وهو حديث مخالف للقياس نصا بالعمل به باب الراي من كل وجه فكان
ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع فيكون مردودا وذلك لان ضمان العدوان فيما له مثل انما هو
بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه الآية وفيما لا مثل له بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق
شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه على ما مر في باب الاداء والقضاء والاجماع منعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين ثم اللبن
ان كان من ذوات الامثال فيضمن بالمثل والعوض لا بالتمر بمقداره قل ام كثر وان لم يكن منها فيضمن بالقيمة فايجاب التمر
مكانه مخالف لحكم الكتاب والسنة والاجماع وقوله وضمان العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب الى قوله معارضا
للاجماع وقوله في وجوه اخر يعني انه مخالف للقياس في هذا الوجه المذكور وفي وجوه اخر ذكرناها في بعض تصانيفه والشيخ
ابو زيد ذكرها في الاسرار ان حديث المصراة مخالف للقياس من وجوه احدها انه اوجب رد صاع من تمر مقابلا للذي
حدث بعد الشراء والقبض واللبن بعد ما لا يكون مضمونا على المشتري لانه نماء ملكه فلا يضمن بالتعدي لعدمه ولا بالعقد لان ضمان
العقد ثبت بالقبض الاول انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض وكذا الذي صدر عند العقد ثم حلب بعد القبض لان الذي
كان عند العقد لم يكن مالا لكونه باطنا كالحمل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد ويصير مالا بالحلب بعد القبض فيصير
كالكسب ولئن كان مالا كان صفة له فلا يكون له حصة من الثمن ما دام متصلا بالاصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شيء
من الثمن فكذا بعد القبض ولئن جاز ان يقابله الضمان وهو ضمان العقد فيجب ان يضمن ما يخصه من الثمن وهو الكل
ضمان التعدي وجب ان يضمن المثل او القيمة اما الصاع من التمر فلا يقوم مقام اللبن قل او كثر فلا وجه لرد التمر لان ضمان
العدوان مقدر بالمثل او القيمة فيما يكون العقد متحملا عند الضامن والمضمون له وههنا ليس كذلك لان ضمان العدوان ليس

يشترط

يشترط فيه العلم بقدر المضمون بالاجماع فان من اتلف حنطة من صبرة او شاة من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار
المتلف يجب المثل او القيمة ولا يعدل الى شيء آخر بسبب الجهل بل يصار الى قول المتلف في مقداره او يحلف المنكر اذا ادعاها
الآخر فكذلك ههنا فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده او تاويله وان كان بعيدا احترازا عن الرد هو انه كان
ذلك صلحا لا حكما او بين افساد الاحكام وطعن الراوي انه كان كذلك لما انهم كانوا يستجيزون نقل الحديث بما عندهم من المعنى فنقل
على ما ظن بعبارته فان قيل قد عملتم بحديث القهقهة مع ان راويه معبد الجهني وهو غير معروف بالفقه بين الصحابة وقد
وابو هريرة اعلى منزلة منه في العلم احسب ان خبر القهقهة رواه كثير من الصحابة كابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران
ابن الحصين واسامة وعمل به كبار الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلهذا وجب تقديمه
على القياس وذكر في اشارات الاسرار بعض اصحاب الشافعي نسب اصحابنا الى الطعن على ابي هريرة وليس كذلك بل بسبب الصحابة
فانه لا اشكال ان ابن الصحابة ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتيا وكانا لا يريان
ترك القياس الجلي بقول ابي هريرة حتى رد ابن عباس خبر ابي هريرة الوضوء مما مسته النار وكذلك رده على فاستعملنا الصحابة في ترك
روايته بالقياس ولكن لا نطعن به وجميع الصحابة الا الصدق ثم اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان
واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وحديث العرايا وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي ومن تابعه
من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال كثير من العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه
يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم
وقوفهم عليه بوضع تهمة الزيادة والنقصان عنه ولان القياس يوجب وهنا في رواية والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب
قبوله والدليل على صحة هذا ان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء وقبل خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس عنده
خلاف ذلك لان الميراث يثبت بملكه قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولو نقل له
كثيرة وينقل هذا التفصيل ايضا من اصحابنا بدليل انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا مع انه مخالف
للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط فقه الراوي للتقديم فثبت انه مذهب محدث
واجاب عن حديث المصراة والعرية ونحوهما ان ترك اصحابنا العمل بهما لمعارضتهما الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا والسنة المشهورة
وهو قوله من اعتق شقصا الحديث او الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا لعدم فقه الراوي على انا لا نسلم
ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان
الا مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية الصحابة وقد دعا له عليه السلام بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر ذكره في العالم قال
الحطابي ثبت عندنا الاحكام ببضعة حديث وروى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقد روى جماعة من الصحابة عنه وهم فلا
يرد حديثه وهذا وان كان فيه حفظ لجانب ابي هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم قال واما المجهول
فاعني بقوله منهم ابو الجراح وغيره اقوال المجهول في رواية الحديث هو من لم يعرف الا بحديث او بحديثين ولما كان المجهول يطلق
على مجهول النسب وليس كذلك الجهالة تعذر ما لا يمنع قبول الحديث اشار الشيخ الى تفسيره اي اراد به كوابصة بن معبد بالصاد المهملة
روي ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر النبي صلى الله عليه وسلم بالاعادة وسلمة بن المحبق بكسر الباء رعاية للفرد ورواية المعرب بالكسر واهل
الحديث يروونه بالفتح واسمه صخر بن عبيد روي انه صلى الله عليه وسلم قال فيمن وطئ جارية امراته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها

وعلم مثلها ولم يعمل احد بالحديثين لان القياس يرده وهو طاعن لغة للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعقل
ابن سنان الاشجعي الاشجعي بن رث ابن عطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما من روى عن النبي ع
حديث بروع على الاقسام المتقدمة فان ردى عند السلف وشهدوا بالصحة للحديث صار حديثه مثل حديث المعروف في شهادة اهل المعرفة
وان سكتوا عن الطعن بعد النقل اي عن الرد بعد ما بلغهم الحديث فكذلك لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان فان الحاجة
داعية الى بيان البطلان ان كان باطلا لان السلف لا يتهم بالتقصير والسكوت عن ما يعرفونه بطلانه تقصير فاذا سكتوا كان ذلك
بيان انه مقبول وان اختلف فيه فعمل بعض ورده بعض مع نقل الثقات عنه فكذلك يعني حديثه مثل حديث المعروف عندنا مثل
حديث معقل بن سنان ابو محمد الاشجعي في حديث بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال ابن ابي مرة ولم يكن فرض لها ولا دخل
بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمهر مثل نسائها فعمل بحديثه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فانه روي انه سئل عن تزويج امراة ولم يسم
لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا فالح السائل بترداد اليه ثم قال اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني ابن ام
عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان ارى لها مثل مهر نسائها لا وكس فيه ولا شطط وقال معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية
الاشجعيين وفي لا اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد كان مات عنها هلال بن ابي
مرة من غير فرض ودخول ففرح ابن مسعود رضي الله عنه بذلك ورده علي لما خالف رأيه اي لما لفته قياسه وهو ان المعقود عليه عاد
اليها سالما فلا يستوجب في مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه وهو اشارة الى انه من اهل البادية الغالب عليهم الجهل اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار له
والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم المبالاة باصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وقيل انما رده
لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه وفي الصحاح بروع اصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء
والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد وان فيه رحمه الله لم يعمل بهذا القسم اي بحديث معقل لكونه
لانه خالف القياس عنده كما خالف قياسنا لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالقضاء او بتسليم المعقود عليه ولم يوجد
شيء من ذلك فلا يجب شيء لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان كالطلاق قبل الدخول وهلاك المبيع قبل القبض فكان مردودا
عنده وهو اي حديث معقل بن سنان حجة لانه يوافق القياس لان المهر عندنا يجب بنفس العقد كما تقدم بيانه في اول الكتاب فيتأكد
بالموت كما يتأكد بالدخول بالوطء لان بالموت ينتهي النكاح فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطء وكذلك اوجب العدة واذا كان
كذلك وجب العمل به وقيل في كلام الشيخ اشتباه لانه صدر الكلام في القسم الثالث وهو ما اختلف فيه بالرد والقبول فجعله مقبولا
عندنا لموافقته لقياسنا ومردودا عنده لمخالفته لقياسه فان كان الاختلاف بيننا وبينه هنا الثالث لم يبق للتقدير
بالقسم الثالث فائدة لان محل الخلاف عند من افرده لا هو وان كان ذكره القسم الثالث فيتحقق الخلاف باعتبار موافقة
القياس ومخالفته في ضرب الاستدلال كحجية في الاصح منه ويمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما ان الاختلاف انما هو
في القسم الثالث واذا كان الاصل مختلفا فيه فلا من جزئياته كذلك لكن الشيخ لم يتعرض من بيان وجه الاختلاف في الاصل
واثر مثله في صورة جزئية لان الاختلاف في الاصل بناء على موافقته للقياس ومخالفته اياه فاكتفى بالتمثيل في صورة
جزئية فان قيل لا نسلم ان الاختلاف في الاصل كذلك بل عدم القبول عنده لان الصحابة ردوا واظهروا الجهل فان عمر رد
حديث فاطمة وعليا رضي جزء الاشجعي ولم ينكر عليهما غيرهما فكان ذلك كالاجماع على رده فالجواب ان رده راجع الى مخالفة القياس
اما رد علي فلما ذكرنا انه واما رد عمر فلما ياتي والثاني ان هذا القسم متفق عليه كالاول وانما لكنه شرط موافقة القياس
فما وافق منه قياسه يخصه فقبله وحديث الاشجعي موافق لقياسنا فقبلناه ومخالف لقياسه فلم يقبله لكن هذا الوجه

موقوف على القبول على صورة تكون من هذا القسم ويكون موافقا لقياسه وقد قبله ولم اظفر بذلك ولما كان بهذا القسم شرطا
نقل الثقات عن ذلك بقوله وقد روى عنه اي من معقل الثقات يعني هذا الحديث مثل عبد الله بن مسعود وعلقمة ومسروق
ونافع ابن جرح والحسن بن يسار وابنهم عدالته مع ان معقلا من قرن العدول وساعده عليه ناس من اشجع كابي الجراح
وغيره فلذلك صار حجة قال واما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا قوله في حد الجواز للعمل دون الوجوب
والله اعلم اقول هذا هو القسم الرابع وهو ما اذا كان ظهر حديثه لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت ولا يتهمون بترك العمل
نافعا لهم على الرد دليل على اتهامهم اياه في هذه الرواية ولو قال الراوي او صحت لم يعمل به فاذا ظهر ذلك ممن هو فوقه
في ورد العقار من الصحابة كان اولى وصار ذلك الحديث مستنكرا ومنكر الطعن لان اهل الحديث لم يعرفوا صحة
فلا يعمل به على خلاف القياس وصار غير حجة لكنه يحتمل ان يكون حجة وهو على عكس المشهور فانه حجة يحتمل شبهة عندنا ان مرواما اذا لم يظهر
حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به اذا ظهر في زماننا لكن العمل به جائز لان العدالة
اصل في ذلك الزمان وهو الصدر الاول في اعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يظهر في السلف
تمكن فيه تهمة فجوزنا العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن لكنه لا يجب على ان الوجوب لا يثبت عليه من الطريق الضعيف
فان قيل لو وافق القياس كان الجواز فما فائدة الجواز به قلنا جواز اضافة الحكم اليه ايضا لانه لا يمكن بالقياس من فهم هذا
الحكم لكونه مضافا الى الحديث وسكرا اي ويكون العدالة اصلا في ذلك الزمان حوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة
اي شهادة المستور ولم يوجب القضاء على القاضي لانه كان في القرن الثالث والغالب في اهله الصدق واما في زماننا
فلا يعمل بخبر المجهول ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور لانهما
كانا في زمان فشا الكذب في حفظ الكلام فقال فصار التواتر يوصف بعلم بين في مقابلة الموضوع لا لقطع احتمال كونه
حجة والمشهور علم طمأنينة في مقابلة المنكر لان المشهور يحتمل انه لا يكون حجة والمنكر يحتمل ان يكون حجة وقوله والمستنكر منه
اي من الخبر يفيد الظن يعني العلم بحقه وهو الوهم لان ما كان جهة الثبوت فيه راجحا هو الظن وما كان جهة عدم الثبوت
منه راجحا هو الوهم والمستنكر بمعنى المنكر وفي مقابلته خبر الواحد المستتر اي خبر المجهول الذي لم يقابل برد ولا قبول
لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه قال واما المستنكر حديث فاطمة بنت قيس لما قوله في حق الذكر من هذا القسم
اقول اعلم ان المبتوتة تستحق النفقة والسكنى في العدة عندنا وهو مذهب عمر وابن مسعود والنخعي والثوري وجماعة من اهل
العلم وقال مالك والشافعي لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا وهو قول الزهري وابن المسيب والليث والاوزاعي
وابن ابي ليلى وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء ابن ابي رباح
والشعبي واحمد واسحاق لانه روى ان فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلاثا
ثم بعث اليها من سفر وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه على اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله ان ابا حفص طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام لا نفقة لها ولا سكنى وارسل اليها ان تنتقل
الى ام شريك ثم قال ان ام شريك يأتيها المهاجرون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك لو وضعت خمارك لم يرك والعريق
الثالث قالوا السنة فدوايا تد اعل الحجاز ذكر السكنى واوجبنا السكنى لعموم قوله ولا تخرجوهن وقوله اسكنوهن من حيث سكنتم
فان كل واحد من المبتوتة والمطلقة الرجعية لكنها لو كانت حاملا تستحق النفقة لصيانة الولد وصيانته كما بعد الفصال
بالولادة اذا كانت مرضعا وقلنا انها محتبسة بحق النكاح تستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية والسكنى فلان في قراءة
ابن مسعود واسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا ان قراءته تزاد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة

مسحق والجواب عن الحديث انه مشكل ليس بحجة فانه روي ان عمر رضي الله عنه قال حين روي له هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا
وسنة نبينا بقول امراة اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وهذا طعن معمول من عمر رض لانه اخبر انها متهمة بالكذب او الغفلة
والنسيان قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب والسنة القياس الصحيح فانه ثابت بهما اذ لو كان المراد عين النص لتلاه وروى
السنة وقيل هذا اصلا في الظاهر بل في الكتاب الكتاب الكنى نصا قال الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فاذا كان النص موجبا للاسكان
كان عليه مؤونة الاسكان واشار في شرح الآثار انه اراد بالكتاب قوله لا تخرجوهن وبالسنة ما قال عمر رض سمعت رسول
الله صلعم قال لها النفقة ورد عمر مثل اسامة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وابي اسحق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي
والثوري ورد عمر كان بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد ولئن صح الحديث فتاويله انها كانت بذية اللسان تبذو على احماء
زوجها فاخرجوها عن بيتها فامرها رسول الله صلعم ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم تسكينا للفتنة فظنت انه صلعم لم يجعل لها سكنى
فان قيل ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فينبغي ان يكون مقبولا لا مستنكرا كخبر الاكل
في الصوم قلنا اجيب بانه انما لم يقبل لانه مخالف للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وقول بعض الطائفة في مقابلة ولكن الجماعة
فلهذا كان مستنكرا وكذلك اي وكحديث فاطمة في كونه مستنكرا حديث بسرة الذي تمسك به الشافعي في ان مس فرجه او فرج غيره
بلا حائل ينقض الوضوء فان عمر وعثمان وعليا وابن مسعود وابن عباس وابا الدرداء وسعد بن ابي وقاص وعمران بن
حصين لم يعملوا به حتى قال علي لا ابالي امسسته ام انفي وكذا نقل عن جماعة من الصحابة وروى ابن زيد عن ربيعة انه
كان يقول مثل ما حدث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذا النعل لما اجزت شهادتها انما قوام الدين الصلوة وقوام
الصلوة الطهر فلم يكن في صحابة رسول الله صلعم من تقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا
ما منهم احد يرى في مس الذكر وضوءا ووقعت المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقي منهم على انه
لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت ومعنى قوله كتاب
ربنا انه تعالى بين الاحداث من دم وحيض ونفاس وغائط ومني وشرع الاغتسال والوضوء منها وانه لا تصور بلا مس فيثبت بالنص
انه من التطهير فلم نجز ان نجعل حدثا بمثل هذا الخبر واما السنة فما روي عن قيس بن طلق انه قال قلت يا رسول الله
في مس الذكر الوضوء فقال لا وعن عائشة رض انه سئل عن مس الذكر فقال لا ابالي امسسته ام مسست انفي فيه على العلة
وهو انه عضو طاهر وعن ابي ايوب قلت يا رسول الله مسست ذكري في الصلوة فقال لا باس به وحديث ابن طلق مستقيم
الاسناد غير مضطرب بخلاف ما روي من الاخبار ما نوا في حديث بسرة فانه مضطرب الاسناد قال علي المديني حديث
قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار والآثار قال انما جعل العاقل هم الا قوله ولانقطاع الولاية اقول
كون الخبر حجة مشروط بشرائط في الراوي هي من صفاته وهذا الباب لبيان ذلك وانما قيد بقوله هي من صفات الراوي لان ذكر
في الباب الذي قبله من كونه معروفا او مجهولا لم يكن صفة له حقيقة وان كان له تعلق به لان المعرفة والجهل يتعلق به وان كان
قائما بغيره واما ما ذكر في هذا الباب فهي صفات قائمة به فلهذا قال من صفات الراوي وهي اربعة العقل والضبط والاسلام
والعدالة والحصر استقرائي وقيل لانه لا يخلو اما ان يكون شرطا لصدق الخبر او لا فان كان الاول فهو العقل وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يكون شرطا لصدق الخبر او لدفع تهمة الكذب والثاني هو الاسلام والاول اما ان يكون شرطا لثبوت
الصدق في نفسه او للعلم به والاول هو الضبط والثاني هو العدالة اما اشتراط العقل فلان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة
وهي انتظامه من حروف وصحاة ومعنى وهو دليل على ما اريد به ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لان الكلام وضع
لاظهار المعنى الذي في نفس المتكلم بدلالة عنه والاظهار كذلك لا يتحقق بمجرد الصوت والحروف بلا معناه ولا يوجد معناه

الا بالعقل

الا بالعقل الا ترى الطيور تسمع منها صوت منظوم ويسمى ذلك الحانا لا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز ولهذا لا تجب سجدة
التلاوة من السماع عند اكثر المحققين فكان العقل شرطا لوجود الكلام بصورته ومعناه واما اشتراط الضبط فلان الكلام
في حق كونه حجة والكلام اذا وجد محتملا للصدق والكذب ليس بحجة فليس الكلام فيه وانما الحجة هو الصدق فالكلام في الخبر
الصدق فصار الصدق للخبر لثبوت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام ولا صدق الا بالضبط فلا حجة للخبر الا بالضبط
لان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع وتمام الضبط يعين على الاتيان بالمطابق واما اشتراط العدالة فلان كلامنا
في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب وصدقه لا يثبت بالقرينة وبل بالاستدلال مع احتمال ان لا يكون صدقا وذلك الاستدلال
انما يكون بالعدالة والعدالة هو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره فانه بالامتناع عن محظورات
دينه يستدل على الامتناع عن الكذب في امور الدنيا والدين فانه ايضا محظور من محظوراته بخلاف الفاسق فانه لما لم يبال بارتكاب
سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لا يبالي بالكذب ايضا فعلم ان العدالة شرط للعلم بالصدق واما اشتراط
الاسلام فقد ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر اعظم الكبائر والفسق مانع عن القبول فالكفر
اولى بذلك وشرط الاسلام باعتبار ان الكفر اعظم ليترجح جانب الصدق كالعدالة والضبط واشار الشيخ الى ضعف هذا
بقوله وليس شرطا لثبوت صدقه لان الكفر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا يعتقد حرمة الكذب فيتوقى الكذب في خبره
كما في امر الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على المحظور مع اعتقاد حرمته يزيل الثقة عن خبره لكن الكفر في باب نقل الحديث
يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه فيصحب بمهارة الخبر لان الباب باب الدين والكافر في عداوة الدين ساع لما يهدم الدين الحق
بادخال ما ليس منه فيه فيصير متهما في باب الدين فيثبت بالكفر تهمة زائدة في خبره وهو العداوة لا انتقاص حاله بمنزلة الاب
فيما شهد لولده فان شهادته لا تقبل لمعنى زائد يورث تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل اليه طبعا ولهذا اي لثبوت
التهمة الزائدة وهي العداوة لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لانه عدو له ربما يحمله على اضرار المسلم بشهادة الزور وقوله
ولانقطاع الولاية اشارة الى معنى آخر يريد بطلان شهادته وهو ان الشهادة من باب الولاية ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا قال باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها الى قوله فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى اقول
اختلف عبارات القوم في تعريف العقل ومختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة ما ذكره الشيخ ههنا وهو قوله نور يضيء به
طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله ولكن كما اي في
الى حل تركيبه في بيان ما عليه فالضمير في به راجع الى النور والضمير في به الثاني راجع الى الطريق والضمير في اليه راجع الى حيث
وفي فيدركه الى المطلوب وفي تامله الى القلب وانما سموه نورا لان النور هو الظاهر المظهر والعقل للبصيرة التي هي عين الباطن
بمنزلة البصر بل اولى لان بواطن الاشياء ومعانيها تنكشف به فكان اولى باسم النور ومعنى قوله ان العقل نور يضيء به طريق
يبتدأ سلوك ذلك الطريق عندما ينتهي درك الحواس فيظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله ولهذا قيل
بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يسبق لقلبه طريقان طريق الاستدلال بالعقل والنظر
الابنا على حدثه وانتهى ادراك بصره يدرك بالعقل ان له بانيا ذا حيوة وعلم وقدرة اسا برا وصانعا لم يحله اليها
ثم واعترض على هذا التعريف بان قوله يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس غير صحيح اذ قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات
مرتبة او مرتبتين فانا لو استدللنا بوجود العالم ان له صانعا تعالى فقد طلبنا بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره
او لا هذا ولا ذاك وبان المراد بالقلب ان كان النفس كما ذهب اليه بعض اهل الحق فلفظ القلب في التعريف غير ظاهر فلا يكون
وان كان المراد غير النفس فذكره غير صحيح ايضا لان الدرك في الحقيقة هو النفس واجيب عن الاول بان الطلب بعد بداية

المعقولات مرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء المحسوس كما ذكره وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر
لان … لا يتصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ابتداء المعقولات على ان الحواس
يختص بما هناك محسوس ينتهي فيستدام منه واما اذا لم يكن كما في التصور العام وتدريج المانع منه راجع الى الذات او عبرة بداية
المتصور ام لا فلم يتناوله والحق ان هذا انما ينافي فيما له صورة محسوسة او ما محسوسة لان مناط التكليف في تحصيل النفع … حصول
البديهيات باستعمال الحواس في الامور الجزئية فيتنبها لما كتب بالفكر والحدس وسمى الشيخ عقلا مستفادا كما حكى فمعرفة العقل
بهذا الاعتبار هو المحتاج فيما نحن فيه وما نزيد عليه على الاطلاق فان مبادي العقل فوق نهاية … يدركها الانسان حتى يبلغ
الامور وعن الكتاب ان لفظ القلب … اصطلاح الشرع فان الادراك فيه مضاف اليه كما ينطق به الكتاب والسنة
قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وقوله عم قلب المؤمن بين اصبعين
الحديث وقوله بتوفيق الله اشارة الى ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول … والنتيجة تحصل عقيبه عادة لا بطريق التوليد
كما قالت المعتزلة بناء على استنادهم افعال الحيوانات الى انفسها فانهم قد جعلوا العلم الحاصل عقيب النظر حكما بالتوليد ومعنى
التوليد عندهم ان يوجب كونه وجود شيء وجود اخر كحركة اليد والمفتاح وهو باطل لكونه مقدورا له فيمتنع وقوعه
بغير قدرته قال وانه لا يعرف في البشر ابتداء لا اختيارا الا قوله وكذلك المعتزلة اعلم ان الشيخ ذكر في شرح التقويم انه كان
في اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار
والافئدة لعلكم تشكرون ولكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد منه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا
ثم يحدث فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه يكون وهذا الذي
ذكره يشير الى ان ما يبلغ درجة الكمال العقل عنده هو المعرفة وهو العقل السني وما تقدم من تسميته استعدادا … تعالى
له عقل باعتبار ما يؤول اليه تسمية مجازية واذا عرف هذا فقوله في الكتاب انه لا يعرف معناه ان العقل المعرفة وهو العقل السني
لا يعرف في البشر وجوده الا بطريق الاستدلال بما هو عليه وهو ان يختار الانسان فيما يأتيه ويتركه شيئا او لنهي يصلح في عاقبته
اي عاقبة ما يأتيه ويتركه فان الفعل والترك قد يكون لكل واحد منهما حكمة وعاقبة حميدة فاذا كان في اتيانه او تركه على وجه يترتب
عليه الحكمة الحميدة دل على وجود ما هو مؤثر في ذلك وهو العقل وهو اي هذا العقل نوعان لا من حيث الدرجات بل من حيث الكمال والنقصان
فالكامل فيه … دليل على نقصانه في ابتداء وجوده ويعقل للجبل لان العقل يوجد زائدا على ما كان في ابتداء وجوده ولا ينتهي
ما هو كذلك متفاوت فلا شيء من العقل متفاوت فيكون قابلا للشدة والضعف … فص وعلى هذا …
كونه عرضا صحيح لا محالة اما لو كان جوهرا فلم يكن صحيحا كما هو معلوم في موضعه وهو على الاصطلاح … فاشار اليه قوله … في قوله
الامر بينه وبين النوع الكامل تفاوت … اي العقل الموصوف بالزيادة بحكم اسم وتسميته متفاوت في الزيادة … لا يدرك
… ولكن … المعرفة ما هو مبنى التكليف منه وكان الوقوف القصوى منه غير مدرك فالبعض حدوثه غير معلوم لعدم الدليل
عليه … ادنى درجاته وهو ايضا غير معلوم لكنه لامر ظاهر يدل على وجودها … وهو البلوغ فيعلق احكام الشرع … ادنى درجات
كماله … لوجود الدليل عليه وهو البلوغ فانه عنده يكمل البنية ويكمل قوى النفس والعقل منها فيكمل بكمالها اذا لم يعارضه
عارض فاقيم البلوغ مقام تيسيرا قوله والمطلق يجوز ان يكون … ان الدليل قد دل على اشتراط العقل …
على اشتراط نوع دون نوع فكان مطلقا والمطلق الى الكامل لان في الناقص شبهة العدم وادنى درجات الكامل ما يوجد بعد البلوغ
شرطنا لوجوب الحكم وقيام الحجة كمال العقل وهو ما يدرك البلوغ فعلمنا ان عقل الصبي ليس بحجة في الشرع لان الشرع لم يجعله
وليا في امر دنياه لعدم عقله … وكل من لا يكون وليا في امر دنياه كذلك فلان لا يكون وليا في امر الدين اولى ونقض بالعبد

فان روا

لان روايته مقبولة وان لم يفوض اليه اموره اجيب بان ذلك بحق المولى لا لنقصان في عقله الا يظهر ذلك في امر الشرع
… بان اهل قباء … اخبار ان عمر رضه تحول … وهو ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر النبي عم فلولا ان قول
الصبي حجة لما تحولوا ولانكر عليهم النبي عم واجيب بان المعتمد في قبول خبر الواحد على اجماع الصحابة ولم يرو عن احد
منهم انه رجع الى رواية الصبي واما اهل قباء فالصحيح ان الذي اتاهم كان انسا ولئن سلم انه ابن عمر كان يومئذ ابن عشر
سنة فقد يكون بالغا هنا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فلا ضرر
عند العامة اذ لا خلل في الجملة لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع
وان كان التحمل قبله فكذلك الرواية ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان ابن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة من غير فصل بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبي مجالس الرواية
واسماعهم للاحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبي بعد البلوغ ثم قيل اقل من يصير الصبي فيه اهلا للتحمل اربع سنين والاصح
ان لا تقدير وكذا الحكم اذا كان كافرا … عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية كما في الشهادة مع ان الرواية اوسع حكما
من الشهادة وكذلك لا يصح للمعتوه في كونه ناقص العقل وهو الذي يشبه كلامه وافعاله تارة كلام المجانين وافعالهم
وتارة كلام العقلاء وافعالهم فروايته غير مقبولة لان نقصان العقل بالعته فوق نقصانه بالصبا اذ الصبي قد يكون
اعقل من البالغ قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمعتوه لا يكون كذلك فكان بالرد اولى قال واما الضبط فانه يعتبر
سماع الكلام كما يحق سماعه الى قوله وهذا من هيبة في الترجيح اول واما الضبط فانه معتبر لجملة امور فانه يعتبر سماع
الكلام كما يحق سماعه بان يصرف بهمته اليه ويقبل بالكلية عليه لئلا يشذ منه شيء وسنذكره ثم فهم الكلام ملتبسا لمعناه الذي
اريد به لغة … ثم حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرر الى ان يحفظه ثم الثبات على الحفظ ثم حفظ حدوده
اي احكامه بان يحفظه بالبدن مراقبته بمذاكرته بقلبه فان ترك الحفظ والمذاكرة يؤديان النسيان على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد
على نفسه الى لا انساه ولا اتسامح في حفظه بل يسيء الظن بنفسه اي اذا تركته نسيته اذ الحزم سوء الظن ولهذا كان ابن مسعود
رضي الله عنه اذا روى حدثنا … ارتعدت فرائصه … سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والورع
والضبط والفقاهة ويكون مشغولا بالثبات عليه الى حين ادائه واما شرط الضبط لهذه الامور لان الفهم بدون السماع لا يعد
ولا السماع … لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت لا سماع كلام هو … ومعرفة المعنى بتمام … وذلك يوجب الاداء كما تحمل
ثم الضبط على نوعين ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي ضبط لفظ الحديث من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي
مثل ان يعلم ان قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة بالرفع او بالنصب ومعناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى
تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا ضبط الصيغة ومعناه لغة فهذا احد النوعين والثاني ان يضم الى هذا الضبط معناه
فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب … متعلق بالقدر والجنس مثلا وهذا اي ضبط معناه اللغوي
وتبليغ وجوب … والشرعي … النوعين … الكامل منهما كما في قوله الناقص والاسم المطلق لا ينصرف اليه وان الدليل على ذلك
قوله والمطلق من الضبط … ولا الكامل وفيه نظر لان الثاني من الضبط لو كان مرادا لكان … شرطا … رواية الحديث
واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بان حكم هذا الحديث وهو وجوب … وانه متعلق بالقدر والجنس
لا يحصل الا للبعض المجتهدين والحق ان النوع الاول ضبط كامل والثاني اكمل والمطلق ينصرف الى الاول ولهذا لم يكن حجة …
على خلقه اي جبلته بان يكون السهو والنسيان اغلب من ضبطه وحفظه او مسامحة … الحديث او مجازفة
… يتكلم في الاخبار من غير … لعدم الكامل من الضبط الذي هو شرط الرواية واما الثاني فانما يعرف بالترجيح

عن معارضة رواية الفقيه وغيره ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف به كما روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال كما سيأتي في
فرجح خبر ابن عباس لفقهه حتى عندنا وعند عامة اصحاب الشافعي وبهذا الا ان الفقيه يتميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا سمع
كلاما لا يجوز اجراؤه على الظاهر سأل عن سبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال وغير الفقيه لا يميز بينهما فينقل القدر الذي
سمعه وربما كان ذلك القدر وحده موجبا لما لا يجوز في الشرع وكذا اذا كان احدهما افقه كانت روايته لا تحتمل لعله
الا صح لما ذكر وهذا الاختلاف بيننا وبين عامة اصحاب الشافعي فيه فيكون قولي وهذا مذهبنا في الترجيح لبيان المذهب
لا تبين لخلاف الشافعي وكون ان يكون فيه خلاف لا نعرفه وا لا ولا يلزم عليه ان نقل القرآن لا قوله فلذلك شرطنا مراقبة
اقول هذا جواب سؤال تقريره ان القرآن قد نقله من لم يكن له ضبط ومع ذلك فقد جعل حجة فهكذا يكون السنة كذلك والجواب
للجواب لانا ان حجيته ليست متعلقة بضبط لفظه فانه نقل في الاصل الا متشبع عموم عن ائمة الهدى وصدور الورى فكيف يكون لا عن ضبط
سلمنا انه ليست متعلقة من لا ضبط له لكن نظم القرآن معجز لكونه متعلق باحكام على الخصوص من تلك جواز الصلوة وحرمة التلاوة
على المحدث والجنب فاعتبر في حكم نظمه ونحن تعليم معناه فاما السنة فالنظم فيها غير لازم واما الاصل هو المعنى عليه فيه لا الضبط
ليحصل الفعل فان النظم حيث لم يكن لازما قد يتعرى به الراوي فعلوم انه ضبط بالمعنى لم يكن هناك لا النظم ولا المعنى فلا يبقى ذكر روايته
ولا نعلم سلمنا ان المعجز التام هو معنى القرآن انما هو ولا رضي لانه حجة على الطائفة وعجز المحجوج عن اتيانه مثل لفظه لا يكون حجة عليه
لعجزه عن تعبير امر الغيبي وغيره فانه عجزه عن اتيانه مثله بلفظه وهو الاتيان بالمعنى حجة عليه لكن نقل القرآن تام لا ينضبط
الصيغة مع معناه بل بمعناه ووجه انه انما يبحث اذا بذل مجهوده في الشرع وسعه في حفظه ولو فعل ذلك في السنة بان ضبط اللفظ
من غير ضبط المعنى باستفراغ الوسع وبذل الطاقة لصار ذلك حجة الا انه عدم ذلك عادة لكون نظمه غير لازم شرطنا كمال الضبط
لتصير حجة ويجوز ان يكون لكل واحد من قوله ولا نحصي باعاصمة من غير ان يكون مرفوعا لمعنى في قوله انه يتسم حق سماعه والازدراء
الكلمي في والتصدي بها التعرض وباقي كلامه ظاهر وقد نقل عما ذكر من الازدراء في التصدي لاقامة الشرع عن ابن مسعود
رضي الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هناك ثم قدر الله ان بلغنا ما ترون فسر هو اشارة الى زمان ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما وغيرهما من الصحابة متفرقين فيه وقت كان كالكار الى ابن مسعود وقيل اشارة للاحال صغره في التصدي لاقامة الشرع
والا فتصدر البحر من تبع ابي حنيفة رضي الله عنه في تلك الدرجة الا ما بلغ التمام قال حتى كان بالكوفة ولم ادع الا في تلميذ حتى روي
انه قدم علي رضي الله عنه الكوفة فخرج اليه ابن مسعود مع اصحابه فلما رآهم علي قال ملأت هذه القرية علما وفقها ولكثر الضبط على الوجه المذكور
شرط في السلف الصالح كثير الرواية ولكان الصديق رضي الله عنه اكبر الصحابة واقلهم رواية وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولذلك قلت رواية ابي حنيفة حتى طعن الطاعن انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظن بل كان اعلم عصره بالحديث
ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا ذكر شمس الائمة قال واما العدالة فانه نعيرها الى قوله شهادة النبي عليه السلام عادل لكن
المعتبر بالعدالة اول العدالة في اللغة هي الاستقامة من الطريق عدل الجادة وجائر للمصاب بضم التاء المعوضة بواحدة من تحت
وفتح الواو ونون وهي الطريق التي يكون معوج وفي الاصطلاح عبارة عن اهلية قبول الشهادة او الرواية عن النبي عليه السلام وحاصلها
رجحان جهة التدين والنهي عن الهوى على مراتب التقوى والمروة ليس لها حد حتى تحصل الثقة النفس بصدقه وهي ايضا
نوعان قاصر وكامل اما الاولى في نحسته اي من العدالة على انا وبل المذكور بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل ما كان الا
لكن لا يصير الخبر حجة لانه وان كان اصلا لكن يعارضه هو مثله وهو هوى النفس فانه الاصل من العقل وبعده ما بلي الله
العقل فانه داع الى التمام كلا فمتعلق العقل والشرع فلما كان عدلا من وجه دون وجه فكان فيه شبهة العدم والدليل لا سبيل مع شبهة

مطلق

مطلق العدالة والمطلق ينصرف الى الكامل الوجه اي كاملها فيشترط الكمال العدالة وهو ان يكون محبا لما محظور دينه مجتنب رجحان
دينه بعقله على الهوى حتى يصدق لحاجة وهو كمال الاستقامة لكن ليس لها حد يدرك لانها تتوزع وتشتد وتنقص ونت
وليس بعد الكمال حد معين معلوم فيعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة ويضيع حدود الشرائع الى احكامها وهو ان ترجح
جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة وذلك بالامتناع عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر بحيث لو ارتكب
كبيرة من الكبائر سقطت عدالته وصار متهما بالكذب واذا اصر على صغيرة كان مثلها في سقوط العدالة وفوت التهمة
واما من الم بشيء من غير الكبائر من غير اصرار فعدل كامل العدالة وكان ينبغي ان يسقط لانه يحصل الحرج و
عن حد الشرع الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات فاشتراطه يسد
باب الرواية فسقط اما الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلف الائمة في الكبائر
فروي عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والعقوق
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد اي الظلم في الحرم وروى ابو هريرة رضي الله عنه
مع ذلك اكل الربوا واضاف الاذكر علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما حصره الشارع بالذكر فهو كبيرة وقيل الاصرار
على الصغيرة انه تنكر بتكرره بحيث يعلم المبالاة بدينه اشعار ارتكب بالكبيرة بذلك ولهذا اي ولاشتراط العدالة لم يجعل خبر
الفاسق والمستور حجة لعدم انه اصل المعنى العدالة في الواضح وفوات كمالها في المستور والذي لم تعرف عدالته ولا فسقه
وقال الشافعي لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم بالذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال
لان معرفته عادي ولذلك من جاء عدالته وهي غير معلومة فيكون ادنى حالا من المستور قيل اولى لان المستور من لا بد عليه
رد من السلف والمجهول قد رده بعض السلف ورآه لانا لا نعلم والكلام في المجهول الذي رده السلف والحاصل ان خبر المجهول
من الصدر الاول ومن في معناهم من القرون الثلاثة معمول عندنا للشهادة لدليل الخبر وهو شهادة رسول الله بالعدالة
على الشرط الذي قلنا وهو شهادة النبي عليه السلام بصحته وعلمهم وسكوتهم عنها واصلاحهم فيها وعدم ظهوره فيما بينهم ولكن النجاشي
مما خفي ولا رده قال واما الايمان والاسلام فان نعيره التصديق والاقرار بالله تعالى الى قوله فلم نصفهما حين ن ذوجها

في تحقيق الايمان والاسلام

اقول الايمان والاسلام هنا عبارتان عن معبر واحد ولهذا قال فان تعبيره وافراد الضمير دون تثنيتهما وقد ذكر
في اصول الكلام ان الايمان والاسلام واحد عندنا وهو التصديق على قول المتكلمين والتصديق والاقرار باللسان على
لصفاته عند الفقهاء لكونه واحدا لا شريك له العلم والقدرة ونحو ذلك الصفات واسمائه كالرحمن الرحيم وهو الاسم الله تعالى
عن غيره والعيسو في الصفاته واسمائه ودخل في ذلك التصديق والاقرار بالملائكة ورسله وكتبه واليوم الآخر وان البعث
خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه حتى ان من انكر شيئا من ذلك ما يكن مؤمنا والاسلام نوعان ما هو ظاهر
ثبوته بين المسلمين بان ولد بينهم ونشأ على طريقتهم وثبوت الاسلام بعيد من الوالدين وما هو ثابت بالبيان بان يصف
الله كما هو ويصف جميع ما يجب الايمان به وصفا عن علم ويقين لا عن ظن وتقليد لان فقط العلم اللغة غير العلم بالمعنى والواجب
العلم بالمعنى فلا يعتبر حفظ اللفظ بدون فهم الا ان هذا استثناء منقطع لكن وجوابه عما قال بعض المشائخ ان ذكر
الوصف مجملا لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم من ذلك شيئا كان كافرا
الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا وتقريره ان اشتراط هذا الكلام كما يعتبر شرط لان معرفة
الخلق باوصافه تعالى على التفصيل متفاوتة واكثرهم لا يقدرون على بيان بعض صفات الله تعالى على الجميع فاشتراط كمال الذي
لا يؤدي الى الحرج وهو التصديق والاقرار بما يجب به الايمان واما كان عاجزا عن بيانه وتفصيله ولهذا اي ولان الايمان

يثبت بالبيان اجمالا وقلنا ان الواجب ان يستوصف المؤمن فيقال أهو مؤمن بالله وصفاته وان ما جاء به محمد حق فاذا قال
نعم حكم باسلامه فقد ظهر حكم الاسلام فيه لما بيناه اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما ينافي الاسلام فان اعتقد
فلا يفيد هذا الاستيصاف الا انه بدل ذلك الاعتقاد وكما انه اراد والذي كان لا يكون مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهو صحيح
اما الحاكم فانه يحكم باسلامه لعدم اطلاعه على ما في قلبه والمستوضح ذلك بقوله الا ترى ان النبي عم لم يستوصف فيما روي عنه ان اعرابيا
شهد برؤية الهلال فقال له عم أتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال عم الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وكان
ذلك ذا ابه عم فانه عم سأله عن الايمان والاسلام تعليما للكتابين بمقام الدين من هو عم على سبيل الاجمال
والمطلق من هذا بغير الاسلام الصافي على الظاهر فانه لا يكتفي بظاهر الاسلام بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في بد
الشروط بذلك امرنا بالكتاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن
اي اختبروهن بين بيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف قبل الحكم بهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن
الايمان وهجرتهن فعرف ان الاستيصاف شرط لكن لاعلى وجه يؤدي الى الحرج وهي ان النبي عم كان يمتحن الاعرابية بهذه الايات
وقوله الا ان يظهر اما راته مشتبه من قوله والمطلق من هذا يعني على الكامل يعني لا يكتفي بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا ان ظهرت عليه
علامات الاسلام كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة والحج فيستغني به عن اشتراط الاستيصاف ويكون ذكر منه في جامع الوضوء
منه لقوله صم اذا رايتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالايمان واما من هو موصوف بانه وصف من يدعي حملا يحتمل بالامر
ما تعقل فليس بهو من كذلك قال محمد في الجامع الكبير الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم توصف الاسلام حتى ادركت فلم تصف
انها بين من زوجها لان كانت مسلمة تبعا وقد ابطلت التبعية فاذا لم تصف كانت جاهلا بالصانع والجاهل به لا يكون مؤمنا كالاسلام
وصارت مرتدة حالا فيبطل جامعه وهذا انما كان حيطة والاحتراز عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ حتى توصف به اقر ان تمكن
وعلى الذي في الاضطباط بالنظرة شاهين يعني اليه قال واذا ثبت هذه الجملة اي قوله وقوله النبي عم هو برهان وحماد وغيرهما اي قوله
اي اذا اسلمنا العقل والضبط والعدالة والاسلام شرط لكمال الاهل المحدود في القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية تحقق
بين الشهادة فيما فيهم وانهم يكونوا من اهل الشهادة ويتوقف الشهادات على معان أخر على ما قال كلاف الشهادة في حقهم والامين
لانها تفتقر الى زيادة تمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره وذلك
يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وشتان وتمكن التهمة عنه في حق المشهود واما في الرواية فلا حاجة
لا بهذا التمييز فكان البصير والاعمى فيه سوا واما العبد والمرأة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة
اذ الولاية تنفيذ القول على الغير والى الشهادة تعد النيابة وبالرق تنعدم الولاية اصلا ولا ولاية للعبد على نفسه
لا يملك ملكا النكاح والولاية من الكمال وعجز الانثى تبينت مقام رجل في الشهادة وكذا انتقص ولاية الشهادة
حد القذف وانه يعدم حق العقد النكاح شهادته ولعل ان الولاية ما انتقصانها ردت شهادته وهو كذا في ما هذا بعينه
قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين احدهما ان المخبر لا يلزم احد شيئا بل السامع يلتزم باعتقاده ان المخبر مفترض
الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق منه صار كالمسموع منه فيلزم العمل باعتقاده كما يلزم القضاء والثاني عند الغير
بالتزامه بهذه الامانة لا بالتزام الخصم بغير الشاهد فان كلامه يلزم المشهود عليه لا كذلك وكان اخبار المخبر في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى
الى غيره ولا يشترط فيه مثل الولاية كما في الشهادة برؤية الهلال بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانه يلزم على الغير ابتداء فلا بد
من كمال الولاية فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والثاني تسليم ذلك وبيان الفرق بينهما ثم استدل الشيخ بالمعقول على قبول رواية
من ابتلي فانه ثبت عن اصحاب النبي صم رواية الحديث عن الذي هذا ب البصر مثل عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد

وابن عباس وابن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضي الله عنهم والاعصار المتقدمة وقبل عنهم معمولا ولم يبحث احد انه شهادة او قبل
الغير او بعده ولذلك كانوا يرجعون الى ازواجه عم فيما يشكل عليهم من امر الدين خصوصا الى عائشة رضي الله عنها
وكان الرسول عم يجيب دعوة المملوك وذكر انه كان يعتمد على خبره وقبل خبر بريرة وسلمان كما ذكرنا وكثيرا من الموالي نقلوا
اخبارا وقبلتها الامة من غير نكير منها نافع ومثل نافع وسالم وعبد الله ومحمد بن خيرة المذكور من قبول رواية المحدود في القذف
انما هو على ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه لا تقبل روايته لانه محكوم عليه بالكذب بالنص قال الشيخ في ذلك عند الله
هم الكاذبون واعلم ان الثابت من اسباب الفسق الكذب يقبل روايته لا الثابت من الكذب بالخلاف حديث رسول الله صم عليه
فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته توبته على ما ذكر احمد بن حنبل وابو بكر الحامدي والبخاري وذكر الصيرفي في شرحه
انه قطع ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد نقبله بتوبة تظهر وذكر السمعاني ان كل من كذب في خبر واحد
وجب هذا ما تقدم من حديثه كذا في كتاب معرفة انواع الحديث قال واما المرسل الثانية في بيان
قسم الانقطاع اما وقد صحت روايته ولذلك هذا اول المرسلة الثانية من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام
باب بيان قسم الانقطاع وهو ان الانقطاع نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار والارسال لغة الاطلاق في التقييد
ويسمى هذا النوع مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح اهل الحديث ان يترك التابعي
الواسطة بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله صم كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الشامي وابراهيم النخعي والحسن
البصري وغيرهم وترك الراوي الواسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك
اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل بفتح الضاد عندهم والكل يسمى مرسلا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل عندهم اربعة اقسام
ما ارسله الصحابي وهو مسلم رأى النبي عم ولو ساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يره وقيل من اختص فيه والاول اشبه لان الصحابة
مشتق من الصحبة وهي قابلة للتعدد بالقليل والكثير ومن صحبه ساعة ويوما وشهرا وحاز الرواية وعدمها كان للشرف والثاني
ما ارسله القرن الثاني والثالث والثالث ما ارسله العدل في كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واسند من وجه اخر فاما القسم
الاول مرسل الصحابي فمقبول بالاجماع اذ الاصل فيهم السماع عن الرسول الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وتقديره ذكر ان بعض الصحابة
كان من الصغار فقبل الصحابي كان يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله صم كان ذلك مقبولا
منه وان احتمل الارسال واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر
المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من المحدثين لا يقبل اصلا وهو فوق المسند كذا ذكر عيسى بن ابان وعند الشافعي لا يقبل
الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي
عمن فيه علة من جهالة او غيرها او اسند ذلك ارساله عدلان شرط ان يكون شيوخهما مختلفة او اسنده المرسل مرة اخرى بالاسناد عن مرسله
وارسله مرسل مرة اخرى قال ولهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسندة وذكر في المهذب ان المراسيل
هي المرسل كالمناكير في المنكر وغيره المرسل في المرسل والتباهي والاشباع كالدراهم والصيارف اصح المخالف بان الجهل
بالراوي يقيل تصفه التي يتبع بها روايته وتقريره ان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لنا الى معرفتها اذا كان
الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة وبالمعقول
تكلموا في حفظ الاثبات فيعلم ان المرسل حجة لم يكن فيه فائدة واحتج اصحابنا بجوازه بالاجماع والمعقول اما الاجماع فهو اتفاق
الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث
من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث وقال شمس الائمة الا انه صح عن حديثا ولم يرو عن احد انكار

ويخص بانهم رووا بالواسطة او بلا واسطة في محل ذلك محل الاجماع فان قيل لا نسلم عدم الانكار اجيب بانه لو كان لنقل ولما نقل
دل على عدمه فان قيل لا خلاف في مرسل الصحابة وليس كلامنا الآن فيه اجيب بعدم الفرق بين ارسال الصحابة والتابعي لان عدالتهم
ثبتت بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم ولانه كان يرسل اكثرهم كسعيد بن المسيب وعطاء بن ابي رباح والشعبي وابراهيم النخعي وابي العالية والحسن
البصري ومكحول الشامي فانهم كانوا يرسلون ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا على قبول مرسل ائمة النقل صحابيا كان او تابعيا
لانه لا يظن بهم ترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فان قيل الاجماع فانه مسلما اجتهادية لان المخالف الذي لم يعمل
المرسل لم يبلغ والاجماع في المسائل الاجتهادية اجيب بانه لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا الاجماع ظني فمقصور في المسائل
والنقل ان الكتاب كافية لا اجماع [illegible] واما المعقول فهو انه كلامنا في ارسال من لو اسند حين روى عن غيره قبل اسناده وروايته
ولا يظن به ترك الاسناد الكذب على المروي عنه فلانه لا يظن به الكذب على الرسول وايضا وعدول السند يعين لانه حمله حفظ الرواية
فكان روايته عن غيره حسنا قوله والمعتاد من الامر وما اخراه والذي جرت به العادة في رواية الحديث ان العدل اذا وضح
له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم اي اعتمد عليه وقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه
منه قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر من الصحابة ومتى قلت قال فلان فهو حديثه
لا غيره وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة فقصد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين من المسند والمرسل
وهو المرسل وفي ذلك تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءا وهذا تشنيع عليهم من الشيخ بسوء الفهم
اصحاب الحديث ورده واقوى اقسامه مع كثرته وفيه اشارة الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ على ذلك في بعض
تصانيفه وهو مذهب عيسى بن ابان لكن نحيل ان كان المرسل اقوى من المسند لكان كالمشهور فينبغي ان يكون الزيادة به على الكتاب
كما يجوز بالمشهور اجاب الشيخ بقوله الا انا اقررناه مع هذا اي مع ما ذكرنا من المزية عن المشهور لان هذا اي ما ذكرنا من مزية
للمراسيل ثبتت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر والمشهور فان النقع فيها ثبتت بالتنصيص فوق ما ثبت بالقياس
في حاصل جوابه منع الملازمة وتقريره انا لا نقول المرسل ان كان اقوى من المسند كان كالمشهور بل دونه قوله واما قوله ان الجهالة
[illegible] الجواب عن احتجاج المخالف وتقريره وما قيل ان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها يصح الرواية فغلط لان المرسل
اذا كان ثقة مقبول الاسناد ولم يتهم بالغفلة عن حال من سكت عن ذكره بالارسال ولا علينا التفحص عن ذلك وانما علينا تقليد من عرفنا
عدالته وهو المرسل والغرض ان المرسل عدل ولا يتهم بالغفلة والمسوغ ذكر بقوله الا ترى ان الراوي اذا اثنى على من روى عنه
خيرا بان ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل ولم يعرف بما يقع لنا العلم به كانت روايته صحيحة فكذلك هذا وعلى هذا الوجه
يكون الضمير في لم يعرف راجعا الى الخبر ومعناه ان الراوي اذا اتهم المروي عنه واثنى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة والعدل
او من لا اتهم ولم نعرف من اسناده بما يقع لنا العلم به صحت الرواية فكذلك الارسال لان السكوت عند الطعن في المروي عنه تعديل
ولكن بهذا الوجه يكون رد المختلف على المختلف فان الشرط عند الخصم ان يسمي الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به
عن غيره ويمكن ان يكون الثاني على اصل في فانه قال في كثير من المواضع حدثني الثقة ومن لا اتهم انهم يعملون المرسل الذي
يعمله وذكر في بعض كتبهم ما يصلح جوابا عن ذلك فقيل انما قال ذلك لانه قد اشتهر انه اراد بقوله الثقة ابراهيم بن يحيى وقيل
ومن لا اتهم يحيى بن حسان وصارت الكناية كالتسمية والوجه هو الاول وقولهم لو جاز العمل بالمرسل لم يكن للتفحص عن عدالة
الرواة فائدة اجاب بعضهم بمنع الملازمة بان فائدة الاسناد [illegible] بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة و ذا لا يدل على ان
خبر الواحد غير حجة فكذا الاحتجاج بالاسناد ولا يدل على المرسل غير حجة قال رح واما ارسال من دون هؤلاء [illegible] بالاتصال من وجه
آخر [illegible] واما الارسال ما دون القرون الثلثة فقد اختلف فيه قال الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان علة العمل بمراسيل القرون

الثلثة

الثلثة هي العدالة والضبط يشمل الكل وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا بانه من اهل
العلم والا فان كان لم يعرف برسله الا ان تعرض على اهل العلم لشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على من بعد القرون الثلثة بالكذب فقوله الا ان يروي
الثقات مسندا من قوله لا يقبل اي الا اذا كان كذلك فيقبل لان رواية الثقات وصول شهادة على اتصاله فيقبل كما في
القرون الثلثة قيل وهذا معنى قول ابن ابان موقوف الا ان تعرض على اهل العلم وهو مختار الشيخ وذلك كارسال محمد بن الحسن
وقال الرازي لا يقبل من بعد القرون الثلثة الا اذا اشتهر انه لا يروي الا عن عدل ونقل ما ذكرنا من الدليل وهو مختار
شمس الائمة قوله واما القسم الاخير يعني ما ارسل من وجه واتصل من وجه وهو نوعان اما ان اسنده المرسل او غيره ففي الوجه
الاول بعض من لا يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف المروي عنه فيرد والحالة هذه حيث انه
منه فلم يقبل وعامتهم يقبله لانه يحتمل انه سمع الحديث وشك المروي عنه وتعيين السماع بعد ما ارسله اعتمادا عليه ثم تذكر
فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح الارسال في اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهم مثل ان يقول حدثني فلان ان يكون
منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان ونحوه لا يقبل هكذا نقل عن الشيخ وتبعه واما الوجه الثاني فقد ذكروا في نظيره حديث
لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل وشعبة عن الثوري وشعبة مرسلا وقد اختلف فيه ايضا قال اكثر اهل الحديث اذا كان من ارسله
احفظ ممن اسنده فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك في عدالة من اسنده وبعضهم قال عادة حدثنا ارسال الحافظ لا يقدح في عدالة مسنده
وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة وقيل هو الصحيح
المأخوذ في اصول الفقه فوجه عدم القبول ان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح منه واسناد الخبر بمنزلة التعديل
واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول المسند لجواز
ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح الارسال في اسناد الآخر قال واما الانقطاع الباطن فنوعان الى قوله فوجب الترجيح
به فصل المنقطع المعنى اي الانقطاع الباطن نوعان انقطاع بسبب المعارضة وهو ان يعارض الخبر دليلا اقوى منه فيمتنع ثبوت
حكمه ويسقط العمل به ضرورة والانقطاع لنقصان وقصور في الناقل يعني ان يعدم شرائط الرواية المذكورة من العقل والعدالة
والضبط والاسلام اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئا من ذلك كان مردودا منقطعا وذلك
اي الانقطاع المعنوي المضاف الى مخالفة الاصول اربعة اوجه بالاستقراء ما خالف كتاب الله وما خالف السنة المعروفة اي المشهورة
او المشهورة ومكذا من الحديث قد ورد مخالفا للعمل الجاري فيما اشتهر من الحوادث دعم به البلوى وما اعرض عنه الائمة من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم اما الاول فلان مخالفة الكتاب انقطاع معنى يترك به الخبر فلان الكتاب ثابت بيقين وكل ما هو ثابت بيقين
لا يترك بما فيه شبهة والخبر فيه شبهة فالكتاب لا يترك به والغرض ان العمل بهما غير ممكن بوجه من الوجوه فيترك الخبر ولا يلتفت الى ذلك
اي في عدم جواز ترك الكتاب بالخبر الخاص من الكتاب والعام والظاهر والنص منه اما النص فظاهر لان الخبر فانه يكون
قطعيا واما العام والظاهر منه فقد اختلف فيه فعند الشافعي وعامة الاصوليين والشيخ ابي منصور الماتريدي ومن تابعه من مشايخ
سمرقند يجوز تخصيص الكتاب وترك ظاهره به بناء على ان ظاهر الكتاب وعمومه لا يوجب القطع عندهم وعند مشايخنا العراقيين
والقاضي ابي زيد ومن تابعهم عموم الكتاب وظاهره قطعي فلا يجوز تخصيصه وتركه به وقد تقدم ذلك فمثله مثل قوله ومن دخله
كان آمنا لم يخص بقوله صلى الله عليه وسلم الحرم لا يعيذ عاصيا ولم يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بقوله الطواف صلاة وكذا ظاهر قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم بحديث التسمية وغير ذلك وهذا لان المتن اصل والسند فرع له لكونه طريقا فيه وقد تعالى الثبوت والمتن من الكتاب
فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه فما هو اصل من الكتاب فوق ما هو اصل من السنة فوجب الترجيح بالاصل قبل المصير
الى الفرع وبهذا البيان يتضح ان يكون الاول عند من يقول بعدم قطعية ظاهر الكتاب وعمومه ترجيح الكتاب على الخبر لانه الكمال

خبر الواحد نوقف الاحتمال في العام من الكتاب والظاهر منه لان الشبهة فيها من حيث المعنى والشبهة في ثبوت فيهما اي في نظمهما
وفي الخبر الشبهة في المتن والمعنى لانه ان كان الخبر ظاهرا فظاهر وكذا ان كان نصا لان المعنى نوع من اللفظ ثابت بيحج
الا انا ما ذكرنا فان فسل الصحابة خصصوا قوله تع يوصيكم الله في اولادكم الاية بقوله صم لا يرث القاتل وقوله تع فنصف
الآية بقوله عم لا ميراث لاهل ملتين شتى وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها وفي النظائر
على ذلك كثيرة قلت انه خصص الكتاب بالخبر اجيب بان هذه الاحاديث مشهورة وليس كلامنا في ذلك واما نحو
في ضرب من ذلك تخصيص عموم الكتاب وقد دل الدليل على رده فان عمر وعائشة وكبار الصحابة ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصصوا
به قوله تع اسكنوهن من حيث الآية حتى قال عمر رض لا ندع كتاب ربنا الى آخر ما ذكرنا من قبل قال ... وقد قال النبي صم يكثر لكم
الاحاديث من بعدي الى قوله فهو رد ... كلا دليل منزلته اقول استدل الشيخ بالحديث على ان ما كان من الحديث مخالفا للكتاب
لنوع مردود ووجه انه عم امر بالعرض والامر المطلق للوجوب فالعرض واجب وفائدة العرض الرد والمعارض الرد
فمعنى المخالف لذلك وكذلك الحديث على ذلك ظاهر لا يكون ... بالنقل والعقل اما الاول فلان اهل الحديث طعنوا
في هذا الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته زنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواة وذكر دليل
زيفه واما الثاني فلان هذا الحديث مخالف للكتاب وهو قوله تع وما آتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة الكتاب موجبا لرد
الحديث لكان الاستدلال به باطلا والمفروض حقه على زعمكم فكذا الثاني اجيب عن الاول بان محمد بن اسمعيل البخاري اورده في كتابه
وهو امام اهل الحديث وكفى بذلك دليلا على صحته وعن الثاني بان المراد بالآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه فانه
... والحق ان المراد بقوله ما نهاكم عنه هو الغلول ... لكن وجوب القبول فيما يتحقق انه
من عند الرسول بالسماع منه او بالتواتر والشهرة ووجوب العرض فيما تردد في ثبوته عنه عم اذ هو المراد بقوله اذا روي
لكم عني فلم يكن هناك مخالفة ولذلك ولان نزل الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فلما ... ان السنة تعدم قبول خبر الواحد
في نسخ الكتاب صورة ومعنى واما النسخ معنى كتقييد المطلق فانا نجوزه الخصم على انه بيان لا نسخ ... باب النسخ
ان شاء الله وما ذكرنا علم ان خبر الواحد اذا كان الراوي على الشرائط المذكورة يجعل حجة للعمل به ان لم يكن منقطعا
معنى ... على الاطلاق ولا يحتج على الاطلاق فمن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجج توقفه في العمل بالشبهة
وهو العكس كان ... فانه رد حديث من اكل الناسي في الصوم وعمل بالقياس ووقع في الجهل
... ليس بحجة ... الحال ... فانه رد حديث اكل الناسي في الصوم وعمل بالاستحسان على ما قيل ومن عمل بالآحاد على ما ...
الكتاب ... فقد ابطل ... والاول ... الجهل والثاني ... والاخذ بالسنة ... عن الصواب
ومن ... الجهل ... في باب ... لان ... يعملوا بالآحاد ... الكتاب على ما روينا من حديث عمر رض
والى سواء السبيل فيما قاله اصحابنا ... ما ذكرنا ... ومثال حديث مس الذكر اما قوله ... عليه
علمه اقول اي مثال الانقطاع لمخالفة الكتاب حديث مس الذكر فانه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء
بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمس ... وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل حدثا لا يكون الا مسا فتطهر
لان التطهير يحصل بزوال الحدث لا بوجوده كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول وورد بان الاستنجاء تطهير النجاسة الحقيقية
بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة يستحق المدح لا باعتبار الطهارة من الحدث ورد على الكل كان فيه سواء
وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو قبل او رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب واجيب بان الله تع جعل
الاستنجاء تطهيرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهيرا من كل وجه ... بالطهارة الحكمية بدليل ... نقد

اذا لم يتعد المخرج لم يجب غسله للعفو في القليل منه معفو اذ لا شيء من الطهارة الحكمية كذلك وقيل في جوابه الاستنجاء من حيث تطهير حقيقة
لا يوصف المخرج كما في غسل الثوب النجس بل يوجب تحقق المدح باعتبار انه مبيح للصلوة فكان استحقاق الثناء باعتبار كونه
طهارة حكمية لا بنفسه فان قيل المس في حالة الاستنجاء لا يكون منافيا للطهارة الموجودة اجيب بانه يكون ناسخا لكون الطهارة
ما يندفع ما قلتم ورد بان كونه مبيحا للصلوة لا يستلزم كونه طهارة حكمية فان غسل النجاسة الحقيقية من البدن او الثوب مما لا
الصلوة بدونه فيبيح وليس بطهارة حكمية وبان الطهارة الحكمية ان كانت قبل الاستنجاء ينتقض بطلانها فلا يندفع السؤال
واجيب بانا سلمنا انه طهارة حقيقية لكنها ملحقة بالطهارة الحكمية لانها لا تعتبر بدون الحكمية ورد بانا لا نسلم انها ملحقة بالحكمية
منفيا كون الشيء منافيا بل انما ينافي الحكمية الاصلية لا الملحقة هذا ما ذكروا في هذا الموضع وانه تم على ما ترى ولو جعل صورة الاستدلال
هكذا ان الله تع مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمس بعد ذكره لا ... له ومتى الذكر لو كان حدثا
لا مدح ... واللازم باطل بالنص فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المدح على ... فكذا على الاستنجاء لكونه كلا منهما
لعله يندفع وبيانه ان الله تعالى مدحهم بالآية ما روي ان النبي صم لما نزلت هذه الآية مشى الى مسجد قبا فاذا الانصار جلوس
فقال يا معشر الانصار ان الله تعالى قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء والغائط فقالوا يا رسول الله
نتبع الغائط الاحجار الثلاثة ثم نتبع الاحجار بالماء فتلا النبي صم هذه الآية ومثل حديث فاطمة بنت قيس على ما روينا من المعنى
فانه يخالف الكتاب وهو قوله تع اسكنوهن من حيث سكنتم الآية والمخالف للكتاب ظاهر ... وكذلك حديث القضاء بشاهد ويمين
اي من الطالب وهو مذهب الشافعي ... مخالف للكتاب لان الله تع قال واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفيه
ابهام لاحتمال ان يكونا رجلين مسلمين او كافرين او مختلطين وان يكونا من النساء كذلك وان يكونا مختلطين
من الرجال والنساء ثم فسره بكونهما رجلين بقوله من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان ومثل هذا انما يذكر لقصر
الحكم عليه فقصر الاستشهاد المطلوب بالامر على نوعين لان المبهم اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما تناوله اللفظ فصار المذكور
بيانا للكل فلو جعل الشاهد واليمين حجة فقد خالف الكتاب بخبر الواحد وهو ما روي انه عم قضى بشاهد ويمين ورد بانا لا نسلم
ان مثل هذا التركيب يفيد قصر الحكم لان له طرقا اربعة على ما عرف في موضعه وليس في هذا التركيب شيء من ذلك سلمنا
انه يفيد القصر لكن اللازم فيه قصر الاستشهاد لا قصر الحجة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة ولا يكون استشهادا والكلام القاطع سلمنا
ذلك لكنه ثابت بالمفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر سقط الاحتجاج به فلا يكون
العمل به بحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع في مقام ... يلزم ان يكون جامعا للازم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وهو ليس بحكم ولا يجوز الا ترى ان الله تع قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ولما كان ذلك ... غير
وكذا في كفارة الظهار حين انتهى الى قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا كان دليلا على الاقتصار وكذلك في فدية الصوم
في قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين دليل الاقتصار وكذلك كل ... وغير ناطق
يدل على ذلك وان لم يكن فيه شيء من الطرق الاربعة المذكورة في علم المعاني ... الحصر مستفادا من ... اللفظ وليس كلامنا
فيه على ان الطرق ليست بمنحصرة في الاربعة بل ... واشتمال التركيب على ضمير الفصل كذلك واذا ثبت انه يفيد
الاقتصار يفيد اقتصارها ... للشهيدين للاستشهاد ... للشهادة مدخل فيها مقتصرة على المذكور
لا غير وان ثبت بطريق المفهوم ينفي ما عدا المذكور وليس الكلام فيه وانما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو من ... التركيب
لا المفهوم ولا نم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب ... ولانه قال جل ذكره ادنى ان لا ترتابوا ولا مزيد على الادنى
الاولى وامثال هذا كثيرة ومثل خبر المصراة اقول هذا دليل آخر على ان حديث القضاء بشاهد ويمين مخالف للكتاب وذلك

لان الله تعالى قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا فالحق على ان الادنى ما سيق به الريبة
شهادة رجلين او رجل وامراتين وليس وراء الادنى شيء فلو كان الشاهد واليمين حجة لزم منه ان لا يكون المذكور
ادنى فكان مخالفا للكتاب ورد بان النص لا دلالة له على ما ذكرتم من هذا الوجه لان نظم الكتاب ذلكم اقسط عند الله واقوم
للشهادة وادنى ان لا ترتابوا والاشارة راجعة الى الكتب المفهوم من قوله ولا تساموا ان تكتبوه الى الدين او الحق صغيرا
كان او كبيرا الى اجله والادنى بمعنى الاقرب وبمعنى الاقل ومعناه ذلكم الكتب اقسط عند الله واعدل على اداء الشهادة
واقرب من انتفاء الريب كذلك في كل ذي وعسرة ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان
وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله اقسط واقوم لا يساعده واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب على الوجه المذكور والجواب
ان كون الكتب اقسط واعدل واقرب اما ان يكون باعتبار اشتماله على المشهود او مجردا عن ذلك فان كان الثاني فلا نسلم ان الكتب
موصوف بالصفة المذكورة فان الله تعالى ابان ان المقصود من الكتاب الاستشهاد والشهود للاحتياط والتوثق لصاحب الحق
والاستظهار بذلك ومجرد الكتاب لا يفيد ذلك فتعين الاول فلو كان الشاهد واليمين حجة لكان ما اقرب الى المذكور وانفذ
فان كان الاول ثبت المخالفة لان النص يدل على ان ذلك اقرب فان كان غيره اقرب لزم ان ما جعله من شرع اقرب لا يكون
اقرب وهذا خلف باطل وان كان الثاني فكذلك لان الشرع اعتبر الاقرب وهذا الوضع باعتبار ما هو ابعد مخالفة لا محالة على ان حمل
الادنى على الاقل هو الظاهر من المعنى لوجهين احدهما ان المفهوم الذي لا يرتاب به احد من سامع الاية من اهل اللغة
شطر قول اقل من رجلين او رجل وامراتين والمنازع ان يكونا اقل واقرب انما هو بالنظر الى ما اعتبره الشرع في غير
مواضع الضرورة وانه اعتبر ما هو اقل من هذا العدد او اكثر منه فان اعتبر الاول لا يجوز ان يقال انه بمعنى الاقرب لا الاقل لان غيره
اقل منه فلا يكون هو اقل وان اعتبر الثاني فهو بمعنى الاقل لا محالة والشرع انما اعتبر في غير هذا الوضع للاكثر وهو باب الزنا
استحقاقه على رب الكثرة لم يعتبر في غير هذا الوضع ما هو اقل عددا من المذكور فدل على انه بمعنى الاقل ولا بعد في ان يكون الاقسط
والاعدل اقل باعتبار نفي الحرج في اشتراط الاكثر وثانيهما انه انتقل دليل اخر على الحكم وهو ان الله تعالى اسعل المعهود
في هذا الباب وهو شهادة الرجال الى غيره وهو شهادة النساء مع ان حضورهن لمجلس الحكم ومحافل الرجال حرام بلا ضرورة
لقوله تعالى وقرن في بيوتكن الا انه مبالغة في البيان ولو كان يمين المدعي مع شاهد واحد حجة لكان مقدما على غير المعهود فلا اقل
من عدم السكوت عنه فدل على ان الانتقال المقتصد في البيان وغير المذكور غير مشروع فجعله حجة مخالف للكتاب واكد الشيخ
هذا الوجه بوجهين اخرين احدهما ان الله تعالى نقل الحكم عن استشهاد المسلمين على وصية المسلم الى استشهاد الكافرين
حين كانت شهادة الكافر حجة على المسلمين فقال اذا حضر احدكم الوصية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم اي من غير
اهل دينكم كذا فسره ابن عباس رض وابن جبير وجماعة من اهل العلم واستشهادها دال الكافرين غير موجودة حين الكلمين
ووصاياهم لعدم حضورهم في ذلك الوقت فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لا الى شهادة الكافر واللازم
باطل لوجود الانتقال الى غيره فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لا يجوز نسخها وتم علينا انما هو باعتبار الضرورة وقد امكن
دفعها بما هو اقرب الى الحق واليسر وجودا والكافر في الارتياب والكثرة الصدق الخ بعدهما
باطل اذ تبتنى الاية والمشروع في الحكم كلمة الى الف والتي على مذهب البعض دون يمين ان بعد فاسئاله
الا ما لسبق الى نظيره في الشرع وتركه الى نظير دليل على عدم حجته اذ لو كان حجة لكان النقل اليه لكونه اقرب الى اليمين المشروع
وهي يمين احد الخصمين لكان في الحالف اولا ولان النقل المعين ان هذه في غاية البيان بان يمين المدعي ليس بحجة فجعله
حجة مخالف للكتاب وامثال هذا ما ورد مخالفا للكتاب من السنن كثيرة كخبر مس الذكر والتسمية عامدا وخبر وجوب قتل اللتي

الا الدوام وخبر وجوب الطهارة في الطواف وخبر المصراة على ما تقدم جميع ذلك قال وكذلك ما خالف السنة المشهورة اي قوله التمر
التمر لا باس ولا الرطب في الحادثة كما في اليمين اقول هذا ثان القسم الثاني من الانقطاع المعنوي وهو ما يخالف الحديث المشهور
من فان السنة المشهورة فوق خبر الواحد فلا يجوز نسخها به مثاله حديث الشاهد واليمين فانه مخالف للسنة المشهورة ايضا
وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وذلك انه عم قسم فجعل البينة على المدعي واليمين على من انكر والقسمة
تنافي الشركة واعلم ان حديث الشاهد واليمين مما لا يعمل به نقلا ولا يصح اما نقلا فلانه من الانقطاع واما نقلا فلان اصحاب الحديث
كيحيى بن معين والبخاري والزهري طعنوا فيه حتى قال الزهري هو بدعة واول من احدثه معاوية واول من قضى بشاهد ويمين
معوية ومثل حديث سعد بن ابي وقاص في بيع التمر بالرطب فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم التمر بالتمر مثل
بمثل استدل به ابو حنيفة رح على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل لان التمر يطلق على الرطب لغة وشرعا اما الاول فلانه اسم
لتمر حاصل من النخل واما الثاني فلانه عم نهى عن بيع التمر حتى يزهي اي حتى يحمار او يصفر سماه تمرا وهو بسر والاصل
في الاطلاق الحقيقة ولهذا لو اوصى برطب على راس النخل فيبس قبل ان يموت الموصي لا يبطل الوصية ولو بطل لبطل كما لو اوصى
بعنب فصار زبيبا وكذا الكلام في تمر فصار رطبا او على العكس صح ولو اختلفا فلا نسلم ان لا وهو غير جائز واذا ثبت
انه تمر فقد وجد شرط العقد وهو المماثلة فلا احالة العقد فكان البيع جائزا وابو يوسف ومحمد رح ابطلا بيع الرطب بالتمر مطلقا
بهذا الحديث سعد بن ابي وقاص رض وهو ما روي انه عم كان سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا
فان الحديث يدل على ان المعتبر اذا صح بالمماثلة اي وجوب معرفة المساواة على اعدل الاحوال وهذا الشيء عليه
بعد اجزاء الرطب اقل فلا يكون البيع جائزا لكن قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمر كما لا يجوز بيع المقلي
قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي فان البيع بهذا الحديث مخالف للحديث المشهور بسبب زيادة مماثلة هي كالنسخ
باعتبار جودة ليست من العقد وبيانه ان المشهور يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا يعني سواء كان تمرا في حال يبوسة
في التمر البدلين او رطوبتهما او يبوسة احدهما ورطوبة الاخر وحديث سعد يدل على اشتراط زيادة مماثلة باعتبار وجود احدهما فانه
فضل جودة على الرطب من حيث الادخار لا من حيث العقد فانه لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء فان التمر ان كان فضل
الذي احتاج فالرطب له فضل رطوبة هي مقصودة ساغة للكيل فلا نظر الى تفاوت بينهما الا بوجه ما باليبس والجفاف والفضل بكونه
بسبب الجودة ساقط الاعتبار شرعا لانه ثابت بامر الخلقة لا بصنع العباد واما المعتبر تفاوت يكون بصنع العباد كما يعتقد
في السنة فانه صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء واذا كان بسبب الزيادة ساقطة لا اذاه بوت اخبار الواحد الدال عليها ينسخ المشهور
وانه لم يجز بيع المقلي لان المماثلة بصنع العبد لا باعتبار المساواة والعقد معتبر باعدل الاحوال وابو يوسف ومحمد رح يوافقان
انه وبا صح فان خبر الواحد مخالف للمشهور الا انه فلا لا محالة لان التمر لا يتناول الرطب عادة اي في العرف
بدليل ان من حلف لا ياكل تمرا فاكل رطبا لم يحنث في يمينه ووجب العمل واجيب بانه قد ثبت ان الرطب تمر لغة وشرعا لكن التمر
قد يكون باطلاق الداعي مع قيام الجنبية والرطوبة في الرطب وصفة داعية الى التمر والاقدام اخرى يستفيد التمر به
قال واما القسم الثالث فلانه الى دونه الى قوله ومثل حديث مس الذكر وكالقهقهة لكن اقول القسم الثالث وهو خبر الواحد المردود
فيما يعم به البلوى فانه الى دونه اذا اشتهر وضعف الحديث في ذلك ولانه السهو ورده الكرخي وهو مختار المتاخرين من اصحابنا
فانه الى دونه اذا اشتهر لانه يجب ما ثبت به حكم الحادثة بجريان العادة تقل مما يعم به البلوى فانه عم
لم يقتصر على الاحاد حتى يحصل به التواتر والشهرة كنقل القرآن واعداد الركعات والطلاق والبيع
ولما لم يشتهر دل على والخطاء وذهب عامة الاصوليين والشافعي وجميع اهل الحديث الى انه اذا صح

سنة كان معمولا لان الصحابة عملوا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضه انه قال كنا نخابر اربعين سنة حتى روى لنا
نافع انه صلعم نهى عن ذلك ومثل رجوعهم الى خبر عائشة في وجوب الغسل بالتقاء الختانين بان خبر الواحد فيما يعم به البلوى يقبل
كما اذا لم يعم به البلوى ومعقوله انه لم الاشتهار من عموم البلوى فان حكم القصر والجماعة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة
وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها وجهر التسمية واخفائها وعامة تفاصيل الصلوة لم يشتهر مع انها من الحوادث العامة وهذا
لان الكل لم يكلفوا بنقله باشاعة جميع الاحكام بل باشاعة البعض وجوز للبعض رد الخلق الى خبر الواحد كما جوز لهم ردهم الى القياس
فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من هذا البعض وصح رد الخلق الى رده والاخبار الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب
تصديقه واجيب بان الاصل فيما يعم به البلوى الاشتهار لما ذكرنا ولكنه قد لا يشتهر ايضا لترك كل من الرواة نقله اعتمادا على غيره او بعارض
آخر من موت عامتهم في حرب او غرق والصحابة انما عملوا بخبر الواحد في تلك الحوادث لقرائن اختصت به او لصيرورته مشهورا بتلقيهم
وقولهم انه يسد طرق الصدق فمم لان عدم شهرته فيما عم به البلوى يعارضه وكان من امثلة هذا القسم مثل حديث الجهر بالتسمية وهو
ما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم ولو صح لاشتهر نقله مع ان ابا بكر وعمر كانا
لا يجهرون بها ولما شرع فيها رواه مع انه عارض ما رواه انس في الصحيح لم يعمل به ومثل حديث مس الذكر دون برة
صفوان انه صلعم قال من مس ذكره فليتوضأ وهو في الخبر لا يعرف مع عموم الحاجة الى معرفته وعدم ماضيها الله وكذا استعمال الماء
فحصصا كيف الحكم مع عدم ما ضيها اليه ولشدة حاجة الصحابة بعد الحال فان قيل قد رواه ابو هريرة وابن عمر وجابر وزيد بن
خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون ان ذا قلنا تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف حالها ولمعارضتها
الصحاح وابانت صحيحا بما ذكر الطحاوي في شرح الاثار ومعنى الخ ودونه وذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء
على من حمل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وامثاله واما القسم الاخير فلان الصحابة الاولى ومما يتحقق الانقطاع
كما بعد دانه اقول القسم الاخر من النوع الاول الانقطاع الباطن ما اعرض عنه الصحابة بان لم يحتجوا به في حادثة ما ذانهم ولم يحتج
بعضهم في ذكر الحديث فان ذلك كان دليل انقطاع لان الصحابة هم الاصول في نقل الشريعة واستعمال الراي والاعراض
عن النص غير جايز وقال البعض من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين ان ترك الصحابة العمل بالخبر والمحاجة به لا يوجب رده لتمسكهم
بان الصحابة محجوجون به كغيرهم لان قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة وما آتاكم الرسول فخذوه ورد عاما من غير تخصيص
بعض وذلك مثل ما روى زيد بن ثابت رضه انه صلعم قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب
عمر وعثمان وعائشة رضهم الى انه يعتبر حال الرجل في الحرية والرقة وبه قال الشافعي وذهب علي وابن مسعود رضهما انه يعتبر حال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه
كان يعتبر من رق منهما ويتكلموا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بحديث زيد مع ان زيدا كان فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ
وكذلك اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي فقال علي وابن عمر لا زكوة في ماله والقسم ذهبا الى انها وقال ابن عمر وعائشة رضهم بوجوبها وقال ابن
وقال ابن مسعود الوصي يحصي السنين ولم يحرك ولا يخرجها حتى يبلغ فيخبره وان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم يحتج احد بالحديث الذي رواه عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده عن النبي صلعم انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها الزكوة ولو كان ثابتا
لجرت المحاجة به ولما احتج الى غيره لظهور الخلاف ولما احتجوا به لاشتهر كثيرا مثل شهرة الفتوى ويرجع الحجة عليه ولم يثبت شيء من ذلك علم انه
مزيف ومن لا بد من الحديث بهذا الوجه من ثبت بحثا احا لحديثه ابا بانها معارضة بالحديث الذي قوي منها في الصحيح في الجهر بالتسمية
معارض بما روى انس رضي الله عنه عن النبي انه قال صليت خلف رسول الله صلعم وابي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد
لله رب العالمين وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق معارض بما روت عائشة طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان مع انه قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه وبانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال وحديث عمرو محمول على النفقة

ولايل ذكرتها في موضعها والنفقة تسمى صدقة قال صلعم نفقة الرجل على نفسه صدقة والدليل انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة
لا تأكل ما دون النصاب والنفقة تأتي على الكل فهذا اما النوع الاول من الانقطاع المعنوي الظاهر معنوي على ما عرفت
حكمه ومثل ثبت الله وتمسك بظاهر الانقطاع وهو الارسال وهو المرسل لا انقطاع صورة كما هو عادته في بيان الاحكام على الظاهر
قال واما القسم الآخر فانواع اربعة للاولى وقد مر قسم آخر هذا ذكر في باب حكم المخبر انشاء الله تعالى القسم الآخر من الحديث
الباطن وهو الانقطاع بقصور في الناقل انواع اربعة خبر المستور وهو من لم تعرف عدالته ولا فسقه وخبر الفاسق وهو الذي اقترف
الكبائر او اصر على صغيرة وخبر المعتوه وهو القليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير والمغفل بفتح الفاء من الغفلة وهو الذي لا فطنة
له وابله وهو الذي لا ما يدري في الامور الحزم وخبر صاحب الهوى وهو المخالف للاصول الحقة بتبين الحق لدعا به او الى
الحق فاما خبر المستور فقد قال محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء فاذا اخبر بهذا الماء
نجس لا يتوضأ به وهو ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل لظاهر حال المسلم لان المسلمين عدول بعضهم
على بعض وكذا نقل عن عمر رضه فهذا اصاب لنوع تعديل للكل من معدلة او من تعديل المزكي وعلى هذا جوز القضاء
بظاهر العدالة والشيخ قد بين ان هذه الرواية بناء على العصا بظاهر العدالة فان ما ضيها واحد وهو الحديث المروي لكن
الصحيح ما ذكره محمد ان المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته وهذا الان كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في
باب الحديث اصالة لانه امن اوانه لم يكن روايته حجة بالاتفاق وانا الاصلاف في اخبار عن نجاسة الماء غير الاول يكون
المستور من الصدر الاول يعني القرون الثلثة على ما قلنا في المعرف منهم في الباب المعدوم وذكر شمس الائمة ما يدل على ان الخلاف في
باب الحديث الصادق قال روى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور كالعدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا انه ذكر
محمد في الاستحسان انه صحح لان الفسقة اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور وهذا الحديث عن ابن عمر انه قال لا تأخذ
عن الا ثلاثة ان يستحب وتبين ولا يلزم عليه دار العدو فانه لا يعمل بشهادته وروايته مقبولة لان في الحديث ضرورة اذ عدم قبول من كان
دينه وبالعدالة لا تقبل كالفاسق والعبد لا يشترط وذكر الاصلاحيين في الحديث وقول ام المسلمون عدول بعضهم على بعض معارض
بقوله ثم يفشو الكذب وقيل هذا الاصلاح بين رواية الشيخ ورواية شمس الائمة من موضع الاشارة في قوله وهذا قائم ما صل
جهة ما رجعه فان كون المستور كالفاسق واما اذا حصلنا على جعم او قوله والصحيح تبين ان هذا محمد هو الصحيح في باب الحديث اصلا فكأن
قسمه من الرواية تبعا الاصلاح فيما خبر الفاسق فلسن بحجة في باب الدين تحريم روايته الحديث اصلا لترجيح كذبه لان كان لم يمتنع
عن ارتكاب محظور دينه لا يمتنع عن الكذب بالنظر وهو وكذا زعم بعض انه في رواية الفاسق حكم الراوي الا انه لا يجيزه
بنجاسته الماء وطهارته فقد ذكر بان خبره في نقل الحديث غير مقبول اصلا وفي فقبل الماء صدق فاما لا دفقه قال محمد
في الفاسق اذا اخبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رايه فيه لان ذكر الحل والحرمة والنجاسة والطهارة امر خاص لا يتلقى الا من المخبر
الحديث لانه ربما يعوز الوقوف عليه من جهة غيره من العدول فصار اذا نص السامع لا يتكلم الراوي للضرورة فاذا حكم رايه
وكان الاكثر رايه انه كاذب توضأ ولم يتيمم وان ضعف ينبغي ان يتيمم احتياطا فعلى السامع في خبره كي يتسور الى ترك رد الامر
الجنس ان حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم في الامر بالتثبت بعمل بحرمه بين وجهه ان يكل في النص واذا ثبت التوقف في خبره
في اصل الطهارة فلما انا ما الم السمع فيما يعتمد به باب نقل الحديث فلا ضرورة في العدول للذين نقلوا الحديث كثرة
ولم يغنهم فلا حاجة الا العمل مع خبره فان قيل انه فرق بين خبر الفاسق في حل الطعام والشراب وبين خبره في الماء وبالماء والحاكمة
حيث يحكم الراي في الاول ولا يحكم في الثاني فلما احكم اجاب الشيخ في ذلك بان الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة لان الطعام
والشراب حلال في الاصل والعمل بالاصل ممكن فلم يحمل الخبر بهدر ابوجب تحكيم التحري الله وكان من حق الكلام التحول

في موضع ان الماء طاهر في الاصل ان الطعام والشراب طاهر في الاصل كما ذكرنا لتقدم حكمهما دون الماء لكن المسلمين لما تعلقت
في الحكم فان الماء طاهر في الاصل يستفيد منه الحكم في حكم الماء وحكم الطعام والشراب بخلاف خبره في الهدايا ونحوه فان الاعتماد
عليه بلا تحرج لان الضرورة فيه غير لازمة فان كل من بعث هدية قد لا يجد من يبلغها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيهما اصل
يمكن العمل به فجعل العمل به ابتداء وهو معنى قوله مطلق لخبر العدول وقال وضع الشيخ الفرق بينهما وهو ما ذكره في باب تحمل الخبر وهو ان الملك
والحرمة مع الالزام فجاز ان لا يعتمد على خبره معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه اكبر الرأي واما المعاملات والوكالات
فيسكت عن معنى الالزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قال واما الصبي والمعتوه فقد ذكر محمد في الاصل لو دخلوا في صفوفهم ونحو ذلك
في كتبهم اقول قال محمد رحمه الله في المبسوط احضر الماء في الصلاة ولم يجد الا اناء فاخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي ثقة
به وان كان فاسقا فلا ان يتوضأ به وكذلك اذا كان مستورا وان كان المخبر من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا
ما يقولان وبهذا كما ترى فليس يجوز ان يكون معطوفا على المسلم البالغ وان يكون معطوفا على الفاسق والكافر فقال بعض
اصحابنا مراده من هذا العطف ان الصبي كالفاسق اذا كان مرضيا ويحتمل عطفه على العدل لا على الكافر ليبين انه يقبل قوله اذا عقلا ما يقولان
ولو كان معطوفا على الكافر لم يكن لهذا القيد فائدة لانه اذا عقلا ما يقولان لم يعتبر خبرهما في الصبا والدليل على انه مثل العدل
قول اهل [illegible] ابن عمر رضي في تحويل القبلة وهو صغير وقال بعضهم مراده على الفاسق [illegible] وصرح البحري للامر بخبر الى ان قال
الشيخ والصحيح ان الصبي والمعتوه مثل الكافر لانه لا يقوم الحجة بخبرهما ولا يعرض امر الدين اليهما لما قلنا في اول باب بعض الشروط
ان خبرهما لا يصح ملزما بحال لان الولاية المتعدية وهي الولاية على الغير فرع الولاية القاصرة التي تكون للانسان على نفسه اذ الاصل
في الولايات ولاية المرء على نفسه وهما من المسائل في هذا العلم وليس للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع وانما هي
مجوزة بيع شبهة بجواز تعريفها حتى لو انضم اليها رأي الولي كان ملزما ولو كان ملزما ابتداء لما احتيج الى انضمام رأي وليه اذ لم يكن
لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها المبني عليها فان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع بالضرورة واما قلنا ان هذا
معدوم لان خبر الصبي من امور الدين لا يلزمه لكونه غير مخاطب [illegible] معصوم الخبر [illegible] من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر
فانه لما لم يلزمه موجب خبره لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام كذا الصبي
والمعتوه بخلاف العبد لما قلنا في اخر باب بعض الشروط وهو قوله والعبد والمرأة [illegible] من اهل الرواية الى اخره والمعتوه كالصبي على ما ذكر
محمد في المبسوط مواضع منه قوله الا ترى [illegible] لا تقوم الحجة بخبرهما ولقوله فكيف يثبت [illegible] ملزمة وتقريره ان الصحابة
رضي كانوا [illegible] في صفوفهم ويعملوا في الكبر [illegible] رواية الصغار [illegible] في صفوفهم كما يعملوا في كبرهم والجواب
عن حديث اهل قباء [illegible] قال محمد في الكافر [illegible] الماء [illegible] فان اراق [illegible] ثم توضأ [illegible] اقول [illegible] محمد بن [illegible]
وهو الكافر [illegible] الاحتياط [illegible] الكافر [illegible] انه لا يعمل بخبره [illegible] فان اراق الماء ثم تيمم كان افضل
ولو تيمم وصلى من غير اراقة [illegible] وفي الفاسق اذا اخبر بنجاسة الماء جعل الاحتياط في التحري اصلا في خبره فانه يحكم رأيه فان وقع في قلبه
صدقه اراق الماء وتيمم فان تيمم بلا اراقة جازت صلاته ولو توضأ وصلى بلا اراقة لم تجز صلاته فلم يجعل خبره حجة ولا هدرا
بل جعل التحري اصلا وهذا معنى قوله جعل الاحتياط اصلا في الحكم وهو الجواز وعدمه على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسألة الكافر
حيث لم يجز التيمم بلا اراقة [illegible] وكذا ان يكون كذلك في رواية الحديث [illegible] معناه [illegible] ان الكافر في رواية الحديث
[illegible] في الاخبار بنجاسة الماء فلا يعمل بخبره في الدين كما في نجاسة الماء الا ان الاحتياط [illegible] في العمل [illegible] فقيل
معناه كما ان [illegible] الفرق [illegible] بين الكافر والفاسق في رواية الحديث [illegible] من الاحتياط وان لم يكن خبرهما حجة [illegible]
عن نجاسة حتى لو روى الكافر حديثا لا يعمل ايضا لكن لو كان الاحتياط في الاخذ يكون الاحتياط في العمل [illegible] بخبر الكافر

ولذلك

وكذلك رواية الصبي فيما في امر الدين يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق لان الصبي لا شهادة له كالكافر على المسلم
والفاسق المسلم له شهادة عندنا فصار فوقهما حتى اذا قلنا اذا اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه انه صادق يتيمم من غير
اراقة الماء فان اراق الماء فهو احوط واما في الكافر اذا اخبر بذلك ووقع في قلبه صدقه توضأ به ولم يتيمم فان اراقه ثم تيمم
كان افضل وليس له ان يتيمم قبل الاراقة وقوله وقع في قلبه ليس على ما شرط الوضوء كما هو مذكور على ما شرط لصحة
التيمم في مسألة الفاسق وانما ذكره ليتحقق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذ الفرق بينهما انما يظهر في هذه الحالة وهو اذا لم يقع في قلب
السامع الصدق فاما اذا لم يقع فيه الصدق سواء قال وكذلك الصبي والمعتوه اما قوله رحمه الله من الحلم اقول حكم الصبي والمعتوه
في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته حكم الكافر لان الذي يلي بهذا العطف في كتاب الاستحسان هو الكافر ويجب ان يكون في رواية الحديث
كذلك اي يكون كالكافر حتى لا يعمل خبره كما مر قوله في حكم الاحتياط فاما معناه ان الاحتياط في رد خبرهما كما ان الاحتياط في رد
خبر الكافر ليتحقق التهمة في خبر هؤلاء [illegible] وبين الكافر وهو الكافر الذي كان الاحتياط في القول به حاصة [illegible]
الاحكام فرقا بينه وبين المسلم وقيل معناه في رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة نصوصا في حكم
الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب واما قوله يجب
ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في مثل هؤلاء الاحاديث واما المغفل الشديد الغفلة فوقها
بان غلبت على طبعه الغفلة والنسيان في عامة احواله مثل الصبي والمعتوه في عدم حجية خبره اصلا لخبرهما لان السهو والغلط يترجح
في روايته باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بالفسق فان قيل انه عدل [illegible] حفظا فينبغي ان يعمل
خبره اصلا لان الاضبط [illegible] فيرد على ما ضبط وكذلك الحكم فيمن ساوى ذكره وغفلته على الدوام
واما قلة الغفلة بان يسهو السامع ان الراوي [illegible] بعض الامور [illegible] وحفظه فليس بشيء لان العالم من حاله
اذا كان الستر كان بمنزلة من لا غفلة له [illegible] انه يسهو لان عامة البشر لا يخلو عن نوع غفلة واما الذي هو فانا بعد
المجازفة الذي لا يبالي من السهو والخطأ ولا يشتغل بتداركه بعد العلم وهو مثل المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون الزم من الخلقة
وقيل المراد به هو الذي لا يصرف اهتمامه الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط والتثبت ويتحرز عن الكذب [illegible]
كذا في التقويم قال فاما صاحب الهوى فان اصحابنا رحمهم الله قالوا في باب الشهادة والاحاديث ايضا قول الهوى [illegible]
من الشهوات من غير داعية الشرع واعلم ان من انتحل الهوى منهم من يجب اكفاره ومنهم من لا يجب اكفاره فالاول كغلاة المجسمة
والروافض وغيرهم وسمي الكافر المتأول وكذا كثير الغلاة منهم وهو المذكور في الكتاب وسمي الفاسق المتأول واختلفوا في
في القسم الاول في قبول شهادته وروايته فقال بعض الاصوليين شهادته وروايته مقبولة وكذا [illegible] لما كان من اهل القبلة معظما
للدين غير عالم بكفره يحصل الظن بصدقه عنده فيقبل وقال الاكثرون لا يقبل شهادته ولا روايته لان الكافر ليس باهل لشيء
منهما لما تقدم وكونه متأولا ولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يخرجه عن الهوى فلا [illegible] تكفيرهم وتورعهم عن الكذب
كتورع النصراني فلا يلتفت اليه وكذلك اختلفوا في القسم الثاني فقال الشافعي ومن تابعه لا تقبل شهادته وروايته [illegible]
لان الفسق في العمل يمنع في الاعتقاد اولى لكونه اقوى على ما في الكتاب [illegible] جاهل بفسقه [illegible] فكان اولى
بالمنع وقال اصحابنا وعليه الجمهور ان شهادته وروايته مقبولة لان شهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب لسقوط خطورة دينه والحق
في الاعتقاد دلالة على الكذب لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين وغلوه في الاحتراز عن المحظور حيث يكفر بالذنب او يخرجه عن الايمان وهذا
يحمله على الاحتراز عن الكذب [illegible] الاحتراز لا على الاقدام عليه فكان فسقه بطريق الاحتياط وكالشيعة [illegible] ونسبه الى الثلث على اعتقاد
[illegible] فلا يمنع شهادته الا الخطابية وهم قوم من الروافض ينسبون الى ابي الخطاب [illegible] فانهم يرون الشهادة لمن يصدقه

المدعي اذا حلف عندهم انه محقق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فهؤلاء لا يتحقق فيهم تهمة الكذب في شهادته وهو معنى قوله الا من تدين
اي اعتقد ذلك والاستثناء متعلق بمحذوف اي فلم يبق فيها تحقق شبهة وتهمة اي الا الذي من تدين بتصديق المدعي اذا كان المدعي ممن ينتحل
نحلته اي نسبة النحالي حلته وقيل انها لا تقبل شهادتهم لانهم يرون الكذب كفرا فيشهدون على موافقة قول المدعي لاعتقادهم انه
لا يكذب وكذلك اي وكمن تدين بتصديق المدعي من قال بالالهام اي من اعتقد ان الالهام وهو تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير
نظر في حجة ودليل موجب للعلم فانه يحتمل انه لا تقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك يمكن تهمة الكذب فربما اقدم على الشهادة
بهذا الطريق واما رواية هؤلاء الحديث فالمذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعى الناس اليه وهو
وهو مذهب ائمة الفقه والحديث كلهم لان الداعي الى الهوى يحمله الهوى على ذلك سيما على التقول فلا يؤمن على حديث النبي صلى الله عليه وسلم
ولا كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك ليس بداع الى التقول والتزوير فلم ترد شهادته فيكون صاحب الهوى على هذا الاعتبار
بمنزلة الفاسق فلا تقبل روايته وذهب بعض من قبل شهادتهم الى قبول روايتهم لانه لما احترز عن الكذب على غير الرسول كان تحرزه عن الكذب
عليه عليه السلام اشد احترازا لانه اعظم وزرا ودعى الناس الى هواه … لم يدع الى الهوى فتقبل روايته كما تقبل روايته
لقوم اصحاب … الى ما هو المعصية الا التقول واعلم ان اهل العلم باعتبار قبول خبرهم في الشهادة والرواية على ثلثة اقسام
قسم يقبل خبره فيهما كالمسلم الحر العدل المستجمع لشرائطهما فيهما وقسم يقبل خبره في روايته دون الشهادة كالمستجمع لشرائط الرواية وقسم
على العكس كاهل الاهواء الداعية الى الهوى والكافر … على … قال واما المرسل الذي … محل الخبر
الى قوله على ما قلنا من شرائطه اقول محل الخبر هو الامر الذي جعل الخبر فيه حجة منه … في جواب اما وان كان لا … الماد له …
خصوص المخبر ولا المعموم الا اللغة لذلك قبل … خبر الواحد الحسم … لم يكن حجة في الاعتقاد … وانما كان حجة
فيما كان المعصوم … ولم يستقم الا في … قام ما … حقه … من … مما ليس بعقوبة والا ما هو عقوبة من حقوقه
والثالث من حقوق العباد وما فيه الزام محض والرابع منها ما ليس فيه الزام اصلا ولكل من هذه مما كان فيه الزام من وجه دون
وجه اما الاول فيشمل عامة الشرائع التي هي العبادات كالصلوة والزكوة والصوم والحج ومنها كلها من الشرائع التي ليست بعبادة محضة
كالعشر ومعنى العبادة فيه تابع كالعشر اولى ليس كالمخلص كصدقة الفطر ويكون … العبادة وغيرها كالكفارات فخبر الواحد
فيها حجة على ما قلنا من شرائطه المذكورة من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة عند الجمهور من العلماء
وشرط بعضهم العدد ايضا في … لا يعمل فيها الا برواية عدلين وزعم بعض الفضلاء ان الخبر لا يعمل فيما هو عبادة ابتداء وانما يعمل
في الحد … البدل … ان بعضها في … بالعدالة … وقيل لا … من اصل … ويجلى … انه لا بد على …
اوفق لانه فرع ويبنى على الاول لانه اصل العبادة وان كان الدليل وقواعده فلا يثبت بدليل فيه شبهة واحتجوا بان الدلائل الموجبة
للعمل به لا تفصل والصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملوا ما رواه الاحاد من غير فصل … وبان … لم يقبل خبر ذي
اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يعمل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر الاستيذان وهو ما روى
ابو موسى انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استأذن احدكم ثلثا فلم يؤذن له فليرجع حتى روى معه ابو سعيد الخدري واعتبر بالشهادة على صاحبه
بل الرواية اولى بذلك لان الرواية يعم شرعا عاما فان لم يعمل قول الواحد في حق البيان واحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى
واجيب بان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم عملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين وليس لاحد ان يخالفهم ولان المعتبر
رجحان جانب الصدق لا نفي الكذب وذلك حاصل عند انضمام العدالة ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير
في انتفاء تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره ولهذا لا يعتبر في الرواية بعض ما يعتبر في الشهادة
بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره ولهذا لا يعتبر في الرواية جميع ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة

فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فلقيام التهمة لان الحادثة في جمع عظيم والواجب فيه مثلها الاشتهار
وكذا ما نقل من الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام التهمة ايضا فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان علينا التحد
رضي الله عنه كان يحلف الراوي للتهمة ثم عمل بخبر ابي بكر بلا تحليف لعدم التهمة فعلم ان ذلك كان احتياطا لا اشتراطا قال واما الرابع
فان ابا يوسف قال الى قوله ولا بالخبر الغريب من الاحاد اقول نقل عن ابي يوسف في الامالي ان اثبات العقوبات بخبر الواحد جائز واليه
والى ذهب الجمهور وهو اختيار الجصاص واكثر اصحابنا وقال الكرخي انه لا يجوز واليه مال الشيخ وشمس الائمة وبه قال ابو عبد الله
البصري من المتكلمين واستدل الشيخ للاولين بان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به في العقوبات وكل ما يصح العمل به في العقوبات
يصح اثباتها به فخبر الواحد يصح اثبات العقوبات به اما الاولى فلانه يفيد الظن كالعدم والظن كاف للعمل في الشرائع الكلية
كل سائر الشرائع واما الثانية فلانه لا لزوم من لو ازمه بالقياس على البينات في محل الحكم فانها تفيد الظن بيقين ويجوز اثبات العقوبات بها
وبدليل جواز اثباتها بدلالة النص مع كونها دون الصريح وبقوة الصريح بالقياس فانه يفيد الظن والغرض ان الظن كاف
في اثباتها واجيب بان عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة مقدرة بحسب كل جناية ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك كلا وخبر الواحد
فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم واستدل الاخرين بان خبر الواحد فيه شبهة واثبات الحدود مما فيه شبهة لا يجوز
لا الاولى فظاهرة لما تقدم في محله واما الثانية فبالقياس على القياس وفيه نظر يعرف من جواب الاولين عن المناقضة والجواب
ان ذلك الجواب مذكور بطريق المفارقة وتخصيص العلة وكلاهما لا يجوز واجاب عن البينات بان البينة انما صارت حجة بالنص
الذي لا شبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وبالاجماع ايضا فلا يجوز الحاق خبر الواحد لانه ليس في معناه من كل
وجه لعدم توقفه على الذكورة والحرية والبصر وتوقف الشهادة عليها وعورض بان خبر الواحد ايضا صار حجة بدليل موجب
للعلم من اجماع الصحابة وغيره فكان مثل الشهادة وهو لهذا اثبت به القصاص فقتل المسلم بالذمي عندنا بما روي انه عليه السلام اقاد
مسلما بكافر وبه قبل الاجماع بواحد بان عمر رضي الله عنه وحض خبر الواحد وثبت القصاص به اثبت الحد ايضا لعدم التفرقة بينهما
من حيث ان كلا منهما يسقط بالشبهة واحتجوا بان الدليل القطعي في الشهادة دال على ثبوت الحد بالشهادة على التعيين بخلاف البينة
بالقطع في الخبر خبر الواحد فانه بدل على الحد به قطعا فيجوز ان يكون فيه الحد مع الشبهة في حق الحد ولا نسلم ان قتل المسلم بالذمي بالخبر
وكذا قتل الحر بالعبد بل بقوله تعالى ان النفس بالنفس وبعموم ولكم في القصاص حيوة واما التوضيح فنقل القول الا على قوله الاتي
ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس على الزنا كما عن ان كل واحد منهما قضاء الشهوة في محل مشتهى محرم ولا بالخبر وهو
وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وقوله ارجموا الاعلى والاسفل لان فيهما شبهة والباب مما لا يثبت بالشبهة وفيه نظر لجواز ان يكون
ترك العمل به لانها في ان الصحابة اختلفوا في حكم اللواطة وتركوا الاحتجاج به لانه لان الخبر لا يثبت به العقوبة قال واما القسم الثالث
وهو الذي فيه الزام محض الى قوله والشهادة بهذا الغطاء من هذا القسم اقول اما القسم الثالث وهو الذي فيه الزام
محض من حقوق العباد فلا يثبت الا بلفظ الشهادة والعدد عند امكان العدد واحترز بذلك عما لا يطلع عليه الرجال فان شهادة
النساء فيها مقبولة بلا شرط عدد ولا لفظ الشهادة ولا يثبت ايضا الا بعد قيام الاهلية بالولاية وهو ان يكون المخبر اهلا
للشهادة باعتبار ولايته على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة
والضبط والاسلام كل ذلك في هذه الحقوق من محض الالزام وتوكيدا لانه لاجل ما كان فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة
للحقوق المعصومة ومثال ذلك كثير وقوله لما فيه من محض الالزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية ودليل عليه وقوله
وتوكيدا لما عطف عليها من جهة المعنى اي وللتوكيد هذه الحقوق وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد وقوله لما فيه
متعلق بقوله وتوكيدا له وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بالمجموع يعني المعنى المجوز للتاكيد احتمال التزوير والمعنى

الوصف لنا على هذا الاحتمال اصابة الحق والمعصوم ونحو هذا القسم ان هذا الحق لما كان من قبيل الالزامات لا بد ان يكون
الخبر المثبت له ملزما والالزام بدون الولاية وهي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فانما يوجد الولاية بما يتحقق الالزام والولاية بالعقل
والبلوغ والحرية والاسلام فاذا حصل معنى الالزام في الخبر بوجود هذه الشرائط كان الواجب ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة
كما في القسم الاول لكن شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد فان الاشتغال بالحيل والتزوير بين الناس في هذه الحقوق ظاهر ومما كان
للتوكيد فان العلم في الشهادة شرط لما قال عليه السلام اذا رايت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظ الشهادة في افادة العلم ابلغ
لانها ماخوذة من المشاهدة وهي ابلغ في اثبات العلم وكذا في زيادة العدد معنى التاكيد لزيادة الطمانينة بقول المثنى هذا ما اشار
اليه شمس الائمة والقاضي في التقويم وذكر الشيخ في بعض مصنفاته انما اثبتنا زيادة العدد في زيادة التوكيد للصدق الا ان القاضي لما احتاج
الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الآخر احتاج الى زيادة تاكيد كما في الفصل [illegible] وصورة [illegible] من الخصمين
يحتمل للصدق والكذب فاذا اتى المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر يقويه شهادة الاصل وهو ان براءة
الذمة [illegible] فاحتيج الى الترجيح بشاهد آخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق ويظهر الصدق بخبر الواحد فاذا ظهر لزم
[illegible] الاعتقاد لا منع فيه بدليل ان صحيح الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم بعد الشاهد الا بالقضاء وظهر من هذا
ان قوله من محض الالزام احتراز عما في القسم الاول والخامس فانهما ليسا بالزام والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم يعني بالنسبة
الى الناس بالفطر كما يلزمهم بغيره من الحقوق واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظ الشهادة وشرائط الشهادة فان قيل
ما اذا قبل الامام شهادة في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلاثين ولم يروا الهلال يفطرون على رواية ابن سماعة
عن محمد لان الفرض لا يكون اكثر من ثلاثين وبهذا افطر بشهادة الواحد فيثبت ان الفطر يثبت بشهادة الواحد قلنا الحكم فيه ثابت على
بالرمضان لا من حيث انه الاصل يثبت بعد ثبوت ثلاثين بناء على شهادة الواحد المقبولة بعد ان يحكم بالفطر [illegible] المراد
الذي شهادة الواحد لم يثبت ابتداء وانما ثبت تبعا واما القسم الرابع فيثبت باخبار الآحاد لانه ليس فيه من الزام حق العباد اي القسم الذي
ليس فيه الزام محض من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وغير ذلك
ثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة ويقبل فيها خبر الصبي والكافر لعدم كونه ملزما ولهذا قلنا في الوكالة اذا اخبر رجلا
ان فلانا وكلك بكذا او في التجارة في قبلها فيتبع صدقا كان الخبر او كذبا وهو لا يخالف في شيء فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل
هدية الطعام وغيره من العدل وغيره وكان الناس يهدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والى اصحابه هدايا ويقبلونها وقصة سلمان الفارسي مشهورة
والحكي على اصالته لا يشترط العدالة قيل وقوله فيه فقد يتبع صدقا اي لا يحتمل اما ان يكون مخالفا لما ذكرنا اولا فان كان الاول فذاك
كلام هذا مناقض لما ذكر في الباب المتقدم ان حكم الراوي في هذا الخبر لا يعتد به في الهدايا والوكالات وان كان الثاني
كان مناقضا لما ذكر في المبسوط فيمن علم بجارية لرجل وان اخبره صادق انه وكله ببيعها فانه لا باس
بشرائها ان كان اكبر رايه انه صادق وان كان غير ثقة ان كان اكبر رايه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها والا ان
لا انه لم يشترط بقوله يتبع كذا ذكر شمس الائمة واصح على اعتبار الوكالة الذي ذكرت في الباب المتقدم اصل الجواب
والمذكور هنا اسقاط الاحتياط وجوز ان يكون المسئلة مفروضة فيما ذكرنا في الباب الاول بكون على رواية وهنا على
رواية اخرى ويشترط الشيخ خلاف ذلك بقوله وذلك اي ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز من غير اشتراط العدالة الضرورة اللازمة
الى سقوط اشتراط العدالة فان الانسان قلما يجد العدل الحر العاقل البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله
او غلامه فلو شرط فيه ما ليست شرائط الا بعد تفويت منافع الناس وهو الموعود فيه ولانه ليس في هذا القسم شيء من معنى
الالزام لان العبد والوكيل ساع لها الاقدام من غير لزوم فلا يشترط فيه ما يشترط في الالزام والوجه الاول يدل على سقوط

لهسته الط

لهستته الطالعدالة اذا المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي ان يكون على الاختلاف المذكور في القسم الخامس لانه الفرقة
والوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها في حق الفضولي بالاتفاق لخلوه عن معنى الالزام بخلاف امور الدين فان العدالة
شرط فيها لم يسقط لان فيها معنى الالزام من وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحري
اذا اخبر بنجاسته وليس فيها معنى الالزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق العباد
وكذلك الحل والحرمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فيتعين
اعتبار العدالة فبهذا الفرق انما يستقيم اذا لم يحمل لحكم الراوي شرطا في قبول خبر الواحد في المعاملات كما ذكر في الباب المتقدم
وحمل ما ذكر هنا على الاستحقاق فاما اذا احمل شرطا فيه وحمل المذكور هنا على ظاهره فلا يستقيم لاستوائهما في اشتراط التحكيم
وعلى هذا الاصل وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم يقبل شهادة الواحد
بالرضاع في النكاح بان تزوج امراة فاخبره مخبر ثقة وامراة انها ارتضعت من امراة وفي ملك اليمين بان اشترى
امة واخبره ثقة انها اخته من الرضاع وبالحرية بان اخبره ثقة انها حرة في الاصل بل يشترط شهادة رجلين او رجل
وامراتين لان الحرمة لا ينفك عن زوال الملك في النكاح ولا تثبت الا بشاهدين كالعتق والطلاق وبهذا معنى قوله
لما فيه اي في ثبوت الرضاع والحرية او في قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد والى الزام ابطال حقهم وقال مالك
يقبل في الرضاع قول امراة واحدة لما روي عن عقبة بن الحارث انه تزوج بنت ابي اهاب فاخبرت
امراة انها ارضعتهما فذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكرت ثانيا فاعرض عنه ثم ذكر ثالثا فقال فارقها اذا فقال
انها سوداء يا رسول الله قال كيف وقد قيل وفي رواية ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب ان هذا الحديث متروك الظاهر
لان اعراضه عليه السلام عنه في المرة الاولى والثانية يدل على ان الحرمة لو كانت ثابتة لما فعل ذلك فلما كرر السؤال امره ان يفارقها
بدليل قوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا وحديث عمر رضي الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل
وامراتين لا اختلاف فيه فيكون اولى بالاخذ قال ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل العاقل والشهادة بهلال رمضان
من القسم الرابع اصلا اي ولان ما فيه الزام محض من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط فيه العدد
قلنا خبر الواحد في موضع المنازعة لانه موضع الالزام ويقبل في موضع المسالمة كالوكالات ونحوها لخلوها عن معنى
الالزام وعلى هذا الاصل بنى محمد ما يليه في آخر الكتاب الاستحسان في رجل اخبر ان فلانا كان غصبه هذا العبد فاخذ
منه لا يقبل وان كان عدلا لانه موضع المنازعة ولو قال بانه هو دفعه الي وهو عدل يقبل لانه في موضع المسالمة ولهذا اي ولان
الخبر لم يقبل خبر العدل وقبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد لكونه موضع المسالمة وقبلنا خبر المخبر في الرضاع الطاري
على النكاح كما اذا تزوج رجل صغيرة فاخبرت امراة انها ارضعتها امه او اخته وفي الموت والطلاق كما اذا اخبر
الرجل عن امراته فاخبر ثقة انها ماتت او اخبرها ثقة ان زوجها مات او طلقها ثلاثا يجوز ان يحل لنفسه على خبره وكذا لها ان
تتزوج بآخر بعد ما انقضت عدتها وللمراة ان تتزوج بزوج آخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة
الطارية بالموت او الطلاق معنى المنازعة بخلاف ما لو اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع او ردة من احدهما
عند العقد حيث يعتبر فيه شرائط الشهادة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة قوله والشهادة بهلال رمضان
من القسم الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يعمل فيه لما روى ابن عباس رضي الله عنه ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله قال نعم فقال صلى الله عليه وسلم
الله اكبر يكفي المسلمين احدهم فصام وامر الناس بالصوم بشهادته ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ

وعدم اشتراط الحرية والذكورة واما الاصل في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط وذكر الطحاوي انها ليست بشرط لانتفاء
التهمة لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره ووجه الظاهر انه امر ديني ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق غير مقبول
عند رواة الحديث وكان الشيخ اختار قول الطحاوي فجعله من القسم الرابع لان العدالة ليست بشرط فيه وانما جعلت من هذا
القسم لان خبره ليس بملزم للصوم بل الموجب هو النص وجعله شمس الائمة من القسم الاول وجعل اشتراط العدالة فيه اصلا وهو الاصح
لانه امر ديني ولهذا يشترط فيه الاسلام والبلوغ كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع يشترط ذكره والشهادة على هلال
الاضحى كالشهادة على هلال رمضان في رواية النوادر لانه امر ديني اذ يظهر به وقت الحج الذي هو مختص بحق الله تعالى
وفي ظاهر الرواية انه كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم العاشر قال واما القسم الخامس
ما فيه الزام من وجه مثل عزل الوكيل الا وله وللعدد اثر في التوكيد بلا اشكال اقول اما القسم الخامس وهو الذي فيه الزام من وجه
دون وجه من حقوق العباد مثل عزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة وفي غيرها من ذلك كله اذا كان
المخبر رسولا من المالك فان قال الموكل او المولى او الشريك بعثني اليك لابلغك انه عزلك او حجرك وارسلتك الى فلان
لتبلغ عني اليه هذا الخبر لا يشترط العدالة بالاتفاق لان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل كعبارة الموكل
والمرسل لا يسقط العدالة وكذا من قام مقامهما والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكن الحق بها لان الضرر
قد يحصل في حق المسلم الذي اسلم في دار الحرب اذا لم يتوقف على العدالة ولان الحرج وعنون المصطفى لان استعمال العدد والامن دار الاسلام
الى دار الحرب فلا يكون واذا اخبره فضولي بنفسه مستقلا فلابد من العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر الخ اما اذا اخبره
فضولي فقد اختلفوا على قوله قال بعضهم يشترط العدالة كما لو كان المخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في الاثنين
الاختلاف والاشتباه لفظ المبسوط قال محمد ذكر في المأذون اذا حجر المولى عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا
قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل واحد عدل يعرفه العبد وقال الفريق الاول معناه رجلان عدلان او رجل عدل فان قوله
عدل يرجع الى الواحد والمثنى جميعا وشاهدي عدل وقال الفريق الثاني العدد المذكور مختص بالواحد والمثنى
على المطابقة وقيل هو الاصح لان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب كالعدالة بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى
بشهادة فاسقين نفذ ولو قضى بشهادة عدل واحد لم ينفذ قوله ويحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة
العدد والعدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون احدهما مع سائر شروط الشهادة ويجوز ان يقال ان الشيخ لما نقل الاختلاف
الشيخ ذكر ما هو عنده يعني ان كل واحد مما ذكر محتمل باطلاق لفظ الكتاب فيحتمل ان يكون الشرط سائر شروط الشهادة الا العدد
عند ابي حنيفة ويحتمل ان يشترط العدد مع سائر شرائط الشهادة من الحرية والبلوغ والذكورة غير العدالة فلا يعمل خبر العبد
لعدم الحرية ولا الصبي لعدم البلوغ ولا المرأة لعدم الذكورة على كل واحد من الاحتمالين فاما عندهما فالكل يعني القسم الرابع
والخامس سواء فيثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والاذن لانه اي هذا القسم من المعاملات فلا يشترط فيه شرائط
الشهادة كالقسم الرابع ولكن ابو حنيفة رحمه الله قال انه يعني القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة التي فيها الزام لان المولى
والموكل يلزمه الوكيل والعبد بسبب العزل والحجر حكما يلزم كل واحد منهما في ذلك العهدة من لزوم عقد فيه وعمل في الاول
اذ العزل لا يقتصر الشراء عليه ولزم عهدته والعقد المأذون لكان نافذ التصرف فالحجر عليه تقريره من التصرف
عن هذا الوجه كان هذا القسم من الالزامات ومن وجه آخر يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى يتصرف في حقه بالعزل
والحجر كما يتصرف في حقه بالاطلاق اي بالتوكيل والاذن اذ لكل واحد منهما ولاية المنع والاطلاق شرطنا فيه العدد او العدالة
لكونه بين الملزم والاخبار بالشرايع لم يسلم بها حكم ذلك لانه من حيث ان الشرع لم يكن ثابتا في حقه قبل الاخبار

ضمان ثلاثة تركها وقد وجب في حقه قبول الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع وامره لا يكون ملزما فكان
كالعزل والحجر بخلاف الخبر اذا كان رسولا لما قلنا انه قائم مقام غيره فلا حاجة الى اشتراط شيء من ذلك فان قيل خبر الواحد
واحد انه لا يصلح ملزما فلا يكون لزيادة العدد فائدة اجاب بقوله وفي شرط التمييز من عبد الله على قول من قال انه فائدة
توكيد للحجة فان للعدد والعدالة اثرا في التوكيد بلا اشكال قال والتزكية من القسم الرابع الا قوله على ما عرف او التزكية من القسم
الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله في حق سقوط العدد ولا في حق سقوط شرط العدالة فان محمدا رحمه الله نص في الجامع الصغير
في كتاب القضاء على ان المزكي الواحد اذا كان عدلا امضى الشهادة بتزكيته في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله لا يجوز الا اثنان
وهو التزكية من القسم الثالث حتى شرط فيه شرائط الشهادة لان المزكي يخبر ان يصدق انه يلزم القضاء بالشهادة وهذا
آكد ما يكون واجبا فيشترط العدد والعدالة كما في الشهادة ولهذا يعتبر فيها ما يعتبر في الشهادة الا انه لا يشترط لفظ الشهادة
لان اشتراطه ليس بمعنى الالتزام بل بالنص بخلاف القياس لان المعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة
قوله احلف والمدعي يأتي بالشهود فلا يؤمن المواضعة والتلبيس فشرطنا لفظ الشهادة واما المزكي فهو يأتي القاضي
فيعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظ الشهادة ولهما ان المزكي مخبر ديني فلا يشترط العدد كما في رواية
الاخبار ولهذا لا يعتبر لفظ الشهادة ولا مجلس القاضي وفي ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية
بالاتفاق والخلاف في تزكية السر لان تزكية العلانية بمنزلة الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضي ولهذا لا يشترط اهلية
الشهادة في تزكية السر حتى لو عدل الرجل اباه او ابنه والمرأة زوجها او العبد مولاه صح ويشترط في تزكية العلانية
ان من كان اهلا للشهادة كان من اهل التعديل ومن لا فلا وفي تزكية الراوي لا يشترط العدد عندهما وعند محمد
يحتمل ان يكون كذلك لان معنى الالزام لم يوجد في تزكية الراوي ومن الاصوليين من يشترط العدد في تعديل الراوي ايضا
ومنهم من شرط في تعديل الشاهد دون الراوي الحاقا للتعديل الذي هو شرط بالمشروط في كل باب قال رحمه الله باب

بيان القسم الرابع من اقسام السنة وهو الخبر بهذا الباب فصار الا قوله كان ذلك الوجه احق فلنتم

اقول القسم الرابع من اقسام السنة المذكورة في اول باب السنة نفس الخبر وقد قدمنا ما يتعلق بحقيقته من كونه بديهيا او كسبيا
والشيخ لم يتعرض له وذلك مما دل على انه اختار بداهته وجعل الباب فيما يتعلق بنفس الخبر فاخر جعله اما الاول فله طرفان
طرف السماع وطرف التبليغ وكل منهما على قسمين عزيمة ورخصة اما العزيمة في طرف السامع فما يكون من جنس الاستماع
الذي لا يسعه غيره والرخصة منه ما ليس فيه سماع اما الاستماع الذي هو عزيمة فعلى اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة
واحدهما احق من صاحبه وقسمان آخران يختلفان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الخلافة
فصارا شبيهين بالرخصة اما القسمان الاولان فهما ان يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمع قال الشيخ حدثني
او اخبرني فلان بكذا او سمعته يقول كذا فيلزم السامع العمل به وجازت الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا وقيل
ان الشيخ ان قصد اسماعه او كان في جمع قصد اسماعهم فلان يقول يحدثنا عن فلان ولا يقول حدثني او اخبرني او سمعته
وما يقرأ عليه من كتاب او حفظ وهو يسمع فتقول اهو كما قرأت عليك فيقول نعم ولكن السؤال ليس بشرط حتى لو قرأ
عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا انكار فيجوز ايضا كالقسم الاول في جواز العمل اذا غلب على ظن السامع انه سكت الا ان الامر
كما قرئ عليه وكذا في جواز الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر وصاحب المعتمد وابو اسحاق الشيرازي وجماعة
من اصحاب الشافعي لا يجوز في هذه الصورة لانه لو قرئ عليه كتاب يتضمن اقراره بدين او بيع ثم نقول له ولم يعترف بحكمه
لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه وكذا هذا احتج الجمهور بالعرف فانه يدل على ان سكوته في هذا المقام دليل تقريره

لم يعلم الرواية واقرار بصحته والا كان سكوته فسقا واما الاقرار بالدين ونحوه مما ذكر فلم يحرم لان السكوت فيه تصديق
ثم عند الجمهور يجوز للسامع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او حدثني او اخبرني قراءة عليه بلا اطلاق فاما لو قال حدثني
او اخبرني مطلقا او سمعت فلانا فقال الغزالي والبصري وجماعة انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق ولم يوجد منه نطق فيكون قوله
حدثني او اخبرني كذبا الا اذا علم بصريح قوله او بقرينة حاله انه يريد القراءة على الشيخ وقال جمهور الفقهاء والمحدثين يجوز
لان الاخبار لغة افادة الخبر وهذا السكوت مع الاقرار والعلم بان المسموع كلام الرسول فوجب ان يكون اخبارا اصطلحوا على تعيين
المراد ليس فيه زيادة اهل الحديث ان القسم الاول على المنزل ليس كذلك لانه طريق النبي صلى الله عليه وسلم وان الضمير لتا بيت الخبر وهو مطلق
من الحديث والمتن فيه لينا اذا قال حدثنا وسألني فلان يدل على ان التكلم صدر عنه وانتفى شيء لانه الكلام والمطلق ينصرف
الى الكامل ولذا لا يكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع يقول في هذا القسم حدثني وفي الثاني اخبرني وقال ابو حنيفة ان ذلك
احق من النبي عليه السلام لانه كان مأمونا عن السهو اى عن التحريف عليه في تبليغ الوحي ولم يكن يكتب ولسان الكلام في مثل ذلك واما كلامنا
فمن يجوز عليه السهو والغلط ويقدر عليه من المكتوب دون المحفوظ ومع ذلك مما ادى قراءة المحدث والقراءة عليه في المنزل فيه
سواء لان ارباب اللغة لا يفصلون بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم الا ترى ان الرجل يتمنى اداء الشهادة
سواء اذ لا فرق بين ان يقول الكاتب للشاهد اشهد بكذا فيقول نعم وبين ان يقول الشاهد اشهد بكذا اذ اثبات الحق جميع ان الكتاب باب
الشهادة اضيق من باب الحديث لاختصاصها بلفظ الشهادة بشرائط لم يكن في الرواية وهذا السابق يدل على ان الاستفهام شرط كما نقلنا
انفا ولا بد في ان يكون بحاله اعتده ايضا الى المساواة بين الوجهين باعتبار ان كلمة نعم وضعت للاعادة اختصارا والمختصر
والمطول في الكلام في افادة المعنى سواء كما مر من قوله وما نقلناه توهم ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثاني كما هو
مذهب معظم اهل علماء الحجاز والكوفة ومالك واشياخه من علماء المدينة والبخاري وغيرهم وهو رواية عن ابي حنيفة ولكن المراد
ذلك واما هو ان الوجه الثاني احوط من الاول بدلالة سياق الكلام ولان رعاية الطالب اشد عادة وطبعا وكل ما كان كذلك فهو
احوط اما الثاني فظاهر واما الاولى فلان من يقرأ عليه لا يؤمن عليه الغلط ويؤمن الطالب فلا خلل لان الاب يتنزل امر نفسه
احوط منه في امر غيره عادة كما يحافظ امر نفسه والطالب شاغلا عقله ذا عنى قراءته مع علمه قراءة غيره فان قيل قد يتوهم عند قراءة
الطالب ان سهو المحدث عن البعض ما يقرأ عليه وينبغي بهذا التوهم عن قراءة المحدث بشرط رعاية الطالب فيستويا كيف
اجاب الشيخ بما معناه ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي يقرأ التحريز عنه هو ان يكون بين الحفيف بالمعنى
او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيكون ايسرهما قوله صح لان الرواة اذا لاح لهم غاية الحفظ متعلق بقوله ويقرأ من المكتوب دون
المحفوظ قال واما الوجهان الاخران اي المقول بخلاف ما لو حلول للخبر بكذا الم يحمد بذلك اي واي الوجهان اللذان هما من العزيمة
على سبيل الكلام فالكتاب والرسالة اما الكتاب فهو ان يكون على رسم الكتب بان يكون نحو ما هو معروف ومعروف وهو ان يكتب
من فلان ابن فلان من فلان ثم يكتب التسمية والسامع يقول حدثنا فلان لما ذكرت من الحديث ثم هو على الوجه ما يكون معروفا
بالاجازة كما في ذكرنا ليس فما يكون مجردا عنها والاول اشد استعمالا في الرواة بالاتفاق لان الكتب من الغائب مثل الخطاب شرعا
وعرفا اما شرعا فلانه صلى الله عليه وسلم امر بتبليغ الرسالة الى الغائب بالكتاب وقد بلغ العرب بالكتاب وكذلك الطلاق والعتاق ولسان الحرف
المعلمين بالكلام يثبت بالكتاب واما عرفا فلان الخلفاء والملوك وعلماء القضاء والامارة بالكتب كما علم دوما عرف وعرفوا
من الخطاب لهم الامر والخطاب يجوز للرواية فكذلك الكتاب واما الكتاب المجرد عن الاجازة فهو كثير من المتقدمين والمتاخرين الفقهاء
والمحدثين واما ذكر قوم منهم القاضي الماوردي قالوا انه لم يحمل منه شيئا الا بالسماع ولا بالاجازة والصحيح هو الاول وهذا لان الحجة
لان الكتاب انما يعرف بالاجازة لعطا فهو يسمى الاجازة معنى وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي على الوجه الذي ذكر في الكتاب بان يقول

المحدث

الحديث للرسول بلغ عني فلانا انه حدثني بهذا الحديث فلان وذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبلغ بالرسالة كالكتاب والمشافهة وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة ان يشهد للجميع اى بالبينة كما في كتاب
القاضي الى القاضي ثم عند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكاتب ويغلب على ظنه
صدق الرسول والمختار في القسمين الاولين ان يقول حدثنا لان ذلك مستعمل في الثاني وعلى هذا لو قال في الزيادة ان تكلمت بكذا
او حدثت به انه يقع على الكلام مشافهة فقيل وهذا من مذهب معظم المحققين والكوفيين والائمة المتقدمين ومنهم البخاري وقال بعض
اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني الا ان يقول اخبرنا وهو من مذهب ابن جريج واصحابه ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وقال
بعضهم لا يقول فيه ما سأل يقول قرئ عليه وهو يسمع فقيل وهو قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان الحديث
ثم الحديث ولم يحدثه ولم يطلق الا اخبرنا ثم وجوابه ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تتضمن اعادة ما سواه فلان محدثنا وانما روا
في القسمين الاخرين يعني الكتابة والرسالة المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بلفظ في فانا نقول اخبرنا الله وانبانا وذلك
بالكتاب والرسالة لا غير ولا نقول حدثنا لانه كلام فان ذلك خاص بموسى عليه السلام قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وعلى هذا اذا حلف لا يحدث
بكذا او لا يتكلم به انه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف ما لو حلف لا يخبر بكذا فانه يحنث بذلك وقال بعض اهل الحديث لا يجوز فيهما ان يقول
اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي قال واما الرخصة في طرق السماع
فما لا سماع فيه وهو الاجازة والمناولة والاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان ثم
ويسمي اسناده والمناولة ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان خذه فقد اجزت لك ان تروي
عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لانها بلا اجازة غير معتبرة والاجازة بدونها معتبرة فكانت المناولة زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين
ثم اختلف العلماء في جواز الرواية بالاجازة فجوزها جمهور الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي لان الضرورة دعت الى تجويزها
فان كل محدث قل ما يحدث من يبلغ اليه ما صح عنده وقد لا يرغب كل طالب الى سماعه فلو لم يجوز لادى الى تعطيل السنن ولذلك كانت الاجازة
رخصة وذهب ابراهيم بن اسحق وعبد الله بن محمد الاصفهاني وابو نصر الوائلي والشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا
الى انه لا يجوز لان اباحة التحديث والاخبار عنه من غير ان حدثه او اخبره اباحة الكذب وليس له ولا لغيره ان يبيح الكذب واجيب بان قوله
اجزت لك ان تروي على ما صح عندي بمنزلة قوله ما صح عندي من الاحاديث فاروه عني ثم كل واحد من الاجازة والمناولة على وجهين اما الاجازة
فلان المجاز له اما ان يكون عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان الاول وذلك بان قد قرأ عليه فهم ما فيه فقال له المجيز ان فلانا
ذكر من احدهم حديثا بما في هذا الكتاب على ما فهمته من باسانيده هذه وانا اصدقك به واحدثك الحديث به صحت الاجازة بشرط ان يكون
المستجيز مامونا بالضبط والفهم وصلحت له الرواية عند من يجوزها كما يصح الشهادة بهذه الصفة فان الشاهد لو وقف على جميع ما في الصك
وقال له من عليه الحق اجزت ان تشهد علي بجميع ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذا الرواية ثم الجزم السحرية الاجازة ان يقول عند الرواية
اجازني فلان وهو العزيمة في الباب ويجوز ان يقول حدثني او اخبرني بطريق الرخصة لوجود الخطاب المتعارف فيها وهو قوله اجزت لك وكذا في
الكتاب والرسالة فلا اداهما ان يقول اجازني ثم بعده اخبرني لانه اقرب الى الحقيقة ويجوز حدثني على ما هو مختار القاضي ابي زيد والشيخ وقال
شمس الائمة الاحوط ان يقول اجازني وان قال اخبرني يجوز ايضا ولا يجوز ان يقول حدثني فان ذلك مختص بالسماع
وقولهم قد وجد الخطاب قلنا اذا وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه عليه الاصوليون والمحدثون قالوا لا يجوز
حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بتصريح نطق الشيخ ومما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثني او اخبرني اجازة وهذا لا بد
على ان الاخبار كالتحديث عندهم كما تقدم وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا وان كان الكتاب يطلب الاجازة عن ابي حنيفة ومحمد فلا يجوز
له الرواية وبحث في قياس قول ابي يوسف واصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي والكتاب والرسالة وهو ان يكتب رسالة ويبعث

مما لا اسماع فيه المقرر الا لا يجوز عنده ان اذا ان الزيادة والنقصان اقوا و اما الرخصة في

الى من يريد

كتاب

وشهدت شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فان علم الشهود بما في الكتاب وفلان وختم قبلت وان لم يعرفوا ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى كذا
الى هنا فقد شمل على اشياء لا ينبغي ان يقف عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط يحصل اذا اشهدوا انه كتابه وختمه فلا يشترط
عليهما بما فيه وهذا التعليل يشير الى ان جواز ذلك فيما كان من الاسرار في العادة واليه اشار الشيخ فخر بجواز ذلك في الصكوك لان ليثبت
على الشهود ما يشتمل عليه ستر يكتم من الشهود فيحمل ان لا يجوز في هذا الباب الذي هو باب الرواية لعدم الحاجة كما في الصكوك لا شتماله
على السر المحوز ويحمل ان يكون الرواية يقبل على جاريته عند كتابة الكتاب وان كتب بالكتاب للضرورة وبين ان المحدث محتاج الى المسلمين ما يصح
عنه من الاخبار لا الغير ليتصل الاسناد وبقي الدين وقد ظهر التكاسل في الناس في امور الدين وربما لا يتيسر لطالب القراءة عليه
وفي اشتراط العلم بما فيه نوع عسر فجوزت الاجازة بلا علم للضرورة وهذا الجواز انما يكون فيما امن الزيادة والنقصان واما اذا كان
الكتاب يحتمل الزيادة والنقصان عن ما هو امن من العسر فلا يحل له الرواية بالاتفاق فيما هذا السوى يكون قوله وكذلك المناولة مع الاجازة
المفردة سواء معرضا من قوله حتى لم يجوز في الصكوك ومن قوله فيحمل ان لا يجوز لبيان المناولة فانها على نوعين ما كانت مقارنة للاجازة
وهي اعلى انواع الاجازة وحكمها حكم الاجازة المفردة وللمناولة صور ذكرت في كتب اهل الحديث وما كانت مجردة عن الاجازة بان يناول
الكتاب ولا يقول اروه عني او اجزت لك فهذه مناولة مختلة لا يجوز بها الرواية عند عامة الفقهاء والاصوليين ومن المحدثين انهم سوغوا
قال والاحوط قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله في قوله لفقد العصمة من النسيان اي الاقرب الى الاحتياط ان لا يصح الاجازة بدون علم بما في الكتاب
بالاتفاق ويكون قول ابي يوسف مثل قولهما لان السنة اصل في العمل الدين ليبان كثير من الاحكام عليها وحفظها جسيم فلا يصح بمثل هذه الالة
قبل العلم الا يرى ان المحدث لو قرأ عليه ولم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروي ففي الاجازة اولى بدون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة
من غير علم رفع للابتلاء فان الناس يسلون بالتعليم والتعلم وقل الشأن في من صحح الاحتياط وقطع البلاد كما اشار اليه النبي عليه السلام بقوله
اطلبوا العلم ولو بالصين فلو جوزت بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه اي قطع لباب الجهاد
في طلب العلم جهاد فلو تمكن من رواية بلا علم تكاسل في طلبه وانقطع عنه وفتح لباب التقصير والبدعة فان مثل هذه الاجازة لم ينقل
عن السلف فيكون بدعة فان قيل قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس بعالم وكيف لا يجوز اجاب الشيخ لان كلامنا فيما يقوم به الحجة
وذلك اي الاجازة والمناولة بدون العلم كما فعله المشايخ نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل فان ذلك من ان يركب فيه في الكلام
قوم لا يسبق حسبهم فاما ان يكون طريقا تقوم به الحجة فلا لذلك هذا وقيل قد يتوقع ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا اقرارا
على ان كان عالما فانه اهل للتحمل في الحال وللرواية بعد البلوغ كما مر قوله وكذلك لا يحل الرواية بالاجازة بدون
العلم لا يحل الرواية بالسماع لمن جلس بمجلس السماع وهو يشتغل عنه بسطر كتاب غير الكتاب الذي يقرأ كما فعل الشيخ سيف الدين
الباخرزي رحمه الله كان يقرأ صحيح البخاري على الامام المحقق جلال الدين المحبوبي في فقاع وكان مع واحد نسخة يقابل سطرها والثانية
يوما الغفلة بعض السطر والى تلك النسخ يقطر وافاد وهو سن الطحاوي وكذا منحفظ معلم او معرض الهوا لعب او يغفل عنه
بنوم وكسل فان ذلك لا ضبط له ولا امانة ولا رواية بدونها ويخاف عليه ان يحرم حظ السماع والعياذ بالله ولا يقوم الحجة
عليه ولا يتصل الاسناد بخبره وقوله الا ما يقع من ضرورة استثناء من قوله يشتغل ويعرض ويغفل ومعناه لا الاشتغال بالتشاغل
والغفلة والاعراض يمنع صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن السماع الاحتراز عنه وهو القليل لان مواضع الضرورة مستثناه
ولهذا اذا صح السماع وجب الحفظ لانه قسم اخر من طرق السماع لم يذكره في القسم الاول وهو القسم الاول في الجملة فقسم اخر
ولهذا ذكر شمس الائمة وهو الحفظ الى وقت الاداء لكن الشيخ جعله من توابع السماع فقال واذا صح السماع يعني بالوجوه التي تقدم
ذكرها من القراءة والكتابة والرسالة والاجازة والمناولة وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان المقصود من السماع العمل
والتبليغ ولا بد لها من الحفظ وهو ايضا على نوعين تام اي كامل وناقص عند الحق لله اي قصور يظهر عند المقابلة بالقسم الاول

فالادم عن عزيمة مطلقة وغيره رخصة العلماء عن بعد ادرى مثال الاول في زماننا حتى كانت الرواية عن الكتاب من الرواية
عن الحفظ وهذا اي الاول وهو الحفظ من غير خط احصل خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه استغنى عن الحفظ حقيقة نورا لقلبه
والصحابة كانوا لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها تبركا بصحبة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت
الكتابة سنة اي طريقة مرضية في كتاب الله والحديث صيانة للعلم عن الاندراس لعدم العصمة من النسيان روي ان الصحابة
اختلفوا في جواز كتابة الحديث وكرههما ابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري في جماعة من الصحابة
والتابعين لقوله صلى الله عليه وسلم لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن اخرجه مسلم في صحيحه واجازها علي وابنه الحسن وانس وابن عمر
وابن عباس لحديث ابي شاه انه سأل النبي عليه السلام ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته يوم فتح مكة فقال عليه السلام اكتبوا لابي شاه ولعله
اذن في الكتابة لمن خشي عليه النسيان ونهى عنها من وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب او نهى عنها حين خيف عليهم اختلاطه بغير
القرآن واذن فيها حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على الجواز ولولا ذلك لا ندرس العلم في الاعصار

باب الكتابة والخط

وهذا فصل يلحق بما سبق ذكره اي قوله والسنة تامة نوع العزيمة ما يكون طريقا والكلام في الاول
فصل الحفظ والكتابة بمعنى واحد وهذا اي هذا الباب يتصل بما بالضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة وهو اي الحاصل
بالخط وهو الحفظ نوعان ما يكون تذكرا اي ان تذكر بعد ما كان نسيه وهو الاصل الذي العلم عزيمة لانه اصل بالسماع
لقيامه مقام الحفظ وما يكون اماما لا يفيد تذكره والامام اما لان الراوي اذا لم يستفد التذكرة به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد
المقتدي على الامام وهو الحجة هنا انما هو المذكور سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر وقد حصل والنوع
الواقع فصل الذكر معقول لان الاحتراز عنه غير ممكن بدليل ان دوام الحفظ كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم لنور قلبه ومع ذلك نسي النبي
قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اي نعلمك القرآن فلا تنسى منه الا ما شاء الله ان تنسى فيه بلا ضبط وقد وقع له صلى الله عليه وسلم نسيان
في قراءة سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى قال ابي هلا ذكرتني واذا كان في حقه معصوما فكيف في حق غيره واما اذا كان الخط
اماما لا يوجد شيئا فان ابا حنيفة كان يقول لا يحل الرواية بمنزلة حالة سواء كان خطه او خط غيره لان الخط للقلب بمنزلة المرآة
للعين والمرآة اذا لم يفد العين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكرا كان هدرا والاعتماد على الخط وعدمه انما يتحقق
في فصول ثلثة احدها ما يجده القاضي في ديوانه مما لا يذكره والثاني ما يكون في السنن والاحاديث مما تقادم عهدها ويجوز ان يكون
السماع والثالث ما يكون في الصكوك روى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لم يعمل بالخط في الفصول الثلثة كلها وروى
عن ابي يوسف انه يعمل في ديوان القاضي وسماع الاحاديث دون الصك وروى ابن رستم عن محمد انه يعمل بالخط في الكل والعزيمة ذكر
كلها ما قال ابو حنيفة وهو ان لا يعتمد عليه من غير تذكر لان في الاعتماد عليه من غير شبهة تمكن التحرز عنه بالجد في الحفظ فلا يلحق عبا
بالتقصير في الحفظ وما فسد دين الا بالاعتماد على الصورة لا على المعنى ولهذا قلت رواياته عن ابي حنيفة وهذه فضيلة وامارة
على اتقانه وقوله والرخصة فيما قالا وهو انه ما قال لا يعتمد بل هو رخصة جائز العمل فصارت الكتابة للحفظ او لا حاصل الحفظ عزيمة
ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة ولا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد وهو
الذي يكون تذكرا والرخصة انواع ما يكون بخطه اي بخط من يريد الرواية بالخط والعمل به وثوق بعدم الحمل تبديلا وكذلك ما يكون
بخط معروف لرجل ثقة ماتي قد سده وما يكون بخط معروف والصحيفة بيده في ثلثة مواضع يرجع اليه وما يرجع اليه غير خط وما يكون بخط
مجهول وذلك كله اي جميع ما ذكرنا من الاقسام انما يوجد في مواضع ثلثة احدها في الحديث والثاني في الصكوك والفصل الثالث في ديوان
القاضي والديوان اسم للجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانه قطعة من القرطاس مجموعة ودون الامين دون الدواوين اي دون الجرائد
للولاة والقضاة عربية اما ابو يوسف فقد عمل بالخط في ديوان القاضي اذا كان في حريمه اي محفوظا بيده مختوما كان او سواء كان بخط

او بخط غيره لانه اذا كان كذلك يحصل الامن من التزوير ولان التوقي لكثرة اشتغاله يعجز عن حفظ كل حادثة تلقى فلو لم يجز لادّى
الى الحرج وتعطيل احكام السنة وكذلك عمل برواية الاحاديث اذا كان تحت يده ثقة وان لم يتذكر فلو شرطنا التذكر لصحة
الرواية لادّى الى تعطيل الاحاديث واما اذا لم يكن في يده لم يحل العمل بالخط في الديوان لان التزوير فيه باب غالب لاتصاله
بالمظالم وحقوق الناس والمظالم جمع مظلمة بكسر اللام وهو ما تطلبه عند الظالم واما اذا كان في باب الحديث فان العمل به جائز
اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل وهو من قول العلماء لان التبديل في الحديث متعارف يكون من امور الدين ولا يعود
بالنقص نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين كالمحفوظ بيده واما في الصكوك فلا يحل العمل بالخط لانه يحتمل [illegible]
التبديل والتغيير فلا يعمل به من غير تذكر الا ان يكون الصك في يد الشاهد فانه جاز له الشهادة من غير تذكر لوقوع الامن عن التغيير
كالسجل في يد القاضي هذا قوله وكذلك وكقوله ابو يوسف وقول محمد في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل للشاهد وان لم يكن
في يده استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علمه بكونه خطه اذ الخط قلّ ما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة لا تطابق
خلق الاصوات كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا ولا حكم للنادر [illegible]
بعضهم الوجادة وهي نوع من الرواية صورتها اذا اطلع الرجل على رواية حديث وليس له به سماع وهو موجود في صحيح البخاري
مثلا او سماع شيخ معروف وعليه خطه او خط غيره ويريد ان يورده في كتابه فيقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه او وجدت
في سماع فلان والفرق بينه وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماعه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع الغير ولا يزيد
على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان معروف في الاجازة وقال بعض اهل الحديث حل له ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب
اذا كان بخط ابيه او معروف ثقة لا يتجافى عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا جاز له ان يقول اخبرنا فكذا هنا والخط
المجهول فعلى وجهين احدهما ان يكون مفردا وهو باطل لا يفيد شيئا والثاني ان يكون مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله
والسمة [illegible] اي كتب اسمه واسم ابيه وجده ثم قيل معنى كونه مضموما ان يجد الانسان سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة
سماعه اذ من عادة المحدثين انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب منه فلان وفلان الى ان يأتوا باسم السامعين
اجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بالخطوط مضموما الى اسماء جماعة له ان يروي لانتفاء تهمة التزوير واذا لم يكن على جماعة نادر كان حالا او حل
مفردا ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان لا يعرف كاتبها حل له الرواية لانهم لا يجتمعون عادة
على التزوير قال شمس الائمة هذا في الاخبار اما في الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من المظالم واكثر العلماء فيه منصوص عليه
قال الله تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال صلى الله عليه وسلم اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع قال واما طرف التبليغ فعلى
ايضا الى قوله واما النظم لمعناه كما في القرآن اول لما فرغ من طرف السماع شرع في بيان طرف التبليغ وجعله قسمين عزيمة ورخصة
فاما الاول فالتمسك باللفظ المسموع من غير تغيير واما الرخصة فالتبليغ بعبارة اخرى قال وذكر في باب شرط نقل المتون وبيان
متن وهو ما دون الرتبة من السهم الاوسط وهو مشتق منه متن الحديث فاذا سمع حديثا ونقل بلفظ مطابق للفظه
من غير تغيير للفظ الرسول عم فقال نقل متن الحديث وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة وان لم يكن مطابقا للفظ الرسول
عم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى ولا خلاف لاحد ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف
فيه فقال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب كما لا رخصة في الابواب المتقدمة بل لا يجوز النقل بالمعنى اصلا وهو قول
ابن عمر ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار الرازي من اصحاب الشافعي واكثر اصحاب [illegible] من ائمة اللغة وتمسكوا
بقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها قيل معناه جعل الله وجهه نضرا من النضارة
وهو الحسن وقيل المراد به الجاه والقدر وعن الاصمعي بالتشديد اي نعمه وروي [illegible] انه صم دعا لمن وعاها واداها كما سمعها

فذكر

فدل على ان الواجب ذلك ولانه صم مخصوص بجوامع الكلم وبدائع الفصاحة والبيان فلو جوزنا النقل بالمعنى لربما حصل التفاوت
العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولو جاز تبديل لفظه عم لجاز تبديل لفظ الراوي بالطريق الاولى فكان في الطبقة الثالثة
والرابعة مفضيا الى سقوط الكلام الاول لعدم امكان الاحتراز عن التفاوت فاذا توالت هذه التفاوتات كان الاختلاف
فيه حتما بحيث لا يبقى بين الكلام الاول والآخر مناسبة فكان ذلك تحريفا بالكلية واما ما خص الشيخ [illegible] بقوله والمنه احتياطا
لانه هو المنفرد بالتحري هذا الدليل والتبديل والتحريف معناهما واحد وهو التغيير ويمكن ان يقال التبديل بالنسبة الى النقل
الاول والتحريف بالنسبة الى الاخير فكان التحريف تغييرا اشد من التبديل وقال عامة العلماء من اصحابه والتابعين والفقهاء
وائمة الحديث لا بأس بذلك في الجملة رخصة اي في بعض الصور ودليلهم اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على روايتهم بعض الاوامر والنواهي
بالفاظهم مثل ما روى صفوان بن عسال انه صم كان يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها وما روى ابو محذورة
انه صم امره بالترجيع وما روى عامر بن سعد عن ابيه انه صم امر بقتل الوزغ وما روى جابر انه صم نهى عن المخابرة
وما روى عنه انه صم نهى عن بيع الثمار حتى تزهي وما روى حكيم بن حزام انه صم نهى عن بيع ما ليس عنده الا انه وما روى
عن ابن مسعود وانس وغيرهما انهم كانوا يقولون عند الرواية قال صم كذا او نحوا منه او قريبا ولم ينكر عليهم احد فكان
اجماعا على الجواز قوله وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال الاشارة للاحتجاج لبعض اهل الحديث على عدم الجواز من الحديث والمعقول
وتقريره انا ما جوزنا النقل بالمعنى على الاطلاق وانما جوزناه في الجملة وفصلناه على ما يأتي فقوله نضر الله امرأ محمول على ما كان [illegible]
المعنى كالمجمل والمتشابه وقوله ولانه مخصوص قلنا مسلم ولكن لا يجوز النقل فيه وفيما لا يؤمن فيه من التحريف على ما نذكره وفي هذا
الكلام بحث من وجهين احدهما ان الاجماع ان نقل الصحابة كان بالمعنى وان كان ذلك تغييرا ولا نزاع في جواز التفسير باللغة كما في القرآن بسائر [illegible]
والثاني ان الحديث من حيث كونه حجة من حجج الشرع كالقرآن فكما ان النقل بالمعنى في القرآن لا يجوز فكذلك في الحديث والجواب
عن الاول انا قد سمعنا قول الصحابة في ذلك وبعد قولهم امرنا ونهينا وذلك ظاهر في عدم التغيير حيث لم يكن في المنقول خفاء سلمنا
لكن انما يكون بما دون الاصل وما ذكرنا ليس كذلك وعن الثاني ما ذكره الشيخ بقوله وهذا لان النظم من السنة غير معجز فكان غير مقصود
ولهذا كان صم يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة وانما المقصود هو المعنى وهو حاصل بخلاف القرآن فان نظمه معجز يتعلق به احكام
الشرع كجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز الاخلال بالمعنى قال والسنة في هذا الباب
انواع ما يكون محكما الى قوله لكن الاحوط عندنا اقول هذا التفصيل للرخصة وبيانه ان السنة في باب النقل بالمعنى انواع اربعة نوع
يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غيره وضعه [illegible] هذا النقل [illegible] انه لم يرد الحكم المذكور في اول الكتاب وهو الذي لا يحتمل
النسخ والتبديل ونوع ظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز وليس المراد به الظاهر المصطلح الذي كلم
النص كذلك ونوع مشكل او مشترك لا يعرف الا بالتأويل ونوع مجمل ومتشابه ونوع هو ما كان من جوامع الكلم المختصة به صلى الله عليه وسلم
كما قال عم فيما يحكى عن اختصاصه واوتيت جوامع الكلم فالنوع الاول يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة بان ينقل
اللفظ بما يؤدي معناه كنقل قعد بجلس والاستطاعة بالقدرة قال الشيخ في شرح التقويم نظير قوله عم من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن اذا قال دار ابي سفيان ولعل تفسير بمن حصل في دار ابي سفيان او دخل وهذا التغيير ان كان محكما معناه [illegible] من
[illegible] على اهل العلم نوع من اللغة [illegible] النقل [illegible] وتفسيرا فقد ثبت لنا بهذا ضرب من الرخصة ببركة دعوة النبي صم
رواية قال لابي رض يا ابي ارسل الي ان اقرأ القرآن على حرف واحد فرددت ان هون على امتي فرد الثانية ان اقرأ
على حرفين فرددت ان هون على امتي فرد الثالثة ان اقرأ على سبعة احرف مثل رخصة قصر السفر ومسح الخف وما نحن فيه
من الرخصة رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل حتى كان العمل بالاصل وهو النقل باللفظ والمعنى اولى من النقل بالمعنى وحده

ما لا تفاق كالرؤية الصوم في حق المسافر والنوع الثاني لا رخصة فيه من حيث النقل بالمعنى الا انه ضم الى علم اللغة علم الشريعة
والعلم بطريق الاجتهاد لانه اذا لم يكن كذلك لا يؤمن عليه ان ينقل المعنى لا بحمل المعنى الذي احتمله اللفظ المنقول من خصوص
او مجاز بان يضم الى ما نقل اليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص ان كان عاما ولعل المراد لا يكون الا المحتمل لقوله صلى الله عليه وسلم
من ترك دينا فالي فان موجبه العموم لانه يتناول الذكر والانثى والصغير ولكن المراد محتمله وهو الخصوص اذ الانثى
والصغير ليسا بمرادين به فلو لم يكن للناقل معرفة بالفقه والعلم بالاحكام سبق منه احتمال الخصوص كانه يقول كل من ترك دينا
فالي فلو حقق المعنى ولعل الناقل يريد العموم بان يذكر في الكثرة مقام القلة او يذكر الجامع مكان الطائفة او يقطع
احتمال المجاز ان كان حقيقة كما اذا نقل قوله عليه السلام لخدمهم اطعموا عبيدكم فانه يقطع احتمال المجاز مع كونه مرادا والنوع الثالث لا يجوز
منه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله لا يكون حجة على غيره وكلامنا في الحجة مثاله قوله عليه السلام الطلاق بالرجال فانه يحتمل الحاد
الطلاق او اعتبار الطلاق فالتأويل باحدهما ونقله به لا يكون حجة والنوع الرابع لا يتصور منه النقل لان المجمل لا يفهم مراده
الا ببيان من المجمل والمتشابه مما ابتلينا بالوقف فيه عن دركه واشتغلنا بالكف عنه كما مر والنقل بالمعنى فرع على تصور المعنى والى هذا
لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع فلعله قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب فان قيل اذا كان المعنى هو المقصود من السنة
والاحاطة بمعاني الجوامع قد لا تحصل فالواجب ان لا يجوز نقلها اصلا اجيب بان كل مكلف مأمور بالتبليغ وسعه وان عجز عن اداء
المعنى لينقله فهو قادر على تبليغ اللفظ ويتعلق بلفظه وسعه وذكر مثله قوله عليه السلام الخراج بالضمان اي غلة العبد المشترى الى حصله
فسخ الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ملكه وقيل كلها خرج منه من شئ فهو ضامن بخراجه في الشجر ثمرة وخراج الحيوان
دره ونسله ومن هنا يحتاج منع الفصل بين الجوامع وغيره انما هي الكلمة طابقة المعنى كما في سائر الطوالة لكن بالشرط الذي
ذكر في الناقل من معرفة اللغة والفقه لانه حينئذ يؤمن عن الزيادة والنقصان كما في الظاهر لكن هذا اي عدم الجواز احوط
الوجهين اي الجواز وعدمه عندنا قال رحمه الله باب الطعن يلحق الحديث من طريق المعنى اي قوله ونوع آخر فالمنهم ذكر من جهة عمل الراوي
اول هذا الجزء باب القسم الرابع انه قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وهذا الباب راجع الى المعنى لان التفاوت
بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى ان المتواتر والمشهور وسائر الاقسام
في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوي قوله عارض دليل رجحان الصدق منها اوجب وقفه اي عارض كونه
حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة والمنع عن العمل به فيصح الشرع قوله مثل جرح الكتاب ونحوه والفاظ الكتاب ظاهرة
قال رحمه الله الجرح المنكر من قبل الراوي الى قوله فيكذب الراوي وعليه مداره وفي اول التكلم الانكار
اي الجرح انكار من المروي عنه فانه يسمى جرحا بالحديث ويعلله الحديث ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه وفي الصحاح
التكلم والانكار بمعنى المنكر فكان المروي عنه بالطعن والتكذيب بمعنى المنكر الذي ارتكبه الراوي على زعمه وهذا النوع
اربعة الاول هو ما انكره صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه ولا يعرف تاريخه والثالث ان يعين
بعض ما احتمله الحديث من تاويل وتخصيص والرابع ان يمتنع عن العمل به اما الاول فهو على نوعين اما ان انكره المروي
عنه انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت علي ولم يذكره الشيخ لكونه متفقا عليه في الرد لان كل
واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو يوجب القدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما
للتيقن بعدالتهما ووقوع الشك في زوالها واليقين لا يترك بالشك وفائدته تظهر في قبول روايته في غير ذلك الحديث واما ان انكره
انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا او قال لا اعرفه ونحو ذلك فقد اختلف العلماء في سقوط
العمل به فقال الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية يسقط العمل به كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي والشيخ وفخر

الآية

الآية وبعض المتكلمين وقال الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين لا يسقط العمل به كما لو لم ينكره وقد قيل الاول قول ابي يوسف
والثاني قول محمد وهو فرع اختلافهما في الشاهدين شهدا على القاضي بقضيته وهو لا يذكرها فان ابا يوسف رده ومحمد قبله احتج من قال
بعدم السقوط بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى صلوة العصر فسلم على ركعتين فقام الى خشبة فاتكأ عليها كانه غضبان
وفي القوم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فهاباه ان يكلماه فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال صلى الله عليه وسلم
كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين قد كان بعض ذلك فاقبل عليه السلام على القوم وقال احق ما يقول ذو اليدين فقال ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما نعم فقام واتم صلوته اربع ركعات وجه الاحتجاج به ان النبي عليه السلام رد حديثه اولا ثم عمل بقوله بشهادتهما فلو لم يبق
الحديث حجة بعد رد الراوي لما عمل به عليه السلام وما نحن فيه واحد فان حال الراوي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان
والغفلة وما لا يحتمل الزوال اليقين وعدالة كل منهما ثابتة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ترجيح جهة الصدق في خبر الراوي
لعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه بخلاف الشهادة على الشهادة حيث يبطل بانكار الاصل لانها لا تثبت بدون التحمل
وبالانكار يبطل التحمل واحتج العراقيون بما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنه اما تذكر اذ كنا
في ابل الصدقة وفي رواية في سرية فاجنبت فتمعكت في التراب فصليت فذكرت للنبي عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضرب الحديث
فلم يذكره عمر رضي الله عنه ولم يرفع رأسه ولم يقبل روايته مع انه عدل لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يذكره فكان لا يرى التيمم بعد ذلك
قيل فيه نظر لانه لم يكن فيه انكار المروي عنه وبانا قد بينا ان سكوت العادة بان كان المحدث غائبا في حادثة مشهورة
يرد الحديث فيكذب الراوي وعليه مدار الحديث اولى قال وحديث ذي اليدين ليس بحجة الى قوله ورجح ذلك محمد رحمه الله اي هذا
جواب عن احتجاج الخصم وتقريره ان النبي عليه السلام لم يكن يترك الركعتين لانه معصوم عن التقرير على الخطأ كما سنذكره فعل بعلمه
لا بالشاهد واحد ولو لم يتذكر واحد منهما لكان ذلك تقليدا وهو لا يجوز على الانبياء قوله والحاكي يحتمل النسيان جواب
عن قولهم النسيان محتمل من المروي عنه ومعناه كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الكاه
قد سمع حديثا فيحفظ ولا يحفظ الذي سمعه منه وقد يظن انه سمع من فلان وقد سمع من غيره فكانا في الاحتمال سواء واذا ثبت
ثبت التعارض بينهما فلم يثبت احدهما واعترض بان هذا انما يستقيم اذا كان انكار الاصل انكار جحود والكلام في كونه كذلك
مردود وانما المنازع فيه هو الذي يكون انكاره انكار توقف وهذا الدليل لا يستقيم فيه لان الفرع جازم بروايته والاصل غير مكذب
له لتوهمه فلا يكون الاحتمال في الفرع كالاحتمال في الاصل بل هو في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فيجب قبول رواية الفرع
لعلمه الظن بصدقه والجواب انه لا فرق بين السكوت والجحود في هذا الباب لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بمنزلة الاقرار فيكون السكوت
كالانكار الصريح وبيان ذلك اي مثال الحديث الذي انكره المروي عنه ما روى ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قضى بشاهد ويمين قال عبد العزيز الدراوردي لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول
بعد ذلك حدثني ربيعة عني وانا لا احفظه ولو الحديث لا يعطاه لانكار سهيل وقيل انه صح لان سهيلا كان يقول حدثني ربيعة
وربيعة عندي ثقة عند اهل العلم ولم ينكر احد كونه ذكرا تاما على قوله وهو كلما قال لاتم عدم الانكار فان المروي عنه انكره وقوله ولذلك
حدثني الفرع متى لا يستقيم وجوبا وتاكيدا علمه ومثاله حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل رواه سليمان بن موسى عن الزهري وسأل ابن جريج الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يتم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد ويحتمل ان يكون على خلاف قولهما كما دل عليه مسألة الشهادة على الكتاب ولم يذكره الشيخ ويحتمل ان يكون نوعا وفاق قولهما لكن الحديث
بعد ما افادت الادلة على ذكر قبل قول ابن جريج عن الزهري فمشكل لان السؤال اذا كان مطلقا عن الالتباس فبعد المفقود
سنين واذا كان عن الاستنفاع يسند الى الاول سمع واما الكتابي فقد في قوله علا ان يعرف غير حجة عمل الصواب بسؤال ابن جريج

الزهري بعد الحديث ومثال ذلك ايضا ان ابا يوسف رح انكر حسابا على محمد حكاه عنه في الجامع فلم يقبل شهادته وعمل بخلافه حين لم يذكره
وبيان ذلك ان محمدا روى ان ابا يوسف كان يتوقع عن محمد ان يروي عنه كتابا فصنف محمد كتاب الجامع الصغير ولم يسنده الا الى ابي حنيفة
وبعث به الى ابي يوسف فلما عرض على ابي يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسائل اخطأ في روايتها فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها
ونسي هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد عليه لانه لم يذكره واصر على ذلك محمد ولم يرجع بانكاره وهذا يدل على ان عنده لا يسقط
الخبر بالانكار الاصلي وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل ثلث وقيل اربع وقيل ست جميعها مذكورة في اول جامع
السير قال واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل الرواية او قبل ان بلغه لان الاحتمال حرام مثل العمل بخلاف ما روي اذا علم انه بخلاف ما روي فذلك
على اوجه اما ان يكون الخلاف قبل الرواية او بعدها او لم يعرف التاريخ فان كان ذلك قبل الرواية وقبل ان بلغه لم يكن جرحا
لان الظاهر انه ترك العمل بالحديث لحسن الظن بما روى الا يرى ان بعض الصحابة لم يتركوا الخمر بعد تحريمها قبل بلوغها اياهم فلما بلغوا
امتنعوا عنها حتى نزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح الآية وان كان ذلك بعده وما هو خلاف بيقين
الخلاف جرحا في الحديث لانه ذكر الخلاف انه كان حقا بان اطلع على كونه منسوخا فقد بطل الاحتجاج به ذكر الحديث لعدم جواز العمل صح
بالمنسوخ وان كان الخلاف باطلا فقد خان بعمله بالباطل بالحديث او بعمله الاشياء فقد سقط به روايته لانه ظهر انه لم يكن
عدلا او كونه مغفلا وكلاهما مانع من قبول روايته فان قيل اذا صار بالخلاف مخالفا منفردا فلا يترجح في قبول ما روى مثله كما لو ماتت
او صار احسن بان الحديث قد بلغ اليه بعد روايته متروكا فلا مرجح للرواية من الاحسن دالة فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحال
لانه يوقف على عدالته بلا استدلال بالاحتراز عن المحظور فاذا لم يحترز ظهر انه لم يكن ثابتا كالمال في الموت والجنون فان الجنون والقتل
كالجرح [illegible] فلا يظهر [illegible] وقيل [illegible] اذا لم يكن [illegible] لم يتبين وان كان
التاريخ [illegible] انه عمل بخلافه في قبل البلوغ اليه والرواية [illegible] الاحتجاج به لانه حجة في الاصل فلا يسقط الحجة بالشك
وحمله على انه قبل الرواية [illegible] الحديث الذي عمل الراوي بخلاف الرواية مما هو خلاف بيقين حديث عائشة رض ان النبي صم
قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن المنذر بن الزبير وكان عبد الرحمن بالشام فلما قدم
غضب وقال امثلي يصنع به هذا فقالت عائشة او ترغب عن المنذر فقال المنذر لتملكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد
عبد الرحمن ما كنت ارد امرا قضيته فقرت حفصة عنده وهذا منها عمل بخلاف ما روته حيث اجازت [illegible]
الا بعد صحة النكاح [illegible] ذلك مع صحة ما روته فان قيل المروي هو [illegible] والعمل فيهما [illegible]
احسن بان هذا الصنيع خلاف ما روته [illegible] لانه لما انعقد [illegible]
من النساء [illegible] وقيل [illegible] فلما [illegible] لان من [illegible]
الاولى [illegible] لان الرواية [illegible] وهو حديث عبد الله بن عمر رض في رفع اليدين [illegible] مجاهد صحبت
ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فان قيل رواية مجاهد معارضة لما ذكرنا [illegible] انه روى ابن عمر يفعل
ما يوافق المروي عنه [illegible] يجوز ان يكون فعل ذلك لما رواه طاوس قبل العلم بالنسخ ثم تركه بعد ذلك وفعل ما ذكره مجاهد
وهكذا [illegible] ان يحمل ما روي عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك [illegible] الاسقاط اكثر الروايات واما عمل الراوي ببعض محتملات الحديث
بان كان اللفظ عاما فحمله على الخصوص او مشتركا او ما هو بمعناه فحمله باحد وجوهه فذلك رده منه سائر وجوهه ولكن الخبر لا يثبت
به اي بالعمل ببعض المحتملات لان احتمال الكلام لغة لا يبطل [illegible] ولا يكون حجة على غيره فوجب عليه التامل فان الخبر ليس
وهو [illegible] عنده وجب عليه اتباعه وذلك مثل حديث ابن عمر رض المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه يحتمل تفرق الابدان وتفرق
الاقوال وحمله ابن عمر على الاول وهو بمعنى المشترك لاشتماله على معنيين مختلفين وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل الاحتمال بتأويله

ثم افتراق الابدان [illegible] وجهين احدهما انه اذا الحق فقال بعت عبدي بكذا فللمشتري ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل
وهو منقول عن ابي يوسف والثاني ان الخيار بعد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس وهو الذي
حمله ابن عمر عليه والتفرق بالاقوال ان يقول البائع بعت والمشتري قبلت فاذا قالا ذلك تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل
واحد من صاحبه بطلان كلامه بالرجوع وابطال كلام الآخر بالرد وعدم القبول ومن ذلك اي من هذا القبيل حديث ابن عباس رضي الله عنهما
من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس لا تقتل المرتدة [illegible] وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعي تابعنا في الاصل
الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس [illegible] الحديث عليه بالتاويل [illegible] كما [illegible] حديث ابن عباس الرجال
لنهي النبي عم عن قتل النساء مطلقا بلا فصل من مرتدة وغيرها لا تخصيص ابن عباس رض قوله والامتناع عن العمل [illegible]
والرابع ان يمتنع عن العمل فان الامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه في جرح الحديث ما لامتناع عن [illegible] كونه حجة والمراد
بالامتناع ان لا يشتغل بالعمل به ولا يأتي بخلافه مثل ان لا يشتغل بالصلاة في وقتها ولا يأتي بآخر ما لا يشتغل بالاكل او بالشرب لان ذلك
عمل بخلافه وهو في الحكم كلاهما واحد لان الترك [illegible] كان الاشتغال بعمل آخر فيكون عملا بالآخر ايضا ولهذا ذكر مثالهما
في الفصلين ترك ابن عمر رض رفع اليدين قال فاما الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه فهو [illegible] وذكر الاسم
اي الطعن الذي يلحق الحديث من قبل غيره او يقسم بالقسمة الاولية الى قسمين ما يكون من قبل اصحاب رسول الله صم وما يكون من قبل
ائمة الحديث ويقسم كل واحد منها الى قسمين اما الاول فيقسم الى ما يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمله
واما الثاني فيقسم ايضا الى قسمين الى ما يكون الطعن فيه الا تفسير له والى ما لا يكون مفسرا بسبب الجرح وما كان مفسرا ينقسم الى ما يكون
السبب [illegible] والى ما [illegible] ذلك [illegible] كونه جرحا والى ما يكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم
الى ما يكون الطاعن به موصوفا بالاتقان والنصيحة والى ما يكون موصوفا بالتعصب والعداوة وهذه جملة سيأتي لها تفصيل اما الاول
وهو ما لا يخفى الطعن من قبل الصحابة فمثل ما روى عبادة بن الصامت ان النبي صم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام [illegible]
[illegible] الى موضع [illegible] من عام الحد [illegible] عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا
ابدا فلو كان الحد النفي [illegible] اللازم [illegible] الحد [illegible] اللزوم [illegible] الارتداد [illegible] ذكر
كان بطريق السياسة والمصلحة [illegible] رسول الله صم المحدث من الدين ومعلوم ان الحد لا يوصف بانه حد [illegible]
[illegible]
[illegible] النبي صم [illegible] وهذا الحديث من جنس ما لا يحتمل الخفاء [illegible] على الشهرة [illegible] عمر رض من ائمة الهدى
[illegible] وهذا لانا [illegible] فلما [illegible] الحديث [illegible] وعلم ان ذلك لم يكن [illegible]
وكذلك لما امتنع عمر رض عن القسمة [illegible] من الحوادث [illegible] ان الامام اذا فتح بلدة عنوة كان له ان
[illegible] وارضيهم بين الغانمين وله ان [illegible] وذلك الاراضي عليهم بالخراج [illegible] وقال الشافعي
[illegible] الرقاب دون الاراضي لان النبي صم قسم خيبر حين فتحها وكذلك في كل بلدة فتحها وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق [illegible] عليهم
[illegible] وارضيهم وجعل عليهم الجزية [illegible] والخراج [illegible] ارضيهم مع علمنا انه [illegible] عليه قسمة رسول الله صم خيبر وغيرها فعرفنا
ان ذلك لم يكن حكما حتما [illegible] وان لا يجوز غيره والا لما امتنع عمر رض [illegible] على الاقتداء بهم لما نقل عن محمد بن سيرين
احد المجتهدين انه قال [illegible] الصحابة [illegible] وهو [illegible] ولا في [illegible]
الا لا يمكن الاعراض عن رايهم ولا يتهمون في [illegible] وهذا [illegible] في الاقتداء بهم ودليل على ان علمهم في المتعة [illegible] في الابتداء
ثم انتسخ بعد ذلك [illegible] ذلك [illegible] فان قيل لو كان [illegible] بعض الصحابة [illegible] الحديث طعنا يلحق الحديث [illegible] عن كونه حجة

لكان حديث الاخذ بالركب في الركوع ساقط الحجة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ابن مسعود رضي الله عنه لم يعمل بالاخذ بالركب
بل عمل بالتطبيق وهو ان يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع وبيان بطلان اللازم ان حديث الاخذ بالركب
لم يهجر وصار بالاتفاق فاجاب الشيخ بان ابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر الوضع لكن رآه رخصة وبقاه ان كان عنده ان السنة في التطبيق لطول
الركوع فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا او رخصة كالافطار في السفر والعزيمة اداء وقلنا ان ذلك رخصة لكن لا تعقل الصلوة في السفر فلم يبق
العزيمة وهو التطبيق مشروعا وهو منسوخ عند الصحابة والدليل على ذلك ان رخصة الترفه انما يكون اذا كان في كل واحد من الوجهين
والرخصة نوع كلفة ومشقة لمعنى في العزيمة ذكره فكان من قبيل رخصة الاسقاط فالعلة الرخصة عزيمة والمذكور في بعض الروايات
الاخذ بالركب وفي بعضها الوضع فذكر الشيخ احدهما في السؤال والآخر في الجواب وقد روى ابو حامد الساعدي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما قوله ومثال القسم الآخر اي الذي يكون من قبيل الخفي على الراوي من الصحابة
ما روي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضوء مما من قهقهة في الصلوة ولم يكن تركه عملا جرحا فان ما رواه زيد بن خالد
الجهني من حديث القهقهة من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فقد ابتلي وهذا التعليل انما يتاتى وقد اسنده
عن ابي العالية رواة الحديث عن ابي موسى مسندا ومرسلا ولم ينقل عن احد من الثقات انه لم يعمل به فالظاهر انما روي عنه
ليس بثابت قال واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا اي قوله انما يصير جرحا اذا استفسر فلم يفسر اقول بهذا
في تعصب العوام الناس وهو الطعن من ائمة الحديث الطعن المبهم من اهل الحديث مثل ان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او قال فلان
الحديث او ذاهب الحديث او مجروح ولم يبين سببا من غير ان يذكر سبب الطعن لا يكون طعنا وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين لان الطعن
ظاهر في المسلمين باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهي التي شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعدالتها فلا وجه لرد مطلق الطعن
لبطلت السنن لانه ربما ينسبه الى ما لا يصلح سببا للجرح كثرة شرب النبيذ معتقدا اباحته واللعب بالشطرنج فحرم
ثناء عليه وقد جرت العادة بان الانسان اذا بلغه من غيره ما يكرهه فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيطعن طعنا مبهما فيجب اذا اتهم
لا يكون له اصل وعلم انه لا يدخل شبهة في السبب والصنوع في ذكره الاترى ان الشاهد لا يحكم بشهادته حتى يبين هذا ولا يقبل فيها من الزكي
الجرح المطلق فهذا اولى وذهب الباقلاني وجماعة من المحدثين الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب
الجرح لا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى للاستفسار وان الظاهر من حاله الصدق لعدالته وبصيرته الا ترى ان التعديل
المطلق بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة مقبول واذا فسره بما لا يصلح جرحا فكذلك
لا يقبل كطعن من طعن في ابي حنيفة انه دس ابنه الى حماد ليقرأ عليه فقه ولم يذهب معنا صلوة الجنازة ليأخذ كتبه بعد موته ذكر
على تعذر صحته منه ولانه ابقاه فانه لما كان يستجيز الرواية الا عن حفظ واتقان ولا يكون الحافظ الا كذلك وان صح انه عظم
حفظه وحسن ضبطه فاخذ لتقابل محفوظاته بها لاقامة الدين وربما الحصول ذلك بعد ذلك الزمان في ازالة الاعدل لاجله على تدليس
مسوته ان احدا لم يكن باجازة من له ولاية الاجازة وذلك على ان الرجوع الى كتبه بعد انه انقاذ فلا جرح فيه ومن ذلك اي الطعن
الغد الذي لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس وهو كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاحهم ان يكون بانقطاع او خلل في اسناد الحديث
بايراد لفظ يوهم الاتصال والسمع مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان من غير ان يتصل الحديث بقوله حدثنا او اخبرنا وسمعته عنه
ومثل هو ترك اسم من روى عنه وذكر اسم من يروي عنه شيخه لان هذا يوهم شبهة الارسال اي يحتمل ان يكون ترك الراوي الاخذ
منها الافادة علو الاسناد وحقيقته ليس بجرح على ما مر فشبهته اولى ومن ذلك اي ومما لا يصلح جرحا الطعن بالتلبيس على ما كان
عن الراوي ولم يذكر اسمه ولم ينسبه الا ابيه وقبيلته فلم يقل الا حدثني فلان بن فلان الفلاني مثل قول سفيان الثوري حدثنا ابو سعيد
فانه يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد ويحتمل غيره الثقة مثل محمد بن سائب الكلبي ومثل قول محمد بن الحسن حدثني الثقة

من اصحابنا يعني به ابا يوسف وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما والامام يحمل ذلك جرحا لان الكتابة عن الراوي لا باس به صيانة
له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن عن الوقوع في الغيبة والمذمة بلا غير حجة واختصارا في الكلام ايضا فلا يكون دليلا
على كون المروي عنه فيه طعنا وذلك لكن ليس كل من اتهم ثقة ساقطا بجميع رواياته مثل الكلبي صاحب التفسير فانه متهم بانه روى
تفسير كل آية عن النبي عليه السلام وسمي لذلك زوايد الكلبي وذلك لا يكون ردا للاحاديث الباقية وكذا امثاله مثل عطاء بن ابي رباح
وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم وذلك لان الاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن
كالتدليس والبدع والكبائر وما لا يوجب مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فان ذلك يوجب رد ما رواه في حالة
الاختلاط والسهو والغفلة ولا يوجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد والمذكورون
اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم بعد الاختلاط وقبلت قبله وقيل معناه ليس كل من اتهم بوجه ساقط الحديث مثل الكلبي
وسفيان الثوري واما امثالهما فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن لعلو درجتهم وتقدم رتبتهم في العلم والورع لا يقبل ذلك الطعن
في حقهم ولو رد حديث هؤلاء لطعن كل احد بقطع طريق الرواية واندرس اخبار الدين يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد فيه ما يجرح به
فلم يلتفت الى الطعن بهؤلاء وحمل على احسن الوجوه وهو ان الرجل قد يطعن فيه بباطل فيحق صيانته وقد يروى عمن هو دونه في السن
كرواية الزهري ويحيى بن سعيد الانصاري عن مالك وقد يروى عمن هو فوقه في الحديث كرواية سليمن التيمي عن معمر وهما
من اقرانه ويروى عمن هو من اصحابه اي تلامذته كرواية عبد الغني الحافظ عن محمد بن علي الصوري وذكر ان الراوي ابن معين هو المحتج
عنها اهل الفقه وعلى الشريعة من اهل الحديث وان قال سعد الحديث لها ان كثرة الرواية فيها بالنسبة الى الرواية عن قومه وربما يطعن
الطاعن بانه يروي تلبسا وذلك لا يخرج الراوي عن هذا الطعن فيكفي عن المروي عنه صيانة لنفسه عن هذا الطعن الباطل
وانما يصير هذا الطعن جرحا وهو الطعن بالكتابة عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن المروي عنه فلم يفسر
قال ومن ذلك ما لا يعد ذنبا الى قوله وقد سئل النبي عليه السلام عن الاعرابي يخادونه الملاك ولم يكن اعتاد الرواية اول
انه ومن الطعن بما لا يصلح جرحا الطعن بما لا يعد ذنبا في الشرع ولا قادحا في المروة مثل طعن الجاهل في محمد بن الحسن انه سال
عبد الله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى ذلك عبد الله فقيل لعبد الله في اباءه عن الاسماع بان محمدا رجل
كبير فلم استعن فقال عبد الله اخاف لا يحتمل لان هذا ان كان صحيحا لا باس به لان اخلاق الفقهاء على خلاف اخلاق المحدثين
والمتقشفين لان هؤلاء اهل ورع واولئك اهل اقتداء بهم وقد تحسن من اهل الفتوة ما لا يحسن من اهل العزلة واعتبر
هذا بموسى والعبد الصالح خضر عليهما السلام فان موسى لما كان من اهل الفتوة لم يستطع صبرا على ما رأى منه. ومن ذلك
حمل المتقي الاخذ بالرخص سعيا على العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة من غير مصلي وعدم
الاحتراز من الشوارع في موضع حكم الطهارة ولا يليق ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالعزيمة والاحتياط اولى بهم
وينعكس ذلك في مقام العزلة ما يعيب في مقام الفتوة كما روي عن العبد الصالح وما حكي عن ابي يزيد
ليس في الجبة سوى الله وسبحان الله ما اعظم شأني وعن الشبلي انا الاقل والفارس في البحر والدليل على ان ذلك
ليس بطعن ما نقل عن عبد الله بن مبارك انه قال لا ارى في هذه الآية من يخشى الله بدينهم ودنياهم فعسى له وحتى لكم
القوم قال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك الطعن على الشيخ بالركض بالدابة وهو الحث على العدو وروي عن شعبة
بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه مع ان ذكر الركض من اسباب الجهاد
كالسباق بالخيل والاقدام وهو مندوب اليه شرعا قال صلى الله عليه وسلم لا سبق الا في نصل او خف او حافر ومن ذلك الطعن بالمزاح
فان ذلك في حد الشرع اذا كان حقا فلا يكون قادحا الا اذا بالغ فيه الى ما ليس بحق ويخبط فانه حينئذ يعذر ومن ذلك الطعن

بالصغر فإن بعض المحدثين شرط البلوغ عند التحمل والأداء جميعا فلم يعتبروا حضور الصبي أصلا وقال قوم الحد في السماع خمس عشرة سنة
وقيل ثلث عشرة سنة قال الشيخ الصغر لا يقدح بعد أن ثبت الإتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره
من الشرائط المعتبرة في الرواية وذلك أي الحديث الذي طعن فيه بالصغر حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري في صدقة
الفطر أنها نصف صاع من حنطة فإنه لا يعارض حديث أبي سعيد الخدري رض كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من طعام أو صاعا
من شعير أو صاعا من تمر لأن أبا سعيد من أكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من أصاغرهم فإنه رأى النبي صم يوم الفتح وهو صبي
وهذا الطعن باطل لما مر أن كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر ولم يرد رواية ابن عباس رض مع أنه تحمل
في صغره وكذلك أي ولأن الصغر لا يقدح في الرواية قد ناصر حديث عبد الله بن ثعلبة على حديث أبي سعيد الخدري لأن حديثهما
مستويان في الاتصال برسول الله صم لكن ولما في السند وحديث عبد الله أثبت متنا أي أدل على المعنى وأبعد عن الاحتمال من حديث
أبي سعيد لأنه قال كنا نؤدي وجاز أن يكونوا أدوا لوجوب باعتبار الأمر به وجاز أن يكون بعضه بطريق التبرع مع أنه حكاية فعلهم
أما قوله أدوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر فحديث عبد الله مع ذكر العصم فإنه ذكر
قال خطبنا رسول الله صم عشية خطبة أدوا صدقة الفطر الحديث فيدل على الإيجاب وعدم احتماله ويوافق الأحاديث
رواية ابن عباس رض وهو ما روي أنه قال أخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله صم هذه الصدقة صاعا من تمر أو شعير
أو نصف صاع قمح على كل حر ومملوك ذكر أو أنثى صغير أو كبير وقد وقع في بعض النسخ حديث عبد الله العدوي وقيل أنه تصحيف
لأنه من بني عذرة وهي في العرب العذرة وصعر الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب إليها عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري
ومن روى العدوي فكأنه نسبه إلى جده الأكبر وهو عدي بن صعير العذري قيل والصحيح هو الأول ومن ذلك الطعن بعدم اعتياد
رواية الحديث واعتياده مثل الطعن في أبي بكر الصديق رض بأنه لم يحترف رواية الحديث وإن كان قد فعله غيره من هو دونه
في المنزلة فكذلك في كل وهذا باطل لأن الاعتبار بالإتقان لا الاعتبار بالإكثار أن النبي صم قبل خبر الأعرابي على رؤية الهلال
ولم يكن اعتياد الرواية وهو باطل لأنه ليس من أهل الرواية لأن العدالة ليست شرطا فيه كما تقدم وقد طعن بعض أصحاب
الشافعي على الشيخ أبي زيد في تقسيم الأخبار إلى المتواتر والمشهور والغريب والمستنكر في التقويم بأنه لم يكن محدثا فإنه لا يعرف
فكيف يعرف صحيح الأخبار وسقيمها بل وكان له أن يترك الخوض فيه وإحالته إلى أهله وطعنهم بهذا غير موجب لأن ما ذكره
أمر كلي وبيان اصطلاح وذلك لا يحتاج إلى معرفة أفراد الأحاديث وأسانيدها وصحيحها وسقيمها ولا معرفة الرجال وما لهم
من العدالة والفسق بل يعرف ذلك من له أدنى بصيرة من المحصلين فكيف يخفى عليه ذلك قال وقد يقع الطعن بسبب ما يجتهد
فيه إلى قوله فلا بد من بيان هذه الجملة أقول الطعن بسبب ما يجتهد فيه كالطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه كالطعن
بعض المحدثين في أبي يوسف فقال كان إماما حافظا متقنا إلا أنه يشتغل بالفقه وصرف همته إليه وذلك مما يوجب وفور
الخلل في ضبط الحديث لا محالة باطل لأن ذلك دليل على قوة الذهن والاجتهاد في معرفة فقه الحديث يزداد به شرائط الضبط
والإتقان فكيف يجعل جرحا وكذلك الطعن بالإرسال كما ذكرنا أنه دليل تأكد الجزم والاعتناء للراوي في السماع وقد يقع
الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن يتهم بالعصبية والعداوة مثل طعن الملحدين في أهل السنة والجماعة
ومثل طعن من ينتحل مذهبا في بعض أصحابنا المتقدمين فلا يكون مسموعا وأما وجوه الطعن على الصحيح فكثيرة
على بعض أصحابنا المتقدمين فلا يكون مسموعا وأما وجوه الطعن على الصحيح فكثيرة قد تبلغ نيفا وأربعين وقد ذكرنا
بعضها فيما تقدم كارتكاب الكبيرة والإصرار على الصغيرة ومخالفة الحديث الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوي
بخلافه وبهذا اكتفاء لا يحتمل ذكرها ذلك ومن طلبها في مظانها في كتب الجرح والتعديل الذي صنفها أهل الحديث

وفي

وقف على ذلك إن شاء الله قوله ومن الحجج الفاسدة إلى باب المعارضة قيل الساقط عند من يجوز تخصيص العلل عبارة
عن وجود الدليل مع تخلف المدلول لمانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين ولا يمكن الجمع بينهما إلا أن في النصوص ظني والإذعان
مستلزم للآخر فلذا الحج المصنف بينهما وقيل الظاهر أنهما متضادان لأن الساقط في الاصطلاح إطلاق القاصر في السلب والإيجاب
بحيث يستلزم لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى وهذا هو عين التعارض وأما في اصطلاح الجدليين فهما في عرفهم موضع
والحجج التي ذكرنا من الكتاب والسنة لا تعارض في أنفسها وضعا ولا تناقض لأنهما من أمارات العجز لأن من أقام حجة متناقضة كان ذلك
لعجزه عن إقامة حجة غير متناقضة وكذا إذا ثبت حكما بدليل معارض كان ذلك لعجزه عن إقامة دليل سالم عن المعارض فلا بد من بيان هذه
الجملة يعني التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وركنه وحكمه وغير ذلك وهذا الباب شروع في باب المعارضة قال الشيخ وهذا باب
المعارضة وتحقيقه وإذا ثبت التعارض لا بد من مثل صريحة الخلل بعد صحتها أولى أي هذا باب بيان المعارضة وما يتعلق بها وإذا ثبت
أن التعارض ليس بأصل لأنه من أمارات العجز لأن الأصل في هذا الباب طلب ما يرفع التعارض وإذا عجز عن دفعه وجب
إثبات حكمه وهو المصير إلى ما بعده من الحجج كما يجيء وهذا الفصل يعني فصل بيان المعارضة أربعة أقسام في الأصل يعني باعتبار جنس
المعارضة من غير نظر إلى فروعها في الحجج الشرعية أو في غيرها وهو معرفة التعارض لغة ومعرفة شرطه وركنه وحكمه شرعا قيل
مورد القسمة وليس شيء منها من الأقسام واللازم أن يكون شرط فرد أحسن إن كانت قسمة النوع إلى الأفراد أو نوعا منه إن كانت
قسمة الجنس إلى الأنواع الأنواع وكذا أحكامه والجواب أن معناه وهذا الفصل يعرف بأربعة أشياء وهو معرفة كذا وكذا أما معنى
المعارضة لغة فهو المقابلة على سبيل المدافعة يقال عرض لي كذا أي استقبلني فصدني ومنع يعني منعني عما قصدته وسمي السحاب عارضا
لمنعه ضوء الشمس وحرارتها وسميت الموانع عوارض وركن المعارضة وهو معناه الشرعي هو التعارض وهو تقابل الحجتين على السواء
لا مزية لأحدهما على الأخرى في حكمين متضادين فإن ركن الشيء ما يقوم به أعم من أن يكون جميع الأجزاء أو بعضها وقيدنا ولما
لأنه لا معارضة بين القوي والضعيف وقيد بتضاد الحكمين أي يتقابلا لأن الحكم مع كذا بالإقامة وأما الشرط فاتحاد المحل
والوقت مع تضاد الحكم كالتحليل والتحريم فإنهما متقابلان فإن قيل تضاد الحكمين قد وجد في إطلاق الركن فكيف جعله من الشرط
مع التنافي بينهما فالجواب أن التضاد بين الحكمين من شروطه لا محالة وذكره في الركن باعتبار طرفيه بالمقابل بل يعني أن التقابل يكون
في حكمين فصار ذلك نوعا من الحل لأن الحكم محل التقابل والمحل المذكور هو محل الحكم والحال شروط لا محالة وذكر اشتراط اتحاد
المحل والوقت باعتبار أن التضاد لا يقع في محلين لجواز اجتماع الحكمين المتقابلين فيه كالنكاح فإنه يوجب الحل في الزوجة والحرمة
في الأمة وكذا كذلك وفي وقتين لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها قبل وبعده فما ذكر اتحاد المحل كاتحاد
فإن اختلافهما من قبيل المحل واتحاد النسبة أيضا شرط وإن لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد
بالنسبة إلى شخص فالحل في المنكوحة بالنسبة إلى الزوج والحرمة فيها بالنسبة إلى غيره وقد سمى بعض العلماء هذا التعارض
الذي بينا تناقضا وقد تقدم قال وحكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين المصير إلى القياس والسنة يوجب العمل بالقياس
هو مجمل قوله حكم المعارضة بين الآيتين المصير إلى السنة وبين السنتين نوعان أحدهما المصير إلى القياس وأقوال الصحابة على الترتيب
في الحجج والكائن عند أهل الأصول عند العجز قيل وأما قال نوعان وإن كان المصير إلى أقوال الصحابة في القياس إلا أن المصير إليهما هو حكم
المعارضة وأما تقديم قول الصحابة فلشبهة السماع فلا يلزم أن يكونا نوعين وقيل هو قول على مذهب الشيخ لأن من قدم العمل
على قول الصحابي يصير إلى القياس أولا ومن قدم أقوال الصحابة يصير إليها أولا وقيل معناه وجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك
بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير إلى أقوالهم أولا فإن لم يوجد فإلى القياس ومن لا يوجب تقليدهم فيما يدرك بالقياس
وجب المصير إلى ما يرجح من القياس وقول الصحابي لأن قولهما كانا حجة على الرواة كان بمنزلة تعارض القياس فيحل العمل بأحدهما بشرط

//

التحري ثم يختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج معلولا بالجمع وان كان القول الثاني يكون معلولا بما تقدم لا ان التعلق
الى القياس واقوال الصحابة بعد النسخ الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة وهي مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند
العجز عن العمل بها يصار الى احدهما وفيه تحكم وهذا لان الجهل بالناسخ منع العمل بها وكذلك باحدهما عينا للتحكم واذا امتنع العمل بهما وقد
لابد من حكم الحادثة وجب المصير الى ما بعده من الدليل ان امكن وعند العجز يجب تقرير الاصول على ما مر واذا ثبت ان هذا وقوع المعارضة
الجهل بالناسخ والمنسوخ اختصت بما كان النسخ فيه جاريا وذلك هو الكتاب والسنة فان كان في الكتاب يجوز ان يكون بين آيتين ويجوز
ان يكون بين قراءتين لان القراءتين بمنزلة آيتين كما سنذكر وان كان في السنة فيكون بين سنتين ويجوز ان يكون بين الآية
والسنة بناء على ان الشيخ في ذكر ما يدل على ما نبين ان شاء الله مثال التعارض بين الآيتين فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة باجماع اهل التفسير وبدلالة
السياق والثاني ينفي وجوبها عنه اذ الانصات مع القراءة لا يتصور ذاته وورد في القراءة في الصلاة عند عامة اهل التفسير فتعارضتا فيصار
الى الحديث وهو قوله من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقوله صلى الله عليه وسلم واذا قرأ فانصتوا ونعارضهما قوله عم لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب لانه يحتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد به نفي الفضيلة ومثال القراءتين نحو قوله وارجلكم الى الكعبين بالجر والنصب فان الجر يقتضي المسح
والنصب يقتضي الغسل وبهما لا يستوي في جواز النسخ فيتحقق التعارض بينهما ومثال التعارض بين السنتين ما روى النعمان بن بشير انه عم صلى
صلاة الكسوف كما كان يصلي غيرها ركعة وسجدتين وما روت عائشة رض انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا
فيصار الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات فاما بين القياسين او قول الصحابة فلا يتحقق التعارض لان القياس لا يصلح ناسخا
اصلا لان النسخ بيان انتهاء مدة الشروع ولا مدخل للرأي في معرفته وقول الصحابي بناء على الرأي فيكون بمحل القياس ايضا وبهذا القول
ان المراد بقوله بما لا يدرك بالقياس فان ما لا يدرك به لا يكون مبنيا على الرأي وبيان ذلك اي بيان عدم التعارض بين القياسين ايضا سيجي
اذا تعارضا سقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يجب العمل باحدهما بشرط التحري لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ من المنسوخ
الا انا عملنا بالدليل الذي يجب العمل به وكل ما هو جهل لا يصلح دليلا على حكم شرعي وهو الاعتبار فيما رض النصين لا يصلح دليلا شرعيا
على الاصل واما الاولى فظاهرة مما تقدم ان الكتاب والسنة لوجودهما لا يتعارضان في انفسهما واما الثانية فلان الجهل ان لم يكن دليلا
على عدم الحكم الشرعي فلا اقل من ان لا يكون دليلا على الحكم الشرعي فاما تعارض القياسين فلا يقع من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به
من كل وجه لان القياس دليل وضعه الشرع لاجل العمل به دون افادة العلم بالحق حقيقة وكل ما وضعه الشرع لاجل العمل اوجب العمل
به اما الاولى فلان الشرع وضع القياس ليعمل به وهو ان يجتهد المجتهد في المنصوص عليه ويتبين الوصف المؤثر ويحكم بثبوت الحكم في غيره
بعلة المنصوص عليه سواء كان ذلك القياس خطأ او صوابا من حيث ان الحق في المجتهدات واحد لعصمة المجتهد مرة ويخطئ اخرى واما الثانية
فلان دليل الشرع واجب العمل وهذا العذر لا اصابة فيه اصلا فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه واما من جهة احتمال العلم
فمحق مع يقيننا ان القياس لا يعدوه فليس هناك جهل من هذا الوجه ايضا فلا يكون التعارض بناء عليه فبقي ان يكون مبنيا على كون المجتهد
ماجورا على عمله لاعتبار شبهة الحقيقة في حق سقوط العمل اي في الاجتهاد دون غيره وهذا الاعتبار ليس بجهل محض فجاز ان يكون التعارض بين القياسين سببا
سببا لحكم شرعي وهو الاختيار نظرا الى الاستناد الى ما ليس بجهل وعلى هذا النحو باعتبار شبهة الحقيقة لكون المجتهد ماجورا على عمله وكونه ماجورا
على عمله وكونه ماجورا عليه لاعتبار شبهة الحقيقة سبب للتعارض والتعارض سبب للحكم وهو الاختيار وانما قال من كل وجه لانه مستند الى اعتبار
الشبهة وهو ليس بجهل محض بل فيه شبهة من الجهل ووجب العمل بشهادة قلبه لانه دليل على طلب الحق عند الضرورة وهي انقطاع الادلة كما في شبهة
القبلة لاختصاص القلب بنور الفراسة قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله قيل الفراسة كالالهام فلا يكون حجة واجيب بان نور الفراسة حجة بل هي حجة لاحد القياسين واما فيما يحتمل النسخ وهو النص

فحمل

٣

١٩٦

فحملا ايضا على الجهل المحض بلا شبهة فلا يصلح سببا لحكم شرعي ولان القول بتعارض القياسين مستلزم العمل بلا دليل وهو الحال واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان عند التعارض لابد من ترتب حكم وهو التساقط عليه وذلك يؤدي الى الانتقال الى ما بعده وهو الحال وذلك
ليس بدليل بخلاف تعارض الحجتين من الكتاب والسنة فانه يوجب العمل بالقياس الذي بعده وهو حجة قال ومثال ذلك ان الماء اذا كان
الاقول انعقد اجماعا حكم الاجتهاد على خلافه وهو اي مثال ما ذكرنا من الماء فقط وعدم التحري في تعارض النصين وعدم الماء فقط وثبوت
التحري بشرط التحري في تعارض القياسين مسئلة الاناء والثوبين اما مسئلة الاناء فهي ما اذا كان مع المسافر اناءان في احدهما ماء
نجس والآخر طاهر فانه يتيمم للصلاة ولا يتحرى للصلاة عندنا خلافا للشافعي وهو يقول ان الماء الطاهر حصل طهورا في حال التحري من الماء
الطاهر قطعا وهو لم يجد التحري الا ان وسيلة الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري وقلنا سلمنا ان التيمم طهور مطلق عند العجز لكن لا نسلم ان العجز
لم يتحقق لانه لا يمكن الوصول الى الماء الا بالتحري وحجة ضرورية لا تظهر الا عند عدم المحصل من كل وجه ولم يبق الخلف يحصل من وجه فلم تقع
الضرورة للتحري فلا يكون التحري مشروعا في هذه الحالة فسقط العمل بالماء وصار الى التيمم فهذا نظير تعارض النصين واما مسئلة
الثوبين فهو ما لو كان مع مسافر ثوبان احدهما نجس والآخر طاهر ولا يجد ثوبا غيرهما فانه يتحرى ويصلي لان الضرورة الى التحري قد وقعت لابد من الستر في الصلاة
وليس له بدل يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز التحري حتى لو احتاج الى الشرب عند تعيينه … العطش في مسئلة الاناء كان له ان يتحرى ايضا
ومعنى قوله لضرورة الوقوع في العمل بلا دليل انه لو لم يعمل بالتحري وهو دليل عند الضرورة احتاج الى العمل باستصحاب الحال الذي ليس
بدليل لانه يحتاج الى ان يصلي في الثياب بناء على ان الاصل فيها الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلي عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود ثوب
طاهر من وجه باعتبار ان للربع حكم الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل لا يجوز وكذلك من اشتبهت عليه القبلة
عمل بشهادة قلبه ولا يجوز له ان يختار اي جهة شاء من غير التحري لما قلنا في تعارض القياسين ان الصواب في الحكم واحد من الاجتهادين
فكذا الصواب من جهات القبلة في الحقيقة واحد وان كان كل جهة جوابا في اشتغال الحكم اليه عند الاشتباه وقيل معناه ما قلنا في موضع من المبسوط
وغيره ان الصواب واحد من الطين والحسن لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يبق الا الاجزاء بالتحري كما من مسئلة
القياس حتى لو توجه الى جهة بلا تحر لزم الاعادة لان التحري ايضا صار فرضا اذا ذكر لا يجزيه كما لو ترك استعمال العقل عند عدم
العذر الا اذا تبين انه اصابه فحينئذ يجوز ولا يعيد لان فرض التحري لمقصوده وقد توصل اليه بدونه فسقط فرضيته واذا عمل بذلك
اي اذا ثبت له الخيار في تعارض القياس وعمل باحدهما بالتحري لم يجز نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة فان ظهر نص
بخلافه لان القياس الاول ترجح بالعمل به والثاني ليس كذلك وههنا قلنا لا يجوز نقض حكم امضي بالاجتهاد باجتهاد آخر مثله فان قيل
سيجيء مسئلة الاشتباه لا ينقض ما ادى بالتحري بدليل فوقه وهو اليقين بكونه مخطئا في القبلة الاخرة اجاب الشيخ بان ذلك اليقين
حادث فانه لم يكن موجودا عند الاجتهاد ولم يوجد طريق الاصول اليه لتعطل الادلة وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يوثر ذلك
في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل باجتهاد في حياة النبي ثم نزل نص بخلافه فانه لا ينقض وذكر في انتقاض العمل بالاجتهاد فان النبي عم
افتدى عن اسارى بدر عن بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا اذا ظهر نص بخلافه فانه ينقض لان الموجب لبطلانه كان موجودا وقت الاجتهاد وطريق الوصول
اليه قائم وهو الطلب وكذا اذا انعقد الاجماع بعد امضاء حكم بالاجتهاد على خلافه لا ينقض لان حكم النقض … واما العمل به في المستقبل
على خلافه فالقول الانتقال من غيره الى غيره فيبطل العمل به ولما فرغ من الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى تكلم فيه في المستقبل
فقال فاما العمل به اي بالقياس او بالاجتهاد في المستقبل على خلاف الاول فنوعان لان الحكم المطلوب بالاجتهاد لا يخلو اما ان يكون
قابلا للانتقال والتعاقب اولا فان كان الاول وجب العمل به اي بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل اذ لا اسالة اليه كما وان كان الثاني
لا يجوز العمل به على خلاف الاول في المستقبل وهذا لانا لو عملنا بهذا الثاني في المستقبل لادى الى التصويب كل مجتهد لما بينا انه اذا تحرى

وعلى هذا صار المتحري هو الحق عند الله بالتحري والآخر خطأ، فلو جوزنا العمل بالآخر صار حقا عند الله ايضا والغرض ان الحكم
الانتقال والنقض قبل لزم القول بتعدد الحق عند الله اما اذا احتمل الانتقال والنقض فلا يلزم منه القول بتعدد الحق وكذا
هذا وفيه نظر فان قوله صار المتحري هو الحق عند الله بالتحري اما ان يكون المراد به هو الحق عند الله من حيث العمل او من حيث انه الحق
حقيقة والاول مسلم ولا يلزم منه تعدد الحقوق عند الله والثاني ممنوع لان الاجتهاد لا يفيد ذلك لكون المجتهد يخطي ويصيب وبين الشيخ
ما يحتمل الانتقال في التحري في القبلة اذا تبدل رأيه وتحرى عن تلك الجهة وذلك صحيح واضح وعطف عليه قوله وكذلك في ساير المجتهدات
في الشرع وعامة القائلين بالانتقال اذا استقر رأيه ان الصواب هو الثاني والدليل الصحيح على ذلك ان تبدل الرأي نسخ بمنزلة النسخ المنقول
ولا يظهر بطلان ما مضى كما في النسخ الحقيقي وهذا اذا لم يتصل به حكم حاكم فاما اذا لحق فلا يبطل بتبدل الرأي في المستقبل
ايضا كما في الماضي لان القضاء لما صادف محلا يحتمل الانتقال لزم ذلك المحل والى هذا اشار الشيخ بقوله القابلة للانتقال
ونظير هذا اما لو اجتهد ان الخلع فسخ فنكح امرأة خالعها ثلثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولكن لا يحرم الوطيات السابقة
ولو بقي على اجتهاده بعد القضاء بصحة النكاح ولم نفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح فانه لو نقض الاجتهاد
بالاجتهاد لنقض النقض وتسلسل واضطربت الاحكام ولم يوثق بها ونعني ما لا يحتمل الانتقال بعد ما صار حكما في ثوب على التحري
طهارة حقيقية اي ومع تحريه على ثوب وهو في الحقيقة طاهر او تقديرا اي وقع تحريه على ثوب هو نجس في الواقع لكن الشرع لما حكم
بجواز الصلوة فيه ثبتت طهارته وقيل معناه ان الشك وقع بين الثوبين احدهما نجس كله والآخر طاهر كله واحدهما والآخر
طاهر فصلى في احدهما على ظن انه طاهر حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحري ان هذا طاهر فالاول نجس لم تجز صلوته
في الثوب الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحري اوجب الحكم بطهارة الاول وجواز الصلوة فيه ومن ضرورته نجاسة الثاني وهذا
اي كونه نجسا وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبتت في محل لا تتحول عنه الى آخر ولا يرد الشرع بتحولها لان الشرع لا يرد
بتغيير الحقائق فبطل التحري الثاني في حال ومثال القسم الثاني من القسم الرابع ما قال وكذلك جوابنا في المفقود اولا فقد تقدم ان حكم
المعارضة بين الشيئين نوعان احدهما المصير الى القياس واقوال الصحابة والثاني تقرير الاصول عند العجز وحكم المعارضة هو القسم
الرابع من اقسام الباب فكان تقرير الاصول هو القسم الثاني من القسم الرابع وذلك في سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت
والقياس لا يصلح شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الاصول اما تعارض الادلة فلما روى جابر رض ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل هل نتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا نص على انه طاهر وروى انس رض انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية
فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رض كان يكره التوضي
بسؤر الحمار والبغل وانه رجس وان ابن عباس كان يقول الحمار يعلف بالعلف والتبن فسؤره طاهر لا بأس بالتوضي به واما ان القياس
ههنا لا يصلح شاهدا فلان المسئلة مما لا يصلح نصب الحكم به ابتداء وانه لا يجوز وذلك لانه يمكن الحاقه بسؤر الكلب بعلة حرمة اللحم لوجود اصل
السؤر والضرورة في الحمار فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بعلة
الطواف لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق كالهرة ولو ثبتت النجاسة والطهارة لهما انا ما عند
الحاق ما حصل وذلك لنصب الحكم الشرعي بالقياس ابتداء وانه لا يجوز واما تقرير الاصول فعبارة عن ابقاء ما كان على ما كان بعد
تعارض الادلة وانعدام القياس والاصل ههنا بعد التساقط شيئان الطهارة في الماء والنجاسة في اللعاب فوجب
تقريرهما على ما كان عليه فقيل ان الماء عرف طاهرا فلا يصير نجسا بالتعارض فقلنا ان سؤر الحمار طاهر وهو اي كونه
طاهرا منصوص في غير موضع بعينه في مواضع كثيرة فقد ذكر في المبسوط انه اذا اصاب لعاب الحمار ثوبا او عرقه فصلى فيه
اجزأه وعن ابي يوسف لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزأه وان فحش وعن محمد ثلث روايات لو غمس فيه

الثوب جازت الصلوة فيه وان الماء المستعمل وسؤر الحمار ونعلمه انه لما هو كلها وبين العبارة يشير الى ان الشك في طهوريته وهو اختيار
عامة المشايخ وكذلك عرقه اي كسؤره عرقه في كونه طاهرا في ظاهر الرواية لانه صلعم ركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز والثقل
ثقل النبوة وذكر القدوري ان عرقه طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط ولبنه الا ان الصحيح انه طاهر كسؤره وهو
رواية عن محمد وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية نجس كذا في المبسوط واذا وجب تقرير الاصول لم يزل الحدث
به عند التعارض ووجب ضم التيمم اليه للاحتياط فسمي مشكلا فلما تحقق تعارض الادلة ووجب ضم التيمم للاحتياط اي بقي
به الجهل اي لا ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو انتفاء النجاسة ووجوب الاستعمال وضم التيمم وكان هذا جوابا عن انكار ابي طاهر
الدباس فانه ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشئ من احكام الشرع فقال الشيخ ليس المراد بانه مشكول حقيقة وانه
مشروع مشكلا فقلنا بهذا تعبيرا هذه المسئلة على الوجه المذكور في الكتاب وفيه بحث من اوجه الاول ان خبر جابر رض صريح
وخبر انس دلالة والصريح راجح الثاني ان تقرير الاصول لما وجب وجب ان يبقى الماء طهورا لانه عرف طاهرا وطهورا
بيقين الثالث ان الادلة لما كانت متعارضة بحيث تساقطا استعمال الماء للتعارض ووجب المصير الى الخلف وهو التيمم كما في مسئلة
الانائين الثالث الرابع ان الحدث بعد الوضوء ان لم يكن باقيا فلا حاجة الى التيمم وان كان باقيا فلا فائدة في الوضوء
واجيب عن الاول ان طهارة سؤره يفهم بالاستلزام من خبر جابر ايضا لا بالتصريح لانه صلعم اجاب عن جواز التوضي ولم يصرح
بان سؤره طاهر ولكن يلزم منه طهارته ولا نسلم ان خبر انس دلالة بل هو صريح في نجاسة لحمها وفيه طهارته لما بينا ان نجاسة
اللحم توجب نجاسة العرق واللعاب والحق ان خبر انس وان كان نزل بطريق الدلالة لكنه محرم والترجيح للمحرم فلولا خبر
جابر لترجح فكان خبر انس معارضا لخبر جابر وعن الثاني بان زوال الطهورية عنه من ضرورة تقرير الاصول
لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة اذ لا معنى للطهورية عند الفقهاء سوى ذلك ولو قلنا به والحالة لا يكون تقريرا للاصول
بل يكون اعمالا لاحد الاصلين واهدارا للآخر وعن الثالث ان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا
بيقين وهو الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا لتحصيل الطهارة بيقين
فاما في الانائين فاحدهما نجس بيقين كما ان الآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجس كما وجب استعمال المطهر فقد عجزنا
باعتبار عدم العلم عن استعماله لعجزه عن الاحتراز عن النجس فلذا سقط استعمالهما ووجب المصير الى الخلف ورد بان في ترك
استعماله ايضا احترازا عن النجاسة كما في الانائين واجيب بانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك الاستعمال احتراز
عن النجاسة وعن الرابع بان الحدث بعد الوضوء به في الظاهر باق ولا فائدة في الوضوء فقلنا انه لو كان باقيا بيقين ولكن كان
بطريق احتمال زواله نظرا الى طهورية الماء في الاصل ففايدته الجزم عن العهدة بيقين لانه لما جمع بين المطهرين كان
الحدث زائلا بيقين وكذلك الجواب في الخنثى المشكل اي وكالجواب في سؤر الحمار جواب الخنثى المشكل وهو الذي له ما للرجال
والنساء ولم يترجح احد الجانبين من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط في موضع تحقق فيه التعارض المذكور في بعض الاحكام وبمنزلة
الانائين في بعض الاحكام على ما يدل عليه الحال ومال الى اكثر النصيبين لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك وتباعد عن الرجال
وبعده عن النساء في الصلوة احتياطا ولا يحضره الرجل ولا المرأة وان يشتري له امة من ماله لختنه وقيل يؤخذ له حتى للخناثى
كما في جنبي فكان الواجب الاستعمال المشكل كما هو المذكور في كلام الفقهاء الا ان الفقهاء لم يعتبروا علامة التأنيث في خصوص
وضميره نظرا الى عدم تحقق التأنيث في ذاته وتغليبا للذكورة ولانه قد يوصف به الرجال فيقال هذا رجل خنثى وهؤلاء
رجال خناثى وكذلك جوابهم اي جواب علمائنا في المفقود فانه لما تعارضت وجوه وجب تقرير الاصول فجعل حيا في ماله
حتى لا يورث عنه لان حيوته ثابتة بيقين فلا تزول بالشك قال ومثاله ما قلنا في الفرق المقولة لخيار بالجهل اي لعدم هذا

البحث على قوله القسم الثاني اراه لكان الشيء لانه تقبل لا لحمل المعارضة وهي النصوص وما لا تحتمل وهو القليل من السابق الى عينه
في ما نظر اليه كان في الطلاق والعتاق محل مبهم مثل ان يقول لامرأتيه او امتيه احدكما طالق او حرة فانه يثبت له خيار التعيين
لانه لا ابهام ثم انتقل عن المحل المحض كما في القياس لان فعل التصرف كان له خيار ان اختيار مباشرة الايقاع وخيار التعيين منكرة
الايقاع اسقط الخيار الاول وبقي له الخيار الثاني في الطلاق المبهم او العتاق كذلك نفى محلا لم يحتمل التصرف فيه وهو تعيين المحل الطلاق ما هو
دليل عليه وفصل معناه بعدها وفي الطلاق والعتاق نفى محل التصرف فيه وهو دأب المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل في المحل فينبغي كل واحد
منهما يحتمل محلا للتصرف فيه فصح اصل الملك اما بقاء الملك في المحل وتحمل الولاية الاختيار وهو كالقياس لما كان كل واحد محتملا خطر محل
ثبت فيها التخيير ولعل هذا الوجه انسب لان الطلاق المحل عادت المرأة العين من الملاقة على خيار التعيين واما نظيرها قوله اذا طلق
امرأته بعينها ثم نسيها فانه لم يجز له الخيار لان الطلاق بين لايقاع احدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين
بسبب جهله بالمحل الذي عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت له الخيار شرعا ولو جعل ذلك لكان فيه صرف الحرمة من محلها الى محلها
كما في تعارض النصين فانه لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ اذ لو ثبت لكان فيه صرف الحجة عما هو حجة اي ما ليس بحجة قال واذا عرف فنقول
ركن المعارضة وشرطها الا قوله وامثلة هذا كثيرة لا تحصى اقول واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب ان يعرف كيفية المخلص عنها بحمل
العموم من الاصل وذلك بثبوت المانعة مانع او لا ان المعارضة باطلة لعدم ركنها او عدم شرطها وذلك من اوجه من قبل الحجة
ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة والحصر استقرائي وقيل وجهه ان اختلاف الحجتين
اما ان يكون لذاتيهما اولا فالاول هو الوجه الاول والثاني اما ان يكون بحسب نفسيهما اولا والاول هو الثاني والثالث اما ان يكون بحسب قائميهما
على الخصوص اولا والاول هو الحال والثاني هو الزمان فان الزمان ظرف لكل الاشياء ثم اختلاف الزمان اما ان يكون صريحا او دلالة
فكانت خمسة اوجه اما المخلص من قبل نفس الحجة فان لا تعدل الحجتان فلا تقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه المجمل او المتشابه كقوله
تعالى ليس كمثله شيء فانه محكم فلا يعارضه قوله الرحمن على العرش استوى لانه متشابه فلم يقم ركن المعارضة ومثال المجمل مثل ان يستدل
احد في حل البيع بعموم قوله تعالى واحل الله البيع لا يعارضه قوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل فلا يعارض الظاهر ومثل الكتاب مع خبر
الواحد كقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن مع قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومثل السنة المشهورة مع [illegible] كقوله عم البينة للمدعي
واليمين على من انكر مع قصة القضاء بشاهد ويمين لا ينقض المساواة ومنه كثير من ذلك ما لو كان احد النصين محتملا للخصوص
فان التعارض ينتفي بتخصيص النص الآخر وبيانه من الكتاب قوله تعالى والسارق والسارقة الآية وقوله في [illegible] الا منه
فان التعارض يندفع بينهما ظاهرا ولكن قوله فاقطعوا عام يحتمل الخصوص ومن السنة قوله عم من نام عن صلوة الحديث ونهيه
عن الصلوة في ثلث ساعات فالتعارض ثابت ظاهرا ولكن قوله فليصلها اذا ذكرها تعرض التخصيص فحمل النص الآخر تخصيصا
حتى ينتفي التعارض كذا ذكره شمس الائمة وفيه نظر لتوقف التخصيص على التفاوت قال واما الحكم فان الثابت بهما اقول فلانه
ان يحمل البعض على البعض ومثله كثير اقول فاما طلب المخلص من حيث الحكم فهو ان يحمل احد الحكمين فان ذلك شرط التعارض
فاذا كان الحكم مختلفا لا يتحقق التعارض لانتفاء شرط وامكان الجمع بينهما وذلك كما في قوله تعالى في سورة البقرة ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة في كل يمين اكتسبها القلب بالقصد معقودة كانت او لا فيجعل المؤاخذة في الغموس
وقوله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه يقتضي [illegible] ان لا يتحقق
المؤاخذة في الغموس لدخولها في اللغو اسم للكلام لا فائدة فيه ولدخول الغموس في اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق
البر وهو في الغموس غير مقصود فكانت لغوا فيدخل في عموم قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وهو معنى قول الشيخ
والغموس داخل في هذا اللغو اي المذكور في سورة المائدة ولم يرد [illegible] الغموس بالحلف واذا كان كذلك يتحقق

التعارض

التعارض بين الآيتين في الغموس فيتخلص عنه بان اختلاف الحكم بان يعمل المؤاخذة المثبتة اي المذكورة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة لانها هي الكاملة لان الآخرة خلقت للجزاء فاما الدنيا فدار ابتلا
يؤاخذ المطيع فيها بالمحن والعاصي بالعافية والنعم استدراجا والمؤاخذات في الدنيا شرعت بالاسباب في نوع ضرب لتكون زواجر عنها لا جزاء
فلم يتمحض مؤاخذة لحق الله وانما يتمحض في الآخرة فثبت ان المطلق منها ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة
في المائدة معينة بما الا انه [illegible] اي المراد بها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين فيكون الحكم
المثبت باحدى الآيتين على الحكم المنفي بالاخرى لا يتحد محل النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع واذا بطل التدافع بهذا الوجه
فلا يحمل البعض على البعض للتدافع فيما فعل الثاني فانه حمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة في الثانية
مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى ويحمل العقد المذكور في الثانية على كسب القلب وهو القصد لان العقد يطلق عليه يقال عقدت
كذا اي قصدت ومنه العقيدة للعزيمة وقوله بما كسبت قلوبكم مفسر لا يحتمل الا العقد فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا
التفسير داخلة في العقد فتجب فيها الكفارة فان ذلك لا يصح لان فيه تعليق حمل العقد على الكسب وحمل المؤاخذة المطلقة على المقيدة وفي ذلك
تعطيل في بعض النصوص لاستلزامه التكرار وحمل كلام الشارع على الافادة اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة
من غير ضرورة فان حقيقة العقد ربط طرف الحبل بالآخر كما تقدم في بحث الحقيقة والمجاز ولان الآية قريبة بالتوكيد والتحقيق
والتشديد لا يحمل بعضها القلب اصلا فكان حمل العقد على المحقق على ما يوافق التوكيد وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى
من حملها على القصد فان قيل ما الفرق بين اللغو الاول والثاني حتى قال الشيخ والغموس داخلة في هذا اللغو يعني ما في المائدة دون
الاول فالجواب ان اللغو الاول مذكور في مقابلة المكتسبة بالقصد والغموس كذلك فلو دخلت في اللغو لم يكن الكلام منتظما واللغو
الثاني مذكور في مقابلة المعقودة والغموس ليست كذلك فجاز دخولها في اللغو ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التعارض مقصورا على الآية
الاولى بان الغموس من حيث انها لم تعد فائدة اليمين المشروعة جازت الدخول في قوله بما كسبت قلوبكم وذلك يقتضي المؤاخذة فكان
التعارض موجودا في الآية الاولى وحدها والجواب ان ذلك ملتزم ولا يناقض ويلي المذكور في الكتب ولدفع ذلك في المذكور
في الكتب فيحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا بالكفارة والمؤاخذة على دار الجزاء قوله لان المؤاخذة المثبتة متصل لقوله فبطل التعارض
ويجوز ان يكون متعلقا بمحذوف تقديره لما كانت الغموس داخلة في اللغو كانت المعارضة ثابتة بين النصين في الغموس الا انه
يندفع باختلاف الحكم لان المؤاخذة الآخرة ومثله اي مثل ما ذكرنا من دفع التعارض باختلاف الحكم كثير فمن ذلك حمل النص
المطلق على المقيد كما في حمل كفارة اليمين والظهار على كفارة القتل في اشتراط الايمان في الرقبة قال واما الحال فمثل قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف فيعدم به التعارض اقول واما تحقيق التعارض باختلاف الحال فمثل قوله حتى يطهرن فاذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله فانه قرئ بالتخفيف ومعناه انقطاع الدم وقرئ بالتشديد ومعناه الاغتسال وهما معنيان
متنافيان لان طاهرا فان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها وذلك يقتضي جواز
حل القربان اذا انقطع الدم سواء كان على اكثر المدة او على ما دونها اغتسلت او لم تغتسل والاطهار الاغتسال وذلك يقتضي
امتداد عدم حل القربان الى الاغتسال سواء انقطع الدم على اكثر المدة او على ما دونها وامتداد النهي الى غاية يقتضي
انحصاره على ما دونها فقام التعارض بينهما ظاهرا لكنه يندفع بالحمل على اختلاف الحالين فيحمل الانقطاع على العشرة لانه لا انقطاع
التام الذي لا يعود فيه فاذا انقطع على العشرة لا يجوز بنا في الحرمة للاغتسال للتأدية الى ابطال تقدير الشرع اكثر الحيض
وهو عشرة ايام في النص فيلزم من ذلك جعل الطهر الذي هو من حق الحيض حيضا ومنع حق الزوج وهو القربان بعد
العلة المنصوصة وهو الاذى وكلاهما فاسد ويحمل الاغتسال على ما دون هذه للانقطاع والتناهي لان حق ذلك هو المعتبر

الا الاغتسال لان الدم يسقط مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد جانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه وهذا في الصحيح
الاغتسال مقام الانقطاع قال الشعبي ذكر لي ثلثة عشر نفرا قالوا المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة فالحل لزوجها
الى ان تغتسل فاذا حملنا على ما ذكرنا من الحالين اندفع التعارض من الصحابة م فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن يأبى هذه التوزيع
اذ هو نص الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كذلك لم تكن لقراءة التخفيف فاذا طهرت حسنة بان هزورة حرف التاء
وما في تا صرحتي التزوج الا الاغتسال في الانقطاع على العشرة من العادة المذكور نص على قطعية قراءة التخفيف على طهرن فان يفعل
كي يعمل كتنبيه بان وكما قال في صفات الله تعالى المتكبر ويصبح يكون باحداث فعل وقد ذكر في شرح التاويلات جوا ب
آخر وهو ان الاية محمولة على ما دون العشرة لان الغالب فيهن ان لا يبلغ حيضهن الاكثر المدة ولا العصرة على الاقل الا ترى انه عليه
قال نقصان دينهن في قوله هن ناقصات العقل والدين بان تحتبس في الشهر شطرا او بعضا والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب
ودل على ان المراد انتهى عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة على العادة حتى يغتسلن اما القراءة بالتشديد فظاهر وبالتخفيف
لان الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه فكان المراد الاغتسال فلما قرنا بالتخفيف طهرن دون طهرن
ليدل على الانقطاع بالاغتسال قال وكذلك قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الاية اي قوله فصار مسحا لرجله عند العدم اي قوله تعالى
ان التراب
فيما متنا رضا ن وسد فع التعارض بالصرف الى الحالين وكذلك القراءتان في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها
متعارضان اذ الخفض معطوف على الرؤس فيقتضي وجوب مسح الرجل كما هو مذهب الروافض والنصب بالعطف على الوجوه يقتضي وجوب
غسل الرجل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فتعارضتا ظاهرا وسدفع باختلاف الحالين بان تحمل النصب على حالة الظهور التي هي مثبت
والخفض على الستار العدمين بالخف فان قيل الحمل على هذا الوجه غير مستقيم لان الامر بالمسح على الرجل في قراءة الخفض لا على الخف
اجاب الشيخ بقوله وصح ذلك اي الحمل فان قراءة الخفض على المسح بالخف وان اضيف الى الرجل لان الخف لما اقيم مقام بشرة القدم صار كانه
غيره لنقل العدم بعد الاتصال بالرجل فصح اضافة المسح الى الرجل وادارة الخف مما ذكره الشيخ هو اختيار بعض المشايخ فاما عند
العامة فثابت بالسنة المشهورة وهذا الوجه المذكور وغاية ما ذكرنا اهل العربية غير مستقيم الا الكعبين ولو كان ثابتا بالكتاب لوجب
ان يكون معنا التمام كالغسل واجيب بانه كان مقتضاه يسمى الغاية بالسنة ورد بان النبي ثبت بالعقل ولم يعمل عن احد انه كان
معناه يسمى الغاية ويمكن ان يجاب عنه بان الغاية على تقدير المسح على الخف انما هي للخف لا للمسح لان تقدير الاية والله اعلم
وامسحوا بارجلكم المتخففة الى الكعبين ومعناه للخف الذي يجوز المسح عليه وهو ما كان الى الكعبين ولهذا قلنا في المحرم
اذا لم يجد نعلين فليقطع الخفين اسفل من الكعبين ليخرج عن كونه خفا اذ ذاك او دفع التعارض بان المراد
بالمسح في حق الرجل الغسل وانما ذكر بلفظ المسح للمشاكلة وهو ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها على ما عرف في موضعه وهذا من وجهين الاول ان الكلمة واحدة والمعنى مختلف فلا يصح ان الكلمة
على الحقيقة وكذا ما قال بعضهم انه من قبيل الخفض على الجوار كقولهم جحر ضب خرب والثاني انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وما قيل
انه يعرف بقوله وامسحوا برؤسكم هو المسح وبالمسح المقدر المذكور عليه بالواو والعطف في ارجلكم الغسل فلا يكون جمعا بينهما فاسد
لانه من قبيل عطف المفرد على المفرد وفي مثله يستحب الحاصل على الفعلين الصادر واحسن الصحيح فمن ان ما اختاره
الشيخ ما حملنا الله من الجواب اقرب الى التحقيق مما ذهب اليه العامة قال واما في اصلاق الزمان اي واما في قوله تعالى فكر رخطان في السن
اوما يدل التنوع عنهما روضا اذا كانت حاملا يعتد بابعد الاجلين اي باطول الاجلين اربعة اشهر وعشرا ومن وضع الحمل
الحمل عند علي رضي الله عنه وبوضع الحمل عند ابن مسعود رضي الله عنه وحد الاول ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يدل على ان عدتها تنقضي بالمدة المذكورة وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن بالاكافة

بدل على انقضائها بوضع الحمل فوجب الجمع بينهما احتياطا ولم يقول ابن مسعود ان ذلك اذا لم يكن التاريخ معلوما اما اذا كان فالمتأخر
ناسخ وقد ثبت بالخبر قوله تعالى واولات الاحمال تكون ناسخا وهي المباهلة فقال من شاء باهلته ان زرواية لا عن ان سورة النساء
القصرى اي واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي في سورة البقرة المعروفة اراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية فجعل
ابن مسعود المتأخر من قوله الشيخ ورد ذلك على علي رضي الله عنه ولم ينكر عليه فثبت ان علم الناسخ والمباهلة من علم التنزيل بالقرائن ذو العلم
وهي اللعنة كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا لعنة الله على الظالم منا واما اصلاق الزمان الذي ثبت دلالة كمثال النفي
تعارض في الحظر والاباحة فان الحاظر يجعل اخرا ناسخا دلالة وذلك لان العمل بالجميع جدا في زمانين واللازم التناقض وهو
على ان يرد محالة واذا كان كذلك فلا من ان يجعل احدهما ان يكون الحاظر متأخرا عن المبيح او بالعكس والا يستقيم ولا يصار
الا غيرها ونقرره ان الحاظر لو كان اول الكان ناسخا للمبيح الاعلى الاباحة الاصلية في كان المبيح الذي هو النص ناسخا للحاظر لكان مقررا
عنه ولزم تكرار النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر يتكرر فكان النص وهو النسخ مرة اولى لانه على كلا التقديرين موجود واما النسخ
مرتين فالتحقق على وجه دون وجه فلا يكون متحققا وذهب عيسى ابن ابان وابو هاشم الى انهما يتعارضان ويرجح المجتهد الى غيرهما
من الادلة كما لو ليس عنده كل واحد ولا علم المتقدم وكالحرمة والعزة اذا لم يعلم تقدم بعضهم على بعض قال وهذا بناء على قول من جعل
الاباحة اصلا الى قوله انما يحمل الحاظر ناسخا اذا ما اصلها اللسن في الاشياء الى ان يجوز ان يرد الشرع باباحتها وحرمتها قبل
ورود الشرع فقال اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي انها على الاباحة وهي الاصل فيها حتى ابيح لمن لم يبلغه الشرع ان ياكل ما شاء
والى هذا اشار محمد بقوله في الاكراه صبر في اكل الميتة وشرب الخمر لم يجرما الا بالنهي فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي
وهو قول الجبائي وابي هاشم واصحاب الظاهر وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه ومعتزلة بغداد انها على الحظر حتى ان
من لم يبلغه الشرع لا ما يدفع به هلاكه وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف حتى ان من لم يبلغه الشرع يتوقف
ولا يتناول شيئا فان تناول لم يوصف فعله بحل ولا حرمة قال عبد القاهر البغدادي معنى الوقف ان من فعل شيئا قبل الشرع
لا يستحق ثوابا ولا عقابا واليه قال الشيخ ابو منصور وذكر في شرح التأويلات استدل الاولون بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
فان اللام تفيد الاباحة في الاصل وبانه نهي عن الاطلاق فلا يمنع عاده الاحاطات فيه حرب وقال الفريق الثاني ان الاشياء
كلها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه غير جائز وقال الاخر دل الاباحة والحظر لا يثبتان الا بالشرع والفرض عدمه فيجب
الوقف والشيخ اختار القول الاول ولكن لا على الاطلاق بل في زمان الفترة وبين ذلك بقوله لسنا نقول في اصل الوضع انها نعول
بالاباحة مطلقا على معنى انه خلق الاشياء في الاصل مباحة من غير تكليف ثم بعث الانبياء واوحى اليهم بحظر بعض وابقى بعض
على الاباحة اذ الناس لم يتركوا سدى اي مهملين في زمان فان اول البشر آدم عليه السلام وكان صاحب شرع ولم يخل بعده قرن
عن دليل سمعي ان قيسر يحسب الانسان ان يترك سدى وان من امة الا خلا فيها نذير ومامن امة فيها مضى الاجاء ثم نذير
واذا كان كذلك بعد القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فما يثبت الشيخ به بل انا نكونها اصلا في زمان الفترة وهو
الزمان الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة والحرمة تثبتا بالشرائع الماضية وانقطعا في زمان الفترة فكانت الاباحة ظاهرة
في زمان الفترة فيبقى الوجود دليل الحرمة في شيء بعينها او الحق التقرير الحكم بان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بها قبل وجود
الحلول والتكاليف لم وبعدها وجد ولم يتركوا سدى فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة وسياق كلامه يدل على ذلك لانه غير
عن ذلك ولسنا نقول وان بعثنا انا على كذا فظاهر كلامه انه احرى قولا آخر غيره لكن ذلك اي نوضح التحريم وجعله ناسخا
مثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الضب وروي عن عائشة انه اهدي لنا ضب فسألت عن اكله فكره فجاءت سائل فارادت
ان يطعمه فقال صلى الله عليه وسلم اتطعمين ما لا تأكلين فلولم تكن الكراهة للحرمة لا امرها بالتصدق كما في الشاة المغصوبة بقوله اطعموها

للاسارى وروى انه عليه السلام اباحه وروى ابن عباس رضي الله عنهما اكل الضب على مائدة رسول الله وفي الآكلين ابو بكر فيجعل
المحرم ومحللا النسخ على ما كان قبل التحريم وروى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام اباحه وجعلنا المحرم ناسخا وسميناه المبيح وروي
جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل ايؤكل الضبع قال نعم وروى ابن عباس انه عليه السلام نهى عن اكل ذي ناب من السباع
وكل ذي مخلب من الطيور فجعلنا المحرم وحديث جابر ان صح يكون محمولا على الابتداء وكذلك ما لحم يجري ما ذكرنا من النظائر
مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قال واختلف مشايخنا رحمهم الله فيما اذا تعارض النفي والاثبات وفي عليه كان من النفي التي
[illegible] طلب المخلص بوجه آخر والمثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارضا
قال الكرخي المثبت اولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان احتج الكرخي بان المثبت مشتمل على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا
يقدم قول الجارح واحتج عيسى بن ابان بان دليل صدق الراوي موجود فيهما فيطلب الترجيح بوجه آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين
نحو ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات فعملوا في بعض الصور بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقالوا
في مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ان لها خيار رفع النكاح كما اذا كان زوجها عبدا وتعارض
فيه [illegible] المثبت والنافي فقد روي عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها كان حرا وهذا مثبت لانه يثبت امرا عارضا
وهو الحرية وروي انها قالت اعتقت بريرة وزوجها عبد وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق واصحابنا اخذوا بالمثبت هنا وقالوا يجوز نكاح المحرم فانه روي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو
حلال بسرف وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وهو رواية يزيد بن الاصم [illegible]
بطريق الدلالة [illegible] وتركه سعيد بن المسيب وروي انه تزوجها وهو محرم رواه ابن عباس وهو
ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا [illegible] التزوج فان الروايات قد اتفقت على ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي
وانما اختلفت في الحل العارض على الاحرام فعمل اصحابنا بالنافي اولى من العمل بالمثبت هذا قوله واتفقت الروايات جواب
عما قال الكرخي ان علماءنا اخذوا بالنافي في الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال العمل
الروايات على كذا والمراد من اتفاق الروايات اكثرها لانه روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فتزوجاه
ميمونة بالمدينة قبل ان يحرم وقالوا في مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب مهاجرا
وبقي الآخر فيها تقع الفرقة عندنا خلافا للشافعي وروى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زينب بنت النبي عليه السلام هاجرت الى المدينة وزوجها
ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله بالنكاح الاول وهو ناف
لانه مبقي على الامر الاول وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه صلى الله عليه وسلم ردها بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض
واصحابنا عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بحرمته وآخر بحله او بطهارة الماء ونجاسته
ويستوي المخبران عنده ان قيم الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وهو خبر النجاسة وانما اخذوا بالنافي وهو خبر الطهارة لانه
متمسك على الامر الاصلي وقالوا في مسئلة تعارض الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت لان العدالة اصل فلما اختلف
عملهم كما رأيت لم يكن بد من اصل جامع وهو ان نقول ان النفي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله اي يكون نفيا عن دليل
كالاثبات او لا يعرف بدليله اي لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او يشتبه
حاله اي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل او يكون مبنيا على الاستصحاب المجرد فان كان الاول كان مثل الاثبات مثل ما قال محمد
في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأة انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول
النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح

ابن

ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا فعمل الشهادة دون قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين
قوليهم لم نسمع ومن قوله لما الزوج قلت النصارى كذا فيجوز ان يقال قاله فلان قولا ولكني لم اسمع فلا يصلح حجة للالزام
واما اذا قالت الشهود انا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غيره قبلت الشهادة ووقعت الفرقة لان الشهود اثبتوا السبب للفرقة
وقوله غير متقول فيما يبطل شهادة الشهود وكذلك حكم الطلاق يعني اذا ادعت المرأة الطلاق او الخلع وقال الزوج قلت
انت طالق ان شاء الله وانكرت هي كلمة الاستثناء فالقول قوله لما ذكرنا الا ان يظهر منه ما يدل على الخلع لبعض البدل
او سبب آخر فلا يقبل قوله اذ ذاك وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل هو موجب للعلم
وذلك ان الكلام المتصل يسمع عادة فيحيط العلم بانه لو قال شيئا آخر لسمعوه وما يسمع من القرب يلتبس بالكلام لكنه دليل وهو ان يسمع
من الرجل ولا يتهم فيما نقول واذا صح طريق العلم به بظهوره عن دليل يوجب العلم صار كالاثبات وما لا طريق للاحاطة بالعلم
به من الاصل [illegible] خبر المخبر بالنفي معاملة الاثبات لعدم صدوره عن دليل يوجب العلم بل عن استصحاب وخبر المثبت صادر
عن الدليل كقول المزكي في التزكية هو عدل لان الداعي الى التزكية الحقيقية هو ان المزكي لم يعرف من الشاهد ما كان [illegible]
فكان حاله تزكية الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكي الى الاطلاع على جميع احوال الانسان [illegible] في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بالعدالة
عن دليل ولما توقف على حال النفي [illegible] امر خفي [illegible] عدم الوقوف للمزكي والعلم بها [illegible] العدم والجرح [illegible]
فان اخبر الجارح عن دليل وهو المعاينة فصار اولى وان كان امرا يشتبه اي النفي الثالث وهو ما يكون محتملا ان يعرف بدليله
ويجوز ان يعتمد المخبر ظاهر الحال وجب السؤال وان تبين على حال المخبر وان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يعمل خبره لانه اعتمد ما ليس
بحجة [illegible] فيه واذا اخبر عن دليل المعرفة صح ووقع التعارض به لان المثبت [illegible] نكاح ميمونة
من النفي يعرف [illegible] لانه لا يصلح علة [illegible] على الاصول المذكورة
على الاصول الممهدة فحديث نكاح ميمونة من النفي الذي يعرف بدليله لان قيام الاحرام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار
مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة دون ما يتعلق به التعارض في نفس
الخبر وهو كون احدهما نفيا والآخر اثباتا وهو اي ذلك المصير ان يجعل رواية من اختص بالضبط والاتقان وهو رواية ابن
عباس وضبطه واتقانه فان يزيد بن الاصم لا يعادل ابن عباس في شيء من ذلك والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه [illegible]
[illegible] على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح ومجاهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وكان زوجها
اياه العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله ثلاثا فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قد كملت
ما اجل في رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك اخرج عنا فقال وما عليكم لو تركتموني فعرست بين اظهركم وصنعنا لكم
طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج عليه السلام وخرجت ميمونة [illegible] بسرف وما قالوا ان ابا رافع
كان رسولا بينهما فكان اعرف بالشأن وهو يروي انه تزوجها وهو حلال فيحمل على ان الخبر بلغهما بعد الحلال [illegible] العباس
كان يكلمه كذا في شرح الآثار وحديث بريرة من النفي الذي لا يعرف الا بناء على ظاهر الحال اي بناء على الاستصحاب لا عن دليل
فانه من روى انه كان عبدا انه جزم على انه عرف العبودية ولم يعرف الدليل المثبت للحرية ومن روى الرد بالنكاح الاول
خبره يكون على انه رد لحرمة النكاح يعني كانت مسكوتة قبل ذلك فرد بالنكاح جديد ولم يزوجها غيره فصار الاثبات
اولى ومسئلة الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لان طهارة الماء [illegible] المعرفة بانه اخذ الماء من نهر
جار في اناء طاهر ولم يغيبه في العلم مثل النجاسة فلا تثبت الاخبار بطهارته معتمدا على دليل يوجب العلم كالمخبر بنجاسته وكذلك الطعام
والشراب واللبن ولما استويا يحقق التعارض فرجح بالاصل وهو الطهارة والحل لانه لا يصلح علة بنفسه مرجحا على ما مر قال ومن

من اجل تحصل عدد الرواة واحتج لما قال محمد رحمه الله الا قوله بحبل البيان فوجب الحاقه بها اقول اختلفوا في الترجيح
بكثرة الرواة فذهب عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى نفيه وقال اكثر اصحاب الشافعي وابو عبد الله الجرجاني
من اصحابنا والكرخي في رواية يرجح الترجيح بكثرة الرواة قال الشيخ متمسكا بما قال محمد في مسايل الماء والطعام والثياب
فانه رجح في كتاب الاستحسان قول الاثنين في ذلك على الواحد وبهذا يتضح دليل لمن كان من اصحابنا واحتجوا بقوله ولان القلب
يشهد بذلك في الصدق لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو من قول الواحد ولا خفاء ان الظنون المجتمعة كلما كانت
اكثر كانت اغلب على الظن وهذا دليل شامل لكل بليغ قال الشيخ الا ان هذا خلاف السلف فان المناظرات جرت من لدن الصحابة
الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرد في شيء من ذلك تمسك لهم بالترجيح بزيادة العدد في الرواة وجعل الواحد والاثنين والاكثر
ما لم يتصل الى حد التواتر والشهرة سواء فان الكل يفيد الظن على ما تقدم وما نقل عن محمد فذلك قوله خاصة قال شمس
الائمة ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم بالسير اختلفوا فرق اهل الشام واهل الحجاز
واهل العراق وكل ما اتفق عليه الفريقان اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة الذي لم يعتبروا
ذلك ابو حنيفة وابو يوسف والصحيح ما قالاه لان كثرة العدد لا يكون دليل قوة الحجة قال الله تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال ما يعلمهم الا قليل فان قيل اعتبر النبي عم والخلق بهذا النوع من الترجيح كما في خبر
ذي اليدين وانكر ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان
حتى رواه ابو سعيد الخدري وعلي كان لا يقبل خبر الواحد حتى ينضم اليه غيره فالترجيح بكثرة الرواة ضروري اجيب بان هذا
ليس بمعارضة وترجيح بل النبي عم توقف في خبر ذي اليدين لتوهم الغلط وكذا غيره وليس بضروري لوقوع الاحتمال في
غيره ولما استشهد الشيخ ان يقال خبر الاثنين في الشهادة راجح على خبر الواحد فليكن في باب الاخبار كذلك ورد قوله وكذلك
لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية في باب رواية الاخبار يعني كما ان التفاوت بينهما ثابت في غيره ذلك فان الترجيح في باب الشهادة
يقع بالذكورة والحرية دون رواية الاخبار لا تعتبر بالشهادة قال لا يستقيم لانه لا يوجد حكم الرواية من الشهادة لوقوع التفاوت
بين خبر المرأة والرجل وخبر المحدود في قذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثنى وخبر الاربعة وان كان لظهور التفاوت
بينها حيث يثبت شهادة الاربعة الزنا ولا يثبت شهادة الاثنين قوله لكنهم لا يجوزون يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة
والحرية لا يحسن الا فراد حتى لا يترجح خبر رجل على امرأة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يكونون عدم الترجيح بهما في العدد
بل يرجحون خبر الحرين على خبر العبدين وخبر الرجلين على خبر المرأتين لان خبر الرجلين والحرين حجة تامة دون خبر العبدين
والمرأتين كما في الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبدين وخبر الرجل كخبر المرأتين
كما في مسئلة الماء فانه لو اخبره عدل ثقة بطهارته وحر ثقة بنجاسته او على القلب يتحقق التعارض ويعمل باكثر الرأي وان اخبر
باحدهما مملوكان وبالآخر حر ان احد يعمل بقول الحرين لان الحجة تتم بقولهما ولا تتم بقول المملوكين واذا ثبت ترجيح الحرين في
مسئلة الماء ثبت في الاخبار ايضا واذا ثم سلموا ذلك في العدد لا تم الالزام عليهم فابطل كلامهم بقوله الا ان هنا ما ذكروا
من ترجيح خبر الحرين والرجلين منتقض بما قال الشيخ كما بينا ان المناظرات قد وقعت منهم ولم ينقل انهم رجحوا بالذكورة
والحرية في الافراد والعدد ولو كان ذلك صحيحا لما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وتركوا الترجيح بالعدد قطعة
فاما ترجيح خبر المثنى على الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد
فاما في احكام الشرع فخبر الواحد والمثنى في وجوب العمل سواء قوله وهذه الحجج اي التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه ومن السنة باقسامها تحتمل
البيان فوجب الحاقه بها وهذا الباب الذي نزع فيه كذلك قال وهذا باب البيان اقول البيان

البيان في كلام العرب عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور   البيان في اللغة عبارة عن الاظهار
وقد يستعمل في الظهور قال الله تعالى علمه البيان اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وينفصل به على سائر الحيوانات وهو امتنان
من الله تعالى على عباده بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة وقال تعالى هذا بيان للناس اي ما ذكرت من سنتي
في الماضين اظهار لسوء عاقبة ما هم فيه من التكذيب وقال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اذا قرأه
جبريل عليك بامرنا فاتبع قراءته ثم ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرائعه وقيل ان لنا ان فاستمع قرآنه ثم علينا اظهاره
على لسانك بالوحي حتى تقرأه والمراد بهذا الكل الاظهار على ما ذكر وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجازا في المعنى مستقيما وغير مجاز
فان ذلك اي البيان اسم مصدر من باب التفعيل فهو مجاز عن التبيين كالكلام بمعنى التكليم واذا كان من الثلاثي فهو غير مجاز وبهذا المعنى
كالنعت الاظهار والظهور فانه يجوز ان يكون بمعنى الاول وغيره بمعنى الثاني والمراد بالبيان في هذا الباب تقسيم البيان او هو
النوع المسمى باصول الفقه عندنا اي عند اصحاب اصول الفقه كذا روي عن حافظ الدين البخاري رحمه الله الاظهار دون الظهور
اي الظهور المراد دليل الطلب كما هو قول بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي بناء على ان اصله الظهور فقال بان الامر اي ظهر واتضح
وبان الهلال اي ظهر وانكشف لكن ما ورد في التنزيل موافق للاول على ما مر انفا وكذا قوله عم ان من البيان لسحرا اي من الاظهار
المراد لسحرا روي ان عمر رضي الله عنه انه قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما فقال النبي عم ان من البيان لسحرا
قيل سمي سحرا لميل القلوب اليه وقيل السحر في زعمهم هو الاتيان بشيء يعجز الناس منه ويعجزون عنه مع المساواة في القدرة والبيان
الفصيح قد يبلغ في الحسن غاية يعجز الناس منه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوي الكل في اسباب التكلم وقد اختلف في معنى الحديث
فبعضهم معناه ذم التصنع في الكلام والتكلف فيه ليستميل قلوب الناس فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمي السحر سحرا لانه مصروف
عن جهته وقيل معناه ان من البيان ما يأثم به صاحبه كما يأثم الساحر بسحره وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان
قوله وان من الشعر لحكمة على طريق المدح وكذا هذا وكذا الاستدلال موافق لمعنى الاظهار وذلك انه لو كان بمعنى الظهور لزم
ان لا يجب كثير من الاحكام على من لم يتأمل في النصوص والدلائل التي لم يتبين له واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الظهور
عبارة عن علم المكلف بما اريد من الكلام ولم يحصل له ذلك على هذا التقدير واما بطلان اللازم فان اكثر العوام ليس لهم
تأمل في اكثر الاحكام مع لزومها عليها قيل البيان في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه يحصل به وانما يحصل
الاعلام بالدليل اذ به يحصل العلم فههنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل
واحد فمن نظر الى الاعلام كالصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي ورد بان ما يدل على الحكم ابتداء
بيان بالاتفاق وهو عنده داخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل عنده اخرا ومن نظر الى العلم الحاصل بالبيان
كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم ومن نظر الى ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو
الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين بها الاحكام فعلى هذا قد يكون
بالقول والفعل والاشارة والرمز ولكن غلب استعماله في القول وقال بعضهم كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره
فان كان بعضهم يعد الظن بيانا من حيث انه يعد العلم يوجب العمل وقال ابو القاسم الشهيد السمرقندي هو الايضاح والكشف وقال
شمس الائمة هو الاظهار وحكم الحادثة بهذا ما ذكرنا تعريفه   والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير   البيان على خمسة
انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة وذلك لان البيان لا يخلو اما ان يكون بالمنطوق او لا
والثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون رافعا او لا والاول بيان التبديل والثاني اما ان يكون معنا او لا والاول بيان
التغيير والثاني اما ان يكون جاريا بعد نص يحتمل المراد به اولا والثاني بيان تفسير وهو ضعيف لانه لو كان ثابتا لبطل الحصر العقلي لان
والاول بيان تقرير

الزيادة والنقصان وليس كذلك فالقاضي ابو زيد جعل اقسامهم اربعة كما هو دابه في ترصيع الاقسام واخرج بيان الضرورة
والنسخ والبين وشمس الايمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان
لاظهار الحكم والنسخ لرفعه والشيخ رحمه الله جعل الاقسام اربعة مختصة بالوضع والاصطلاح اما بيان التقرير فبعبارة ان كل حقيقة تحتمل
المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع الاحتمال كان غيره وقيل في تعريفه هو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص
اي تاكيد الحسم التي يحتمل المجاز كما ينبغي في احتماله والعام الذي يحتمل الخصوص بما يقطع احتماله وليست كلمة او بالتي يفيد بها التعريف
لا با نية الخلود ونحوها مثاله قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان الملائكة اسم جمع واسم الجمع عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر
الكل وقطع احتمال الخصوص ثم بعده وذكرنا بحمل المجاز بكونه متفرقا فقرب لفظ الجمعين ان الجمعية مرادة لكن ظاهر كلام الشيخ
يدل على انه نظير العام الذي يحتمل الخصوص وقوله ولا طائر يطير بجناحيه فطائر حقيقة يحتمل المجاز فان الطائر يستعمل في غير حقيقته تعالى
للسريع طاير باسراعه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذلك اي
ونظير بيان التقرير من المسائل قول الرجل لامراته انت طالق اذا نوى انه مراده الطلاق من النكاح اي دفع قيد النكاح لان الطلاق
وان كان في الاصل دفع القيد غير مختص بالنكاح لكنه صار مختصا به شرعا وعرفا فصار حقيقة فيه واحتمل دفع قيد باعتبار الوضع
وتعهد الوتري صدق ديانة لا قضاء فكانت منزلة المجاز لهذه الحقيقة فقوله عنيت كذا تقرير بمقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز وكذلك
قوله انت اذا قال عنيت به العتق عن الرق والملك فان قوله انت حر موجب العتق عن الرق في الشرع ويحتمل التخلية عن القيد
الحسي والحسن والعلو ويستعمل في الخلوص يقال رجل حر اي خالص من الاخلاق الذميمة وسطين حر اي خالص لا رمل فيه ويستعمل بمعنى
الكريم ويقال رجل حر اي كريم فقوله عنيت به العتق عن الرق تقرير موجب الحقيقة وقطع احتمال غيرها فانه يصح موصولا ومفصولا لما قلنا
لانه مقرر وكذا تقريره وامانيان التغيير فبيان المجمل والمشترك آه بيان التغيير ما يرفع الخفاء من المجمل والمشترك
والمشكل ونحوها كبيان قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها مجملات بينها النبي
بالقول والفعل في الصلوة وبقوله عم هاتوا ربع عشر اموالكم في الزكوة وبقوله عم لا قطع في اقل من عشرة دراهم مقدار ما يقطع
فيه ويقطع يد سارق رداء صفوان من الزند محل القطع وذلك او بيان التغيير من المسايل الفقهية مثل قول الرجل انت باين
اذا قال عنيت به الطلاق فانه صحيح ويكون بيانه تغيرا ثم بعد التغيير يحتمل العمل باصل الكلام ويقطع احتمال البينونة وكذلك في سائر الكنايات
وكذلك اذا قال العلاء على الف درهم وفي البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تعيين لدخول الاحتمال المزدحم في استعماله فاذا قال عنيت
نقد كذا ازال الاشكال وصار ذلك تغيير اله قوله ويصح هذا موصولا ومفصولا اعلم ان الناس قد اختلفوا في تاخير بيان
التقرير والتغيير الى وقت الحاجة الى العمل فذهب عامة الفقهاء الى جوازه ومنع الجبائي وابنه ابو هاشم وعبد الجبار منا وبعض
والظاهرية والجبائية وبعض اصحاب الشافعي كالمروزي والصيرفي وابي حامد جواز تاخير بيان التغيير واما تاخيره
عن وقت الحاجة الى العمل فلا يجوز الا من جوز التكليف بالمحال وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة ذهبوا
الى ان بيان التغيير لا يصح الا موصولا في النسخ فذلك تعلقه هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان في الكتاب كلها معمولا
وان فصل احتج المانعون بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل والتكليف وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلا تكليف
بدونه فلو جوزنا تخليته ادى الى التكليف بالمحال لا يقال الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال لا يمنع الاعتقاد لانا نقول المقصود
الاصلي هو العمل والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج المجوزون بقوله ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي
باجماع اهل اللغة والمراد بيان القرآن لعدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فيصرف الى الكل لا يقال يحتمل ان يكون المراد بيان
التنزيل لان ذكره مطلق فلا يصح حمله بلا دليل ولا يقال المراد منه البيان كما قال بعض اهل التاويل الظاهر بالتنزيل لان الضمير وقوله

بيان راجع الى الضمير المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان لان فيه محكما ومفسرا فالبيان المضاف الى الجملة
بالترتيل لانا نقول انه صلى الله عليه وسلم مامورا باتباع قرانه بقوله فاتبع قرانه ولا يكون مامورا باتباع قراءة ما لم ينزل ولان المراد بقوله فاذا قراناه
الانزال ثم انه حكم بتاخير البيان فلو كان المراد به الانزال لزم كون الشي بيانا على نفسه وبان الخطاب بالمجمل صحيح لفقد العلم على حقيقة
المراد في الحال على انتظار البيان والاعتقاد اهم من الامتثال بالعمل الا ترى ان ابتلاء القلب بالتمني به للعزم على حقيقة المراد به صحيح
في الكتاب والسنة مع انتظار البيان فلان يصح مع انتظاره اولى واذا صح الابتلاء به حسن القول بالتراخي واختلفوا في خصوص العموم
الى قول الابرى انه يبقى على اصله في الايجاب لا خلاف لاصحابنا ان العام اذا خص بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك
بدليل متراخ فاما العام الذي يخص منه فلا يجوز تخصيصه متراخيا كما جاز مقارنا وقد قال علماؤنا ايضا ومن هذا الجنس لو قال
وبعضه لعلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول ويكون متراخيا لا يكون بيانا بل نسخا في البعض مقتصرا على الحال حتى لا يصير
العام بهذا باطنيا باعتباره وجه من وجوه آخر عنه بالتعليل اذ النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به الى ابطال احتمال وهذا الاحتمال المذكور
مخرج على ما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل العام الخصوص متراخيا والازم بالطال ما رفعنا يوم في المذ
مثله ابا الملازمة فلا احتمال الظهور انه يكون البعض مرادا دون الكل كالعام الذي لحقه الخصوص وعند الشافعي هما اي العام الذي
لحقه الخصوص والذي لم يلحقه الخصوص سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا وليس هذا الاختلاف في حكم البيان
بل ما كان بيانا محضا اي خالصا عن التبديل والتغيير صح التوقف متراخيا لان محل البيان المحض من شرطه ان يكون موصوفا
بالاجمال او الاشتراك فان الواو بمعنى او وكل ما هو موصوف بالاجمال والاشتراك لا يجب العمل به في الحال لمحل البيان المحض لا يجب
العمل به في الحال اما الاولى فظاهر ان البيان الظهار والظهار الظاهر محال فلا بد له من سبق خفاء ورده بعض الاصوليين بان بيان
النصوص المخبر عن الامور ابتداء بيان مع عدم تقدم خفاء والجواب ان تلك لسببه بيان محض وكلامنا فيه ولئن سلمنا فتلك سمعت بيانا
لان تلك الامور كانت مجهولة لنا قبل ورود النصوص فكان الاحتمال فيها موجودا فتلك بيان لعقد لسوا ما خفي عنه واما الثاني فظاهر
لان العمل موقوف على الفهم ولا فهم في المجمل والمشترك وغيرهما قبل الاستفسار عن المراد به فلا يكون العمل به في الحال واجبا واذا لم
يكن العمل به في الحال واجبا حسن التوقف متراخيا في البيان فيكون الابتلاء بالعقد مرة وبالعمل مرة مع ذلك مرة وهذا مجمع عليه
وما ليس بيان خالص لكنه تغيير او تبديل فالتبديل لا يحتمل التراخي ايضا بالاجماع على ما يجيء والمراد من التبديل ههنا احد نوعي بيان
المتعين وهو التعليق لا النسخ وهو مخالف لاصطلاح الشيخ فانه جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير وتعليق وبيان تبديل وقد تقدم
ذلك قبل والفرق بين التبديل والتغيير على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعد ما يتغير عن محله يصرف تصرفا آخر وفي التغيير
لا يتقلب ففي الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا تغير وفي التعليق يمنع كونه ايجابا ويتقلب يمينا على ما عرف في قوله وانما الاختلاف
متصل بقوله وليس هذا باختلاف اي ليس هذا اختلافا في حكم البيان فان ذلك الاختلاف فيه وانما الاختلاف في ان خصوص العموم بدليل
او ليس فعندنا هو نوع من القطع الى الاحتمال فيعتمد ما يوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس يتعين لها فقلنا انه لا يوجب القطع عنده
ليتعين بالاحتمال بل هو تقريب وبيان محض فيصح موصولا لا مفصولا واستوضح له بقوله الا يرى انه اي العام يبقى على اصله في الا
اي موجبا للحكم بعد التخصيص في الباقي ويكون مقررا كما كان في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق او معناه
انه يبقى بعد التخصيص على العموم الذي هو اصله حتى وجب الحكم في الباقي بعمومه فيكون مقررا او معناه انه يوجب الحكم بطريق الظن وبعد
التخصيص يبقى كما كان فيكون مقررا فثبت ان هذا الاختلاف فرع على الاختلاف في موجب العام وقد استدل في هذا الباب
آه تمسك الشافعي في جوازه تاخير دليل الخصوص عن المخصوص بكتاب الله في قوله الآية تاويلا فيما قال تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ووجه
التمسك بطريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ بقوله ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا وبيانه ان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة والمطلق

عام عندهم ثم بين لهم بعد سؤالهم متعلقة بأوصاف والتقييد كالتخصيص لعموم المطلق لأن بالتقييد كخروج غير المقيد عن عمومه وذلك دليل على جواز
تأخير تخصيص العام وأجاب الشيخ بأن تقييد المطلق ليس من باب التخصيص إذ المطلق ليس بعام لأنه من قبيل الزيادة والزيادة
نسخ فلذلك صح متراخيا يؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال لو عمدوا إلى أي بقرة كانت فذبحوها ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم
وكذلك روي عن النبي صلعم فدل على أن الامر لا ولا فيه تخفيف صار منسوخا باشتغال الحكم إلى التقييد وأن الاستفهام والسؤال كان سببا
لتغليظ الامر عليهم وكذلك روي عن النبي صلعم واليه مال عامة أهل التفسير والنحو وهو المذكور في الكشاف الله تعالى أمر بذبح بقرة
معينة لأنه عينها بقوله لا فارض الخ ولو كانت نكرة لما سألوا عن نعتها الخ وح عن العمل ولم يؤمروا بأمور متجددة والالتفات
الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخرا دون ما ذكرت أولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة أولا بالإجماع فيتبين
أنه بيان ذلك الواجب أولا وأن المتصف بجميع الصفات مطابق للمأمور به لأنه نسخ للاطلاق وفيه نظر لأنه مخالف لقوله إن الله
يأمركم أن تذبحوا بقرة من غير وصف ما نبينه قال أبو منصور لما تؤيد القول بأن المطلق مرادها صار المقيد مرادا يؤدي إلى النسخ
قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد إذ لا بد للمراد له للاعتقاد من العلم وما حصل لهم العلم بالمراد
مثل السؤال والبيان ولهذا قالوا وإنا إن شاء الله لمهتدون والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بدا فلا يمكن حمل الآية عليه بل
الامر في الابتداء لأي بقرة معينة وإن أضيف إلى المطلق لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لا أنه حدث حكم آخر بدليل قولهم بين لنا
ما هي فلو حمل على النسخ لا يكون تأويلا رافعا للحكم وهو خلاف النص وما روي من الخبر فهو من الآحاد فيكون مردودا لمخالفته النص ونحن
إن سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق اعتبارا بكونه نسخا فلا حاجة إلى الجواب وإن لم يجوز ذلك بطريق البيان فالجواب عنه أنا لا
على هذا التقدير عدم الفوات البيان لجواز أن علام موسى عم أياهم عندنا الامر أن المراد ذبح بقرة معينة فيكون هذا بيانا
إجماليا معتبرا ثم آخر البيان التفصيلي إلى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان جائز عندنا أيضا وقد يظن أنما أوله فلا نسلم أنه نسخ
التمكن من عقد القلب والعمل والعلم إن شرط فهو شرط للعقد لا للتمكن وعدم ضيق الزمان عن التمكن ظاهر لا يخفى على أحد وسؤالهم
لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقولهم لا أي بقرة معينة خلاف النص قوله وأن أضيف إلى المطلق لا يفيد لأن الإضافة
إلى المطلق وإرادة المعين خلاف الظاهر وأما ثانيا فلأن قوله ما روي من الخبر فهو من الآحاد فيكون مردودا لمخالفته النص ليس على
ما ينبغي إذ المخالفة ثم وقيل عامة أهل التفسير إليه كان يعد دليلا ومنها قوله تعالى في قصة نوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين
وأهلك ووجه الاستدلال أن الأهل عام يتناول جميع ما بدليل قوله عم إن ابني من أهلي أراد به كنعان وقد خص
متراخيا بقوله تعالى إنه ليس من أهلك فدل أن تأخير التخصيص جائز وأجاب الشيخ بوجهين أحدهما أنه لا تأخير للتخصيص ههنا بل هو متصل
فإن الله تعالى ذكر الأجل واستثنى منه من سبق عليه القول فإنه وعد بإهلاك الكفار وكان كنعان منهم وكذا امرأته وأولاده
قوله أهلك لم يكن متناولا للابن لأن أهل الرسل أتباعه ومن آمن به وكنعان لم يكن منهم لكفره فيكون المراد من الأهل في الآية
أهل الديانة لا أهل النسب قوله الآن نوحا عم استجاب على الوجه الأول يعرف أن نوحا عم بعد الوحي عرف إهلاك
قومه كان ممنوعا عن الكلام معهم بقوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون لكونه كان قوله إلا من سبق مصروفا إلى ما ذكرتم
ما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله إن ابني من أهلي والجواب أن نوحا عم ما يحكى عنه أن ابني من أهلي لأنه كان دعاه
إلى الإيمان فلما أنزل الله تعالى الآية الكبرى يعني الطوفان كان حسن ظنه به وامتدحوه رجاؤه فبني عليه سؤاله أي حسن ظن نوح
عم بربه وامتدحوه رجاء نوح فبني على رجائه سؤاله ويجوز أن يكون معناه حسن ظن نوح ثانيه بأنه يؤمن حتى رأى تلك الآية الكبرى
فامتدح ابنه بعنا نوح فبني على رجائه سؤاله فلما وضح لنوح عم وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين
له أنه عدو لله تبرأ منه بناء على العلم الشرعي وحسن الظن ومنها قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله الآية فإن ما للعموم ثم خص

خصوص

خصوص بقوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الأول قيل لما نزلت هذه الآية جاء ابن الزبعرى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
أليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار فأنزل الله تعالى إن الذين سبقت لهم منا
الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن تأنيث الأحسن إما السعادة وإما البشرى بالثواب وإما التوفيق للطاعة قال الشيخ وهذا الاستدلال
باطل عندنا لأن صدر الآية لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عم ولا التخصيص يرد فيه التناول إنما التناول وظاهر أن التخصيص يعتمد سبق العموم
بالإجماع وأما الأول فلأن كلمة ما لما لا يعقل على أن الخطاب لأهل مكة وهم كانوا عبدة الأوثان فإن قيل سؤال ابن الزبعرى
وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبي عم لم يدل عليه أجيب بأن سؤال ابن الزبعرى بناء على ظن أن ما عامة فيهم كقوله قوله
تعالى وما خلق الذكر والأنثى ولا أنتم عابدون ما أعبد أو يستعمل فيه مجاز الكلمة احتياطا في ظنه لأنها ظاهرة فيما لا يعقل
الخصم وأما عدم رد النبي عم غير مسلم لما روي أنه قال ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولئن
سلمنا سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم أن الكلام لا يتناولهم ثم تعنتهم بقوله إن الذين سبقت لهم الآية وهذا
الكلام ابتداء حسن موقعه وإن لم يكن محتاجا إليه في حق غير المتعنت وهو نظير سؤال الخليل عم في محاجة اللعين عن التمسك بالإحياء
والإماتة بقوله إن الله يأتي بالشمس من المشرق الآية لتعنت اللعين وكان ذلك تأكيدا للحجة الأولى ودفعا لتلبيس اللعين لا أنه انتقال
كما سيجيء فكذا هذا ابتداء بيان لدفع معاندة الخصم لا أنه تخصيص ومنها قوله تعالى إنا مهلكوا أهل هذه القرية وهو في قصة ضيف الخليل
عم والقرية قرية لوط ووجه الاستدلال أن الأهل عام متناول للوط وأهله ولهذا قال الخليل عم إن فيها لوطا وكان لوط ابن أخته
ثم خص لوط وأهله منهم متراخيا بعدما قال إبراهيم إن فيها لوطا بقوله لننجينه وأهله فدل على جواز تأخير المخصص قال الشيخ وهذا
أي هذا الاحتجاج أيضا غير صحيح كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة لأنا لا نتراخى البيان بل هو متصل به أي بالعام إذ في هذه الآية قال
قال إن أهلها كانوا ظالمين وذلك استثناء واضح لمعنى فإن مثل هذا الكلام يذكر للتعليل يقال اقتل هذا لأنه محارب وارجم هذا لأنه
زان وإذا كان التعليل لإهلاكهم بكونهم ظالمين مكافرين كان استثناء من حيث المعنى فلوط وأهله منهم لعدم كونهم ظالمين فإني
عنهم قال جل ذكره إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته وذلك واضح للتصريح بالاستثناء وذلك في آية أخرى وهي قوله تعالى
قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط ثبت أن التخصيص كان متصلا إلا أن الله تعالى لم يذكره صريحا ههنا اكتفاء بالآية الأخرى
الدرجة في التعليل قوله عن إبراهيم كيف سأل لو كان قوله إن أهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول إبراهيم
إن فيها لوطا معنى ووجهه إنما قال ذلك مع علمه بأن لوطا ليس من المهلكين لزيادة الإكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا أي التخصيص
في الذكر لزيادة الإكرام أو خوفا من أن يكون العذاب عاما وإن كان سببه الظلم فإن عذاب الدنيا قد يكون خاصا كما في أصحاب
السبت وقد يكون عاما كما في قوله واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون امتحانا في حق المطيعين وعذابا في حق
العاصين فأراد الخليل عم أن يعلم أن عذاب أهل تلك القرية من أي الوجهين ويجوز أن يكون قول إبراهيم إن فيها لوطا طلب الرحم
على أهل تلك القرية مجادلة لوط قوله في قوله أراد الإكرام لقوله كذا أو
ذلك الخوف وذلك أي سؤال إبراهيم عن لوط وحال عم علم بنجاته لزيادة إكرام كسؤاله ربه عن إحياء الموتى مع علمه بقدرة الله
عز ذكره لزيادة اطمئنان القلب بالمعاينة ومنها قوله تعالى ولذي القربى فإن لفظ القربى عام شامل لجميع أقرباء النبي صلى الله عليه وسلم
ثم إنه قد خص بعثمان وجبير بن مطعم رض فدل على جواز تأخير التخصيص واعلم أنه كان لعبد مناف بنون أربعة هاشم والمطلب
ونوفل وعبد شمس ولما قسم رسول الله صلعم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم
جاء عثمان وجبير بن مطعم بن عبد شمس فإن عثمان ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف فقالا إنا لا ننكر فضل
بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن كنا وبنو المطلب إليك سواء في النسب فما بال أعطيتهم وحرمتنا فقال النبي إنهم لم لوا

من هكذا وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام فتعين ان المراد من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب
قال الشيخ هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان القربى مجمل لاحتماله قرب القرابة وقرب النصرة اي النصرة السنين او الوادي فبين صلى الله عليه وسلم
ان المراد قرب النصرة وتاخير بيان المجمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال عندنا لا عندهم فلا اجمال فيه لان المراد قرب النسب لانه
موضوع له لا غيره ويتناول غير النسب لان القربى عبارة عن القرب وهو اعم من ان يكون بالنسب او بغيره ويشير في آخر كلامه بقوله
ويتناول غير النسب لان قوله القربى عبارة عن القرب وهو اعم من ان يكون بالنسب او بغيره ويشير الى آخر كلامه بقوله ويتناول
وجها من النسب الى آخره على المذهبين يعني ولئن سلمنا ان المراد قرب النسب لكنه مجمل ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
من القرابة القريبة والمتوسطة والبعيدة قيل ولمانع ان يمنع لفظ المجمل لان الكلام انما يتم عرفا وهو من ينتسب اليه بالاب الاعلى ممكن فلا يكون
مجملا واحسب بان الانام العرف ثم ولئن سلم فقد يكون ذلك قويا للخصوص فيكون دخول الكل مترددا او تخصيص البعض يكون بلا مخصص
بيان التغيير نحو ان آه   بيان التغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا لا منفصلا عند عامة
جمع فقهاء الامصار كابي حنيفة واصحابه والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم وكان ابن عباس رض يجوز الاستثناء منفصلا وان كان
الزمان طويلا وبه قال مجاهد سواء كان الاستثناء عامدا او ناسيا وفي رواية عنه انه قدر الزمان سنة ونقل ابو العالية انه يجوز الى اربعين
منهم اعتبارا بالايلاء وعن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة وعن الحسن وطاوس وعطاء انه يجوز ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا
بالعقود وبه قال احمد احتج ابن عباس رض ان اليهود سألوا النبي عم عن عدة لبث اهل الكهف وعزير فقال غدا اجيبكم ولم يستثن
فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني الى قوله واذكر ربك اذا نسيت اي الاستثناء اذا تركت الاستثناء فقال
صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بطريق الالحاق الى الخبر الاول وهو قوله غدا اخبركم وبانه قال عم لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة
ان شاء الله فان قيل هذا شرط والكلام في الاستثناء واجيب بانه حجة لان احدهما يستلزم لجواز الآخر لعدم القائل بالفصل ومن خص
بالكلام العزيز فان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تاخر فذلك في فهم السامعين
لا في كلام رب العالمين واحتج العامة بان النبي عم قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها الحديث عين التكفير لتخليص الحالف
ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير لان تعيين الاستثناء اولى للتخليص لكونه اسهل وايسر وبانه الشرع
احكم شرعا الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يستقر شيء منها وفساده ظاهر لما دينه
الى الباعثة وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما حصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد ولا يخفى على عاقل فساده
وعمل اقحم ابو حنيفة ابا جعفر الدوانقي حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسألة فقال لو صح منفصلا لما بارك الله في بيعتك
فان المتبايعين لو استثنوا لخرجوا من عندك او حين يبدو لهم لم يستقر لك ملك فكيف تردده بجميل واما استثناء النبي عم
بعد النسيان فقد كان على وجه التدارك للتبرك بالاستثناء للتخليص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت تنبيه
لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم واما التخصيص الجائز بالقرآن بناء على ما ذكروا فوهم لان النزاع ليس في الكلام
النفسي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا   وانما سميناه بهذا الاسم اشارة
الى قوله على هذين الوصفين فسمي باب تغيير   هذا وجه تسمية هذا النوع بيان التغيير وانما سميناه بهذا الاسم اشارة
الى وجود ان كل واحد منهما اي من البيان والتغيير وذلك اي وجود ان كل واحد اذ قول القائل لعبده انت حر علة للعتق
بمنزلته اي لهذا القول منزلة وضع الشيء في محله فتفرقة فاذا احسنا فاذا ادخل الشرط بين قوله انت حر وبين المحل وهو العبد
متعلق قوله انت حر حريته اي بالشرط بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط
من هذا الوجه مغيرا ولكنه اي التعليق مع كونه مغيرا فهو بيان لان حد البيان بالظهور ابتداء وحد المبين فان البيان بذلك

على المبتلى والضمير راجع اليه فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان قيل هذا انما يستقيم على راي القاضي وشمس الائمة فانهم لم يجعلوا
النسخ من اقسام البيان واما على اختيار الشيخ فلا يستقيم لانه جعل النسخ من اقسام البيان ثم قال هاهنا انه ليس ببيان وقيل في وجه
التوفيق انه جعل النسخ بيانا باعتبار انه بيان انتهاء مدة الحكم عند الله ولم يجعله بيانا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع الحكم فلا يكون
بيانا والحق انه لا يحتاج الى هذا التكلف بان نجعل اللام في البيان للعهد اي هذا النوع من البيان وقوله ليس ببيان معناه ليس ببيان
كلام سابق وبيان كلام لان جريان هذا النوع من البيان انما يظهر به انتهاء وجوده ولما كان التعليق بالشرط كذلك سميناه بيانا اما
الاولى فلما ذكرنا انه من اصطلاحي والمصطلح عليه منه ذلك واما الثاني فلانه بان ان الكلام يحتمل شرعا ان يكون موجودا او لا حكم
له بان يتعلق ويحتمل ان يوجد بحكمه ولما علق دل على ان الكلام ليس بموجب للحكم وظهر به انه لا وجود للمبين بانه كلام لا حكم له في الحال
فكان بيانا من هذا الوجه فسمي بيانا لعين لا يثبت له على هذين الوصفين وانما تعرض بقوله والكلام كان يحتمل شرعا انه لابد
للبيان من احتمال المبين ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل وقوله لان التكلم بالعلة ولا حكم له جائز شرعا دليل ذلك فان
البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وبيع المضطر وتصرفات الصبي التكلم بالعلة موجود فيها ولا حكم له شرعا قيل هذا انما يستقيم على مذهب
الشيخ لان ذلك ليس الا تخصيص العلة وهو لا يجوز كالسبب ولا يقال عدم الحكم فيه لانعدام العلة لانا لا نسلم ان الحكم في البيع بشرط الخيار
سلبي لانعدام العلة عند الشيخ بل لمانع مع قيام العلة فانه ذكر في التكلم ان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث وكذا كذ
عند غيره من مشايخنا كصاحب الهداية وغيره فانه ذكرها في باب اليمين في البيع ان من قال هذا العبد حر ان بعته فباعه بشرط
الخيار عتق لوجود الشرط ولا يقال تخصيص العلة انما يكون اذا وجدت العلة بتمامها وفي البيع بالخيار لم توجد لانه علة اسما ومعنى
لا حكما لانا نقول لا نتصور بما ذكرت لان التخصيص لا يكون بدون تخلف الحكم اللازم الا ان يراد بالعلة هاهنا صورة العلة لا حقيقتها
والجواب ان الحنث في البيع بشرط الخيار لا يدل على وجود العلة حقيقة لان مبنى الايمان على العرف والعرف جار بانعقاد البيع سواء كان
بخيار او بغيره ولئن قال انه باع سلمنا ذلك ولكن تخصيص العلة انما يكون اذا وجدت العلة بتمامها وفي البيع بشرط الخيار لم يوجد فلا
يلزم التخصيص وانما يلزم ذلك ان لو كان عند الشيخ ان كل موضع تخلف الحكم فيه تخصيص العلة وهو من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء العلة
بانعدام جزء منها فلا يتصور التخصيص حينئذ ابدا وسيعود هذا البحث ان شاء الله تعالى   وكذلك الاستثناء الى قوله فكان ثابتا
بالتغيير دون التبديل   الاستثناء كالتعليق في احتمال تسميته فانه مغير للكلام لان قول القائل لفلان علي الف درهم
كلام موضوع لمعنى بعينه لا يحتمل غيره فجئ ان في كلام الشيخ محذوف وهو فاعل التحليل وهو قوله فالالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل
غيره والظاهر انه اراد بالعلم علم الجنس فانه يطلق على الف من اي عدد كان ولا يحتمل اطلاقه على الغير لا حقيقة ولا مجازا
ولا مجازا فانه لم يطلق على تسعمائة او غيره لانه وان كان جزءه لكنه ليس بمختصاته فانه كما يصلح جزءا للالف يصلح للالفين وثلثة وهلم
جرا فاذا قال الا تسعمائة كان تغييرا للتمن من الوجوب الى عدمه واستوضح معنى التغيير بقوله الا ترى ان التعليق بالشرط وقد
والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر مثلا صدر حرية للاهل حيا اي الحال غير معلق بالشرط
موجب فلو صح الحاق الشرط بعد ذلك لارتفع الحكم بعد التعليق فكان نسخا ولذلك قوله على الف درهم اذا لم يقترن به الاستثناء
يثبت موجبه فلو صح الحاق الاستثناء بعد تقرره كان نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق ولا شك في وجود معنى التغيير
في النسخ ولقائل ان يقول هذا التوضيح ليس بشيء لانه اثبت بكلمة لو وهي لامتناع الشيء لامتناع غيره ومعناه لو صحا متراخيين
لكانا ناسخين ولكان التغيير فيهما موجودا لكن لم يكونا ناسخين لم يصحا متراخيين فلا يوجد فيهما معنى التغيير والتغيير
لا فائدة في ذكره والجواب ان المذكور من معنى لو هاهنا ليس معناه الظاهر وقد يأتي على معنى ان الاول مترتب والثاني على سبيل
التقريب الا انه لا يكون الثاني مستغنيا كقولك لمن جاءك فاثنيت عليه لو لم تجئ لاثنيت عليك فانك لم تقصد الى نفي الثاني واثباتك

الى الربط بين الاول والثاني على سبيل الانبات ... وعليه قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر
ما نفدت كلمات الله فان سياق الآية لبيان ان من شرط كون ما في الارض من شجرة اقلاما وكون البحر مدادا وبين النفاد عن كلماتهم
ارتباطا فلو قدر نفي النفاد مستفادا لادى الى ان يكون النفاد حاصلا اذ نفي النفي اثبات فيلزم منه خلاف ما علم من سياق الآية
على خلافه وخلاف المعقول وهو نفاد كلمات الله وكذلك نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه قوله لكنه اذا اتصل بالعدد
من قولنا ان تغيير البعض وهو لبيان كونه بيانا وذلك لانه اذا اتصل منع التكلم عن ان يكون ايجابا في البعض الا ان رفعه
بعد الوجود والكلام جملة فكان من حيث انه بين ان البعض هو المراد بالكلام ابتداء بيانا فسمي بيان التغيير وقد ذكر
الشيخ في بعض تصانيفه بيان احتمال الكلام له فقال انه بيان لانه يبين ان الايجاب ... غير موجب كلا الا انه يحتمل ان لا يكون
موجبا في الجملة بان صدر من الصبي او المجنون فيما احتمل هذا وبالاستثناء يبين ذلك فسمي بيان التغيير لا تغييرا محضا قوله
ومنزلة الاستثناء منزلة التعليق بالشرط اشارة الى نفي ما ذهب اليه القاضي وشمس الائمة من اثبات الفرق بينهما فانهما جعلا
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل لان معنى قوله انت حر مثلا انه ... العتق وكونه علة الحكم بنفسه بذكر الشرط تبدل ذلك
كله لانه يبين انه ليس بعلة قبل الشرط وانه ليس بايجاب له في الحال بل هو يمين والاستثناء تغيير بمعنى صيغة الكلام وليس بتبديل وانما
للتسوية بينهما فان الاثبات الاستثناء يمنع انعقاد التكلم عن ان يكون ايجابا في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك في الحال
ولا يحتمل ان يصير موجبا له في الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع احتمال انعقاده علة في ثاني
الحال عند وجود الشرط وهو معنى قوله وتعلق الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا
عن الانعقاد كانا ... واحد فكانا بيان تغيير دون التبديل فان التبديل نسخ قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان
آية وانما لم يكن نسخا اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك هنا وهذا النزاع لفظي راجع الى الاصطلاح كما تقدم ثم الفرق بينهما ان تقديم
الشرط على الجزاء وتاخيره عنه جائز بخلاف الاستثناء فان تقدمه على المستثنى في الاثبات لا يجوز حتى لو قال الا سالما اعتقت
جميع عبيدي لا يصح ويعتق جميع العبيد وفي النفي يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي صح ويعتق سالم لعدم
الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز ويكون منصوبا على الاستثناء على البدل لانه لا يتقدم على المبدل منه

والمصنفون ... كيفية عمل ... ادراجه اختلف العلماء في كيفية عمل الاستثناء فعندنا عمله منع التكلم بحكمه اي منع
الحكم حكمه بقدر المستثنى على ان المتكلم كانه لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء وبعدم
الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب مع صورة التكلم وقال الشافعي رحمه الله عمله منع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص فان حكم
العام يمتنع فيما خص بوجود المعارض وهو دليل الخصوص وهو مقدر الحكم على المحل واصل هذا الاختلاف في التعليق
واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق فعنده منع الموجب لا الموجب وعندنا يمنع كليهما وقد دل على ما ذهب اليه
كل منهما مسائل اما الاصل فليس بمنقول لا عن اصحابنا ولا عن اصحابهم فاذا قال لفلان علي الف درهم فعندنا لا يجب
لعدم ... وعنده الا ... قيمة ... وذلك اي بيان ان المسائل من الجانبين تدل على ما ذكرنا من الاصل
انه اي الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام فاستثنى التائبين على ... ويكون حكمهم
على خلاف ما ثبت بصدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة وتسمية بالفاسق فيصير
معناه الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم ولا تسموهم فاسقين ... ان الحد ايضا يسقط بالتوبة ثم
كرد الشهادة الا ان الشهادة من حقوق الله تعالى تسقط بمجرد التوبة اما حد القذف فحق العبد فيه غالب على اصله ويشترط
في سقوطه بالتوبة الى العبد بعد التوبة الى الله فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى كالمظالم حتى لو تاب واعتذر فعفى عنه المقذوف

سقط ايضا كالقصاص وكذلك اي وكما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية فقد جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله صلى الله
عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وقال ان معناه بيعوا الطعام بالطعام سواء بسواء فبقي صدر الكلام على
القليل والكثير لان الاستثناء معارضة في المكيل خاصة قوله وخص صدره دليل المعارضة جواب سؤال تقديره لو كان الاستثناء
معارضا للصدر في المكيل لجاز ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة في غير المكيل ايضا بالتعدية فيثبت الجواز في الحفنة
والحفنتين عند التعدي كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص فقرر الجواب انه دليل المعارضة يعني الدليل
الذي يثبت به المعارضة وهو الاستثناء لا يقبل التعليل كقوله دليل الخصوص لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل
الخصوص فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل ومثال في مثل دليل الخصوص منصوص على انه صيغة صدر ... وذلك اي خصوص
الاستثناء وعموم الصدر في الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح فان صدر الآية اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الوطي في حق جميع المطلقات لقوله من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فدخل في العموم العاقلة والمجنونة والكبيرة والصغيرة ثم استثنى حال العفو بقوله
الا ان يعفون فثبت المعارضة في حق الكبيرة العاقلة لا المجنونة والصغيرة لسقوط الحق فيكون الاستثناء معارضا لبعض صدر
الكلام فبقي الصدر فيما لا معارضة فيه على ما كان فيختص السقوط بعفو العاقلة الكبيرة ومعناه الا ان يعفون اي المطلقات عن
ازواجهن بان لا يطالبهم بنصف المهر او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي يلي العقد وهو مذهب ... او الزوج
فان امساك العقدة وحلها بالطلاق في يد الزوج واللام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه يعني الواجب شرعا النصف الا ان يسقط
هي الكل او يعطي هو الكل فالحاصل النصف من الصداق بالتزوج وتركها او بذله من اخلاق الكرام وذكر في الكشاف ... تسمية
الزيادة عفوا باعتبار ان الغالب فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا استحق ان يطالبها بنصفه فاذا ترك المطالبة فقد عفا
عنها واما مثل الحديث لهذه الآية لان ما ثبت ثابت بالاجماع كما يستشهد به تقريرا لهذا الاصل وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم
الا ثوبا انه يسقط عن الالف قدر قيمته لان هذا دليل المعارضة ودليل المعارضة يحمل العمل به على قدر الامكان فهذا الدليل يحمل
العمل به على قدر الامكان اما الاولى فلما ذكرنا ان الاستثناء دليل بطريق المعارضة واما الثانية فلان الاصل في كلام البالغ
العاقل ان لا يكون لغوا فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى وان كان من غير جنسه
يمكن اثباتها في القيمة فيجعل ههنا نفيا لقدر قيمة الثوب تصحيحا للكلام كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قوله له علي الف
الا كر حنطة انه يصرف الى ... قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان وكيف يجعل ههنا عبارة عما وراء المستثنى والاستثناء
فظهر ان طريقه المعارضة فلهذا بيان المسائل التي يظهر فيها الخلاف على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكن الخصم ينكر هذا الاصل وخرج
هذه المسائل على اصل آخر وبعدم قبول الشهادة بناء على الاستثناء متى تعقب جملا معطوفة يرجع الى الجميع اذا لم يمنع
مانع كما لو تعقبها شرط بناء على ان قوله هم الفاسقون في حكم التعليل لعدم القبول بالتوبة يسقط الفسق فيثبت القبول
بزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة وكذا ابقاء النص على العموم في الحديث حتى يحرم بيع الحفنة بالحفنتين على ان الاستثناء
بطريق المعارضة لانه لو جعل تكلما بالباقي وهو القليل وكذا صحة الاستثناء في قوله علي الف الا ثوبا غير مبنية على هذا الاصل
بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن حمله على الحقيقة وجب حمله عليها ومعلوم انه لا بد له في المتصل
من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة لا انه لا يمكن حمله معارضا الا لهذا الطريق اذ لا بد لهما
من اتحاد المحل فاذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لم يبق ضرورة الى جعله معارضة فعلم ان هذه المسائل
لا تدل على هذا الاصل ويدل عليه ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قال الاستثناء دليل بطريق البيان عندنا ولطريق المعارضة

عن الشافعي ولا نقل فيه عن الشافعي ولكن استدل على الخلاف بما ذكر والصحيح انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة
لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا تكلم بالباقي وفي الخصوص لا يظهر الخلاف في المسائل
فاحتج في المسئلة بالاجماع ودلالة النص ودليل المعقول   احتج الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة بالاجماع ودلالة ودليل المعقول
اما الاول وفي بعض النسخ اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وهذا جماع
على ان الاستثناء حكم وضع له معارض به حكم المستثنى منه وقال الفقهاء لو قال لفلان علي عشرة الا ثلثة الا درهمين لزمه سبعة دراهم
لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني يعني دلالة الاجماع فلان قولنا
لا اله الا الله كلمة وضعت للتوحيد بالاجماع ومعناه النفي اي نفي الالوهية عن غير الله والاثبات اي اثبات الالوهية
له ومعناه لا اله الا الله فانه الهه اله فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فلا يكون للتوحيد واللازم
باطل لكونه خلاف الاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه ح غير الله ليس باله وهو نفي الالوهية عن غيره لا تعرض
من اثبات الالوهية له قصدا وهذا كقولنا لا عالم الا زيد فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدحه بانه عديم النظير في العلم
ولا يحصل هذا المقصود الا بهذا الطريق ولو جعل تكلما بالباقي لما حصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره ليس بمقصود
لا اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول فلان التكلم بقدر المستثنى في صدر الكلام ثابت صيغة واذا نفي صيغة
نفي حكما فلا سبيل الى دفع التكلم اما الاول فلانه محسوس فان الكلام بعد ما وجد صيغة يستحيل القول بكونه غير موجود
واما الثاني فلان وجود العلة يقتضي وجود المعلول والقول بارتفاع التكلم بالاستثناء يؤدي الى انكار الحقائق بل
يجب القول بالمعارضة لكن فات امتناع الحكم بطريق المعارضة مع قيام التكلم حقيقة شائع كما في البيع بشرط الخيار والطلاق
المضاف فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ثم المعارضة قد تقع بكل الاول وكلا فحينئذ كما في ...
بين الحج واما الشرط ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي وعلى كل ... فان
كان من جنسه يبطل بقدر المعارض وان كان بخلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى   واحتج اصحابنا بالنص والاجماع الى قوله
فاحسن   واحتج اصحابنا بالنص وبالاجماع والمعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
ووجه التمسك ان الاستثناء لو لم يكن تكلما بالباقي لزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله
اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عم في قومه
قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بكلمته ثم عارضها الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق
الذي اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار بل انما يكون في الايجاب لان
الايجاب محتمل في الحال والمنع بالمعارضة لذلك فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي
والمنع بطريق المعارضة انما يكون في الحال بعد التكلم بحكم في الخبر لا يقبل الامتناع لمانع وهو جواب عن قوله وامتناع
الحكم مع قيام التكلم شائع والاستحالة التناقض لزوم الكذب في كلام الله تعالى وتقدس ولكن سماه ... الا بالنص
لان مثاره منه واما الاجماع فقد قال اهل اللغة باجمعهم ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا انه من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان عنهم بالنقل وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا ان الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بوضعه اي حقيقته وعبارته واثبات ونفي باشارته على ما سيجيء والمعنى بالاستخراج به ان يخرج بعض
ضمن الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة لا بثبوت الكلام
لانه بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا من الاصل واما الدليل

المعقول

المعقول فوجوه احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل والاستثناء ليس كذلك فالذي يمنع الحكم بطريق
المعارضة لا يكون استثناء اما الاولى فباعتبار النسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض واما الثانية فلان استثناء الكل
لا يجوز بالاتفاق قيل ولا يلزم عليه دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ولا يستوي فيه الكل والبعض حتى لا يجوز تخصيص
الكل لان عمله بطريق المعارضة يشبه النسخ ومن هذا الوجه يستوي فيه الكل والبعض ولكنه بيان باعتبار شبهه بالاستثناء
ولا نسلم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل ولهذا امتنع تخصيص الكل وفيه نظر اما اولا فلان السؤال غير وارد لان التخصيص
عند الشيخ ليس بطريق المعارضة واما ثانيا فلان قوله ولا نسلم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل ليس بشيء فان نسخ الكل جائز ولم
يخرج الناسخ بذلك عن كونه بيانا والثاني ان دليل المعارضة مستقل بنفسه والاستثناء لا يستقل بنفسه فدليل المعارضة
لا يكون استثناء اما الاولى فباعتبار الدليل المخصوص على مذهبنا والناسخ على مذهبه واما الثانية فلان الاستثناء انما يتم
بما قبله فاذا كان كذلك فلم يصلح ان يكون معارضا لعدم شرط المعارضة وهو تساوي المتعارضين في القوة قوله لكنه
لما كان جوابا عن سؤال تقديره لما كان غير مستقل ولم يصلح معارضا وجب ان يكون له تاثير بل يثبت موجب صدر الكلام قبل
التكلم به فلا يتوقف عليه وتقرير الجواب انه لما لم يكن مستقلا وكان قائما بالاول صار لشبه جزء منه والحكم يتعلق بالجملة قبل تمامها
لا بعض لان الكلام يتم باخره ويتبين به مقصود المتكلم احتمل الكلام ان يتوقف اوله على اخره حتى يتبين باخره ما هو المراد باوله
هذا ما ذكرنا من الدلائل لابطال طريق الخصم وهو ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة واما الوجه الثالث فانما هو لتصحيح
ما قلنا من المدعى وهو انه تكلم بالباقي وبيان ذلك اي الوجه الثالث ان وجود التكلم والحكم له اصلا ولا انعقاد له بحكم
اصلا سائغ كطلاق الصبي واعتاقه وكذلك المجنون فقوله ولا انعقاد له بحكم اصلا تاكيد لقوله والحكم له اصلا وكذلك الامتناع
بالمعارضة اي سقوط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة سائغ بالاجماع واذا ساغا جميعا بقي الشأن في الترجيح وبيان
الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا نافيا للحكم كما قاله الخصم بقي التكلم بحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه فيكون
تاخير الاستثناء واما بطلان اللازم فلان البعض لا يصلح ... واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان التكلم موجود فيكون
نافيا لحكمه لانه هو المقصود وليس المراد من الحكم الا البعض بعضه فيكون تاخير الاستثناء واما بطلان اللازم فلان البعض لا يصلح
حكما للكل التكلم بصدره لان دلالة الوضعية انما هي على تمام مسماه لا على بعضه اذا كان في اسماء الاعداد الا ترى ان الالف
اسم علم له لا يقع على غيره اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلما قلنا ان البعض ليس بجزئي محض فلا يكون من محتملاته فانه لا يجوز ان يسمى
التسع مائة الفا ومتى جعل تكلما بالباقي يثبت صورة التكلم في المستثنى غير موجب للحكم ولا استحالة في ذلك فكان القول به اولى كطلاق
الصبي وعتاقه وهذه العبارة تدل على ان اطلاق الالف على تسعماية مثلا لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا وفي بعض نسخ الشيخ لو جعل
معارضا لكان الكلام لينعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسع مائة فيلزم اطلاق الالف على تسعمائة وانه لا يجوز حقيقة بل مجازا
لان اطلاق الالف على بعضه ولو جعل تكلما بالباقي كان عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه دال على تسعمائة الا ان قوله
على تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول وهذا النوع يفيد ان الالف يحتمل غيره مجازا واليه اشير في المفتاح في
فصل الاستثناء وفيه نظر لان قوله بل مجازا اكون ان يكون بل لا يجوز مجازا ايضا لانه اطلاق الالف على بعضه دليل عدم المجاز لانه
فانه لا مغايرة بين الكل والجزء عند المتكلمين والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له وعلى هذا الفرق بين عبارته تكلما ودليل الخصوص
فانه اذا عارض العموم في بعض نفي الحكم المطلوب ورد دليل الخصوص صار كذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين
اذا خص به نوع كاهل الذمة مثلا وكان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل من عدم الصلاحية على التقرير الاول ... المجاز في تخالل العموم
على التقرير الثاني ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلية فردكل وما واسم جنس كالرجل ونحوه صح الخصوص الى ان ينتهي الى الواحد

لزوم الخلل واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة لا غير لذلك ايضا فان انتهى اقل من ذلك لزم الخلل وهو اطلاق
صيغة الجمع على غيره ولذلك اى لما ذكرنا ان البعض كالكل فى الكلام بطل الاستثناء ان يكون معارضا فجعل تكلما بالباقى بحقيقته وصيغته
فكان التكلم بالباقى طريقا فى اللغة بطولها وبعضها اخرى واما جعل للايجاب والنفى بالاشارة وبيان ان الايجاب والنفى يثبتان
بالاشارة ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينتهى بالمستثنى وهذا اى انتهاء وهو لان الاستثناء لما ان يدخل
على نفى او اثبات لانا لثبتها والاثبات بالعموم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد منهما مناف للآخر واذا كان الوجود غاية
الاول اى لموجب الاول الكلام اذا كان نفيا والعدم غاية اذا كان اثباتا لم يكن بد من اثبات الغاية لينتهى الاول فكان الاستثناء
من النفى اثباتا ومن الاثبات نفيا لا محالة وهذا اى كونه اثباتا ونفيا بالطريق الذى ذكرنا ثابت لغة فكان مثل الصدر فى دلالته
على موجبه فلذا صح اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا اى كون
الاستثناء نفيا واثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة هذا الكلام والاشارة من قبيل دلالة التضمن فيكون
... قال الناض و قول اهل اللغة انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى مجاز لا حقيقة وقال الواقع تكلم بالباقى ولا بد من الجمع بينهما
الاول مجاز وهذا حقيقة ولذلك اى ولكون موجب صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا واشارة اختير النفى فى كلمة
لا اله الا الله لتكون الاثبات دالا والاقرار بالوحدانية اشارة ونفى الالوهية عن غيره قصدا بان يكون الا الاستثناء غاية للنفى الا
فى التوحيد تصديق القلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام او ركن لا بد منه عند الفقهاء كما تقدم فاختير فى البيان المقر الاقرار
للاثبات لانه ليس بمقصود اصلى فان حصل النفى باللسان غير مقصود انما بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفى
قصدا فينبغى ان يكون الاثبات كذلك اجيب بان النفى قد اختير قصدا لانكار الدهرية على الخصوم وتعديا للاسم فان الكفار يعترفون
بالوهية الله تعالى كما قال ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ويدعون شريكا فاختير النفى قصدا والنفى فى الاثبات
بالاشارة لعدم التنازع فيه فاما قوله لا عالم الا زيد فنفى لوصف العلم عاما وقوله الا زيد نوقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى الغاية النوقيت
عدم التوقيت بعد الوقت وعدم ثبوت بصدد تحقق نفى العلم موقتا الا زيد فيقتضى وجود العلم فى زيد فكان النفى عن غيره مقصودا واثبات
العلم له اشارة و ذلك لان هذا الكلام رد لزعم من زعم ان غير زيد يدعى العلم ولا ينكر علم زيد قيل لو كان الاستثناء بمنزلة
الغاية ينبغى ان يبقى الحظر فى قوله ان خرجت الا باذنى مرة كما فى قوله الا ان ذلك اوجب اذ ان ذلك واجيب بان الاستثناء
فى قوله الا باذنى من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة الخروج حرف الالصاق كما تقدم فيكون الخروج الملصق باذنه غاية
فلا يبقى الحظر بالاذن مرة بخلاف قوله الا ان اذن او حتى اذن لك فان الغاية مطلقة فينتهى بالاذن مرة و رد بتسليم ان الخروج
الملصق بالاذن غاية لكن الخروج الاولى كذلك ينبغى ان يكون غاية وسابق الفرق بينهما ان الاستثناء فى قوله الا باذنى دخل
على الخروج لا على الحظر والخروج غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية يدخل فى الممتد فاما الاستثناء فى قوله الا ان اذن
دخل على الحظر وهو مما يمتد فيصلح غاية له فينتهى باذن مرة ورد بان هذا يؤدى الى تخصيص القاعدة التى مرت ان الاستثناء
بمنزلة الغاية للمستثنى منه والاولى ان يقال عدم انتهاء الحظر فى قوله الا باذنى باعتبار دليل آخر وقد مر الاستثناء وقد تقدم
فى باب الحروف قيل فائدة هذا الاختلاف تظهر فى بيع الحفنة بالحفنتين من الطعام فان الاستثناء عندنا لما كان تكلما بالباقى
بعد الثنيا كان المراد بالطعام فى قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء الكثير الذى يجرى فيه الكيل
لا القليل لان الاستثناء حالة التساوى ... عموم صدره فى الاحوال لان ... العين حال لان المجانسة شرط
صحة الاستثناء فالاحوال ثلث مساواة ومفاضلة ومجازفة وهى تتحقق الا فى الكثير فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين لاطلاق قوله
الله تعالى واحل الله البيع وعنده لما كان عمله بطريق المعارضة وصدر الكلام عام يوجب الحرمة فى القليل والاستثناء عارضه

في الكثير

التناول
فى الكثير بتساويهما بقى الكثير داخلا تحت الصدر فيثبت الحرمة فيه لاطلاق الصدر وفيه نظر لان اصحابنا لا يخلو اما ان يعتبروا
الظاهر به اولا فان كان الاول كانت الحرمة ثابتة فى الحفنة والحفنتين وان لم تقولوا بالتعارض لان الباقى بعد الاستثناء الكل حسبه
والمجازفة والمساوى الكيل وان كان الثانى فعلى تقدير القول بالمعارضة ايضا ينبغى الحرمة لان النص لم يتناول ما دون الكيل
وقيل فائدته تظهر فى قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فان القول بالمعارضة يؤدى الى ان يكون الخطاء مأذونا
فيه من الشرع لانه يكون التقدير وما كان له ان يقتل عمدا الا انه كان له ان يقتل خطاء وهو فاسد لان حقه الحرمة ثابتة فيه ولهذا
يجب فيه الكفارة وفيه نظر لان للخصم ان يقول ليس المراد بهذه الآية لكن يدعى اسقاطه بدليل آخر وجوب الكفارة والتوبة وان يحمل
الاستثناء على المنقطع . والاستثناء نوعان متصل ومنقطع الى قوله و ذلك لا يصلح الا فى العدد لما فرغ من اقامة الدليل
على مدعاه شرع فى تخريج الفروع وقدم تعريف كل من النوعين من الاستثناء ليجرى الفروع تحتها وكان الواجب تقديم تعريفه اولا
لكن لما لم يتبع على ذلك التحكم آخره والاستثناء نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتعريفه ما ذكرنا من انه اخراج وتكلم
بالباقى واما المنفصل فلا يصح استخراجه من الاول لان الصدر ما تناوله وما لم يكن داخلا لا يتصور اخراجه فجعل مبتدأ اى بمنزلة المنقطع
مبتدأ حكمه يعنى لا يتعلق بما قبله الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجاز بدل من مبتدأ وقيل منصوب على التمييز واختلف
الاصوليون فى اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع بانه حقيقة او مجاز فذهب جمهورهم الى انه حقيقة فيكون مشتركا بينه وبين المتصل
لفظا كالعين اذ الاصل فى الاطلاق الحقيقة وعلى هذا لا يمكن جمعهما فى تعريف واحد وتحمل بعضهم للجمع بقال هو المذكور بعد الا واخواتها
مخالفا او غير مخرج وذهب الاكثرون الى انه مجاز وهو اختيار الشيخ لان المتصل يسبق الى الفهم بلا قرينة والمنقطع يتوقف عليها الا ترى
انه ما اخذ من ثنى عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا فى المتصل اذ الجملة الاولى فى المنقطع باقية
على حالها بلا تغيير ولان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى وذهب بعضهم الى الاشتراك المعنوى وعرف
الاستثناء مطلقا على مخالفة بالا غير الصفة او باحدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن التى تكون صفة فيما اذا كانت تابعة
لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبقوله بالا او باحدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل جاءنى زيد
ولم يجئ عمرو واستدل بان العلماء قد بوبوا للمنقطع كما بوبوا للمتصل وقسموا الاستثناء اليهما ومورد القسمة مشترك واجيب بان
التبويب لا يستلزم النفى المطلق فانهم بوبوا الاسم الفاعل باعتبار المستقبل مع انه فيه مجاز ولان القسمة اليهما باعتبار المعنى بل اطلقوا
عليهما وذلك لا يستلزم النفى المطلق ولا الاشتراك اللفظى لجواز ان يكون مجازا على ان هذا القول يؤدى الى ان الاستثناء كلما شئت
من كل شئ بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك فى الاشياء معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب مثال الاستثناء المنقطع
قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وآباؤكم الاقدمون فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب
العالمين فانى اعبده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا كثير والا رب العالمين استثناء منقطع
كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه ليس منهم وقال الزجاج يجوز ان يكون انهم كانوا يعبدون الله مع الاصنام مع انه
تعالى فقال لجميع ما عبدتم عدو لى الا رب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله تعالى فانهم لم يتبرءوا
عن عبادته وبهذا قول مجاهد وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وكذلك قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما
سلاما استثناء منقطع لان السلام ليس من جنس اللغو واللغو ما يلغى من الكلام اى يسقط والتأثيم ما يوقع فيه اى لا يسمعون
فى الجنة ما يلغو ولا ما يوقع فيه من الهذيان والتفسيق الا قيلا اى لكن يسمعون فيها قولا سلاما وسلاما بدلا من قيلا ومفعول به
لقيلا معنى لكن يقولون سلاما سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون السلام فيما بينهم ويسلمون سلاما بعد سلام وكذلك قوله تعالى الا الذين
تابوا استثناء منقطع قال بعض مشايخنا والقاضى فى بيان ذلك وجهان احدهما ما هو المذكور فى المتن ان الناسخين غير داخلين

في الصدر وهو قوله واولئك هم الفاسقون اذ الثابت من قام به التوبة والفاسق من قام به الفسق فلا يكون التائب فاسقاً
فلا يكون داخلا تحت الصدر فكان الاستثناء منقطعاً ويكون ان معناه الا الذين تابوا اى حتى يتوبوا فلم يكن استثناء حسبما ان ابو قبيث
تقرر موجب الكلام ولا يخرج منه شئ وفي الاستثناء الحقيقي لابد من الاخراج والثاني ان الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل
تحت الصدر ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون ثم الذين كانوا فسقة وكانوا داخلين في الفاسقين
القذف وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يكون الاستثناء متصلا بل منقطعاً بمعنى لكن اى لكن تابوا فان الله يغفر لهم
واذا كان كذلك لا يتغير شئ مما ثبت بالصدر من وجوب الحد ورد الشهادة لكن التوبة منافية للفسق فمعترضا وصف الفسق
وليست بنافية لرد الشهادة كالعبد العادل وكالمحدود التائب ولذلك مردود الشهادة كما كان وقال الكرخي انه يحتمل
الاستثناء متصل وجعلوه استثناء حال بدلالة السياق فانه نفى المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اى احضروا فيه الاحوال
فقالوا اولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اى حالة الشتم والغيبة وحال حضور القاضي وحضور الناس وغيرهم وحال
الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة لان الحمل على الجنس مهما امكن واجب وعلى التقديرين
لا تعلق له برد الشهادة لانه على تقدير الاتصال يكون استثناء عن الجملة الاخيرة لان في عطف الجمل لا ينصرف الاستثناء الا الى الجميع عندنا بل
ينصرف الى الجملة الاخيرة كما سيجيء وعلى تقدير الانقطاع يكون كلاما مستدا فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارض له الا في وصف الفسق
فلا ينفي صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الموجب للمعارض مانع كما توهم الخصم ولذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال اذ لا يكن
استخراج العفو الذى هو حالهن عن نصف المفروض لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى نصف المفروض لعدم
المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى ان نصف المفروض او عليكم نصف في جميع الاحوال اى في حالة الطلب الطالب والسكوت
وحال الكبر والصغر والحزن والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت صالحة للعفو بكونها عاقلة بالغة فحينئذ لا يكون لها
نظرا الى عموم الاحوال وقال القاضي هو منقطع لانه لا يستقيم ان النصف لم يكن واجبا اذ اجاز العفو بل يسقط بالعفو بعد النص
الطاري فكان منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء وكذلك قوله عليه السلام لا تبيعوا سواء بسواء استثناء حال احوال الكيل
الحجم لان اخراج المساواة من الطعام غير ممكن فيحمل الصدر على الاحوال لتجانس المستثنى تقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام
في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في حال الكثير وهو ما يدخل
تحت الكيل اذ المراد من المساواة المساواة في الكيل اذ المستوى هو الكيل بالاجماع بدليل قوله مدى كيلا بكيل وبدليل العرف
فانه لا يباع الا كيلا عرفا وبدليل الحكم فان القليل وما دون الكيل لا يجب القيمة الا المثل والمفاضلة والمجازفة منتفيان في الكيل
ايضا كما سيجيء ثم ان الصدر لم يتناول القليل لعدم جريان هذه الاحوال فلا يصير الا مستدلا له على حرمة بيع
الحفنة بالحفنتين وذلك لا يصلح الا في القدر فلو يحتج الى الجواب عما قال سلمنا انه باعتبار الاحوال ولكن لا نم انحصار الاحوال
في البيت بل العدم احواله كالمجازفة ومعناه لا تبيعوا في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة
الا في حالة المساواة وهي القليل داخلا في الصدر ونعرض بالجواب ان عموم الصدر في الاحوال لا يصلح الا في القدر لانه صلى الله
عليه وسلم نهى عن بيع الطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء يراد به الحنطة ودقيقها ولهذا لو حلف لا يشترى
طعاما يحنث بشراء الحنطة ودقيقها ثم البيع لا يجرى باسم الطعام والحنطة فان الاسم يقع على الحبة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجب
لانها ليست بال متقومة فعرف ان المراد ما صار متقوما ولا يعرف بالبيع الا بالكيل وصف الكيل بمقتضى النص ويخرج الاول
عن البيت واتفق اصحابنا ان قول الرجل لفلان له قوله لان المنهي محلف هذا بيان الفروع المرتبة على كون
الاستثناء منقطعا ومتصلا اتفق اصحابنا الا ان قول الرجل لفلان على الف درهم الا ثوبا منقطع لعدم تصور اخراج

الثوب من الالف لعدم تناول الالف له صورة وهو ظاهر ومعنى لانه لا يناسب الدراهم في وصف خاص يجعل متحدا في معنى
لكن ولنعيم اى نفى الثوب لا يوثر في الالف اى في وجوبه لعدم تعلقه به كما في قول التجار في النقد الاحجار الا يرى انه لو صرح بالنفي
بان قال لكن ليس له على ثوب لا يمنع ذلك وجوب الالف فاللفظ الذى يدل على النفي اولى لان الدلالة دون الصريح اما اذا استثنى
المقدر من خلاف جنسه بان قال لفلان على الف الا دينارا او الا قفيزا او الا حنطة فعند ابي حنيفة وابي يوسف صحيح وهو الكامل
وقال محمد وزفر لا يصح وهو القياس والمراد بالصحيح هنا كون الاستثناء موثرا في المستثنى منه بالمنع لما قلنا من الاصل هو ان الاستثناء
لا يصح فجعل استثناء منقطعا وكلاما مستدا ثم سقط عن الالف شئا كما في استثناء الثوب وقالا هو صحيح لان المقدرات جنس واحد
في المعنى لانها تصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكرا كذا منا من السمن او بكرا عددا من الجوز نحو صح ويتعين
الكيل والسمن والجوز ثمنا ويجب الثمن في الذمة مقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة ويكون استقراضا ولكن الصورة مختلفة
فلا يتصور الاخراج من حيث الصورة ويتصور من حيث المعنى وقد قلنا ان الاستثناء يحكم بالباقي معنى لا صورة فان صورة
التكلم قد وجدت بالالف ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الا مائة فاذا كان كذلك صح استثناء الكر
من الالف لانه استخراج معنى واذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقى المعنى اى معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى وهو
الكر تسميته الدراهم بلا معنى يعني كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر ما له الكر من غير ذكر ذلك المقدار من الدراهم معنى وذكر اى
بقاء صدر الكلام تسمية بلا معنى هو معنى الاستثناء الحقيقي فان قوله على الف درهم الا مائة التكلم في حق المائة تسمية من حيث الصورة
دون المعنى فكذلك يبطل قدره المقدر المستثنى من الاول وهي المستثنى منه بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال كالثوب والشاة ونحوهما لان
معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب مثلا لا يجب في الذمة الا في السلم فلم يصح استخراجه من الدراهم لانعدام المجانسة
صورة ومعنى وما اعتبره الشافعي من معنى المالية للمجانسة نوع عام لا يكون اعتباره والا لادى الى جواز استثناء كل شئ من كل شئ باعتبار معنى الوجود
والعينية وهو باطل لامر وهو قوله تسمية الدراهم بلا معنى احتراز ان كان مرفوعا لانه بدل عن المعنى في قوله نفى المعنى ولا اشكال فيه وان كان منصوبا
يكون المعنى في قوله نفى المعنى باولا تصير الكلام ذكر المدلول وارادة الدال لان المعنى صدر الكلام كما فسره بعض بعد المعنى نظرا بالتأمل
وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لا اقوله لدعوى الاجل في الدين دعوى الخيار في البيع اراد من الاصل كون بيان التغيير لا يصح
الا موصولا وعلى هذا قالوا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح اذا كان موصولا وقال الا ان في تصديق مفصولا كالتصديق
موصولا لان الالف يحتمل الغصب والوديعة والاقراض فكان بمنزلة المشترك والمجمل فكان قوله وديعة بيان تغيير فيصح موصولا ومفصولا
كما لو قال هي زيوف وقلنا انه بيان مغير لان قوله على الف في الاقرار بوجوب الالف عليه حقيقة ولكنه يحتمل الاقرار لوجوب الحفظ
عليه مجازا بطريق حذف المضاف او بطريق ذكر اسم الحال على المحل كقولك جرى النهر فان الالف محل الحفظ فلا يصح مفصولا
لانه يصير شيئا لما تعذر باول الكلام من وجوب اصل المال ورجوعا عما اقربه وكذلك اذا قال الرجل اسلمت الى عشرة دراهم في كر
حنطة لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني لكني لم اقبض فهي هذا الصيد وشرط الوصل استحسانا ولا يظن انه
لا يصدق في القياس وان وصل بل معناه ان اشتراط الوصل للتصديق استحسانا والقياس ان لا يشترط بل وصل او فصل
فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ القول قوله ان فصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو يحتمل القرض والتسليم والعطية
والوديعة وكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله قياسا لما قلنا انه اقرار بالعقد وفي الاستحسان
لا يقبل لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي التسليم فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذلك السلف والسلم والاعطاء لانه لا يتم
الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون لهذه العبارات مجازا عن العقد فان الاسلام والاقراض

والاعطاء والايداع يطلق على العقد يقال اسلم الى فلان ولم يسلم اليه راس المال وكذا اقرض ولم يدفع اليه المال وكذا اودع
واعطى ولم يقبض فكان بيانا مغيرا ومن شرط الوصل واذا قال دفعت اليه عشرة دراهم او نقدني لكنني لم اقبض وكذا لو قال نقدني
موصولا ومفصولا عند محمد رح لان النقد والدفع يقتضي الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار كل واحد منهما للعقد ايضا كالاعطاء
اطلاقا لاسم المسبب على السبب وقال ابو يوسف لا يصدق لا موصولا ولا مفصولا لان النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم بالفعل
وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يثبتا ولان العقد لا يسمى ولا مجازا فكان قوله لكنني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا
ومفصولا واما الاعطاء فهبة حتى لو قال اعطيتك هذا كان هبة فيصح ان يستعار للعقد واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن مبيع وقال
زيوف صح عند ابي يوسف ومحمد رح موصولا واحترز بذلك عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف صدق وان فصل
بالاتفاق لانه ليس للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف لان الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع ما يحتاج الى الحفظ
فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير لاول الكلام فيصح موصولا ومفصولا واحترز ايضا عما اذا اطلق ولم يبين السبب فانه يصدق وصل
او فصل عند بعض مشايخنا لان الجودة تستحق بمقتضى عقد التجارة وعند ابي حنيفة رح فاذا لم يصرح في كلامه بجهة لا يصير الجودة مستحقا بمحتمل
كلامه على جهة بعينها [illegible] ذلك منه اما الوصف [illegible] القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف قالا ان الدراهم نوعان جياد وزيوف
الا ان الجياد غالبة لان عامة ما يتعامل الناس بالجياد دون الزيوف فكان الدراهم للجياد كالحنطة للبرية والزيوف [illegible] فيصح
التعيين اليه موصولا كما لو قال الا انها وزن خمسة وقال ابو حنيفة رح لا يقبل قوله هي زيوف وان وصل لان الزيافة عارض وعيب
اي اسم لعيب وغش [illegible] لعارض [illegible] وموجب البيع سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى
امر عارض يخالف موجب العقد فلا يصح كما لو ادعى البايع ان المبيع معيب فكان دعواه المبيع المعيب رجوعا عما اقر كدعوى الاجل
في الدين بان يقول علي الف مؤجل او ثمن مبيع باعنيه او اجلني الى كذا فانه لا يقبل قوله في الاجل وكدعوى الخيار في البيع بان يقول له
علي الف عن ثمن مبيع ما شاه اياه على اني بالخيار ثلثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البايع بيع بشرط الخيار وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان
مقتضى العقد اللزوم والخيار يثبت بعارض فكان رجوعا عما اقر به لا مبينا فلا يقبل موصولا واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية
الى قوله وهذا اصل يطول شرحه اذا قال الرجل لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكنني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة
رح اذا كذبه المقر له سواء صدقه في الجهة او كذبه وصل او فصل لانه اذا صدقه في الجهة ثبت البيع واذا ثبت البيع يقبل قول المشتري
انه لم يقبض اما الاولى فلتصادقهما في سبب الوجوب وانتفاء التناسب ولان الثمن وان وجب بنفس العقد لكن لا يتأكد الا بقبض المبيع والبايع
يدعيه والمشتري ينكر والقول قول المنكر وعلى المدعي البينة وان كذبه في الجهة وقال لي عليك الف من جهة اخرى غير البيع صدق في قوله لكنني لم اقبضها
ان وصل لانه بيان تغيير وبيان التغيير لا يقبل الا موصولا اما الاولى فلان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن في الحال على احتمال
ان لا يكون مطالبا في الحال بل يكون المبيع غير مقبوض وان الانسان قد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن
قبل حضورها فصار قوله غير اني لم اقبضها مغيرا لا اصله فان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه من العوارض واما الثانية فظاهر مما علم
لا يقال الجارية غير المعينة لا يثبتها اكثر [illegible] وثمن الهالكة لا يكون الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض لان الجارية الغير المعينة لما قد يكون
[illegible] صح الملاك لا يثبت الا بدليل ولا دليل فيه سوى كونها غير مشار اليها ولابي حنيفة رح ان قوله لم اقبضها رجوع عما اقر
به لا بيان والرجوع عما اقر به لا يصح موصولا كان او مفصولا اما الاولى فلان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف اثره اي لا يكون معينا
دلالة [illegible] ان ما لا يكون معينا فيكون في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد القبض اما ان غير المعين في حكم المستهلك
فلانه لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع بحضرته الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا واما ان ثمن المبيع المستهلك لا يجب الا بعد
القبض فبالاتفاق والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح فلما دل اقراره بوجوب الثمن عن مطلق جارية بكونه على القبض صار كانه صرح

صرح بالاقرار بالقبض فكان قوله بعد ذلك لكنني لم اقبضها رجوعا لا بيانا والرجوع عن الاقرار باطل فان قيل الدلالة انما تعتبر اذا لم يعارضها
صريح وههنا قد صرح في اخر كلامه انه لم يقبض فسقط الدلالة بمقابلة الصريح اجيب بان الدلالة انما تسقط بالصريح اذا امكن اعتبار موجب
كل واحد منهما وههنا قد ثبت القبض باول كلامه دلالة ولا يمكن اعتبار الصريح لانه ليس فيه سوى ابطال الاول [illegible] موجب الصريح بان
منع من [illegible] مثلا [illegible] دلالة [illegible] ترتفع به اذ في وسعه رفعها وفي المبسوط في تعليل ابي حنيفة رح وكونه صحيحا
انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا الى غاية معلوم وهو احضار المبيع فان تسليم الثمن لا يجب الا به ولا طريق للبايع الى ذلك كما ذكرنا ولو ادعى
اجلا معينا لا يصدق وصل او فصل فكذا اذا ادعى اجلا مؤبدا وهذا اي ما هو مبني على ان بيان التغيير يقبل موصولا يطول شرحه وعلى
هذا الاصل ايداع الصبي الذي يعقل اي بناء على هذا الاصل صار هذا مثل قول الشافعي رح في الاستثناء اي على الاستثناء يثبت مسئلة ايداع
الصبي وهو اضافة المصدر الى المفعول اذا اودع انسان صبيا عاقلا محجورا عليه مالا سوى العبد والامة فاستهلكه لا يضمن عند ابي
حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف والشافعي يضمن وان هلك بغير صنعه فلا ضمان عليه وان قصر في الحفظ وان كان مأذونا او
الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع ولو كانت الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع وان كان
غير عاقل ذكر في بعض الجوامع ان الخلاف فيه وفي العاقل سواء فان محمدا ذكر مسئلة الوديعة ولم يذكر غير عاقل وفي مبسوط الامام سعجاني
وجامع التمرتاشي وصدر الاسلام وقاضيخان ان الخلاف في العاقل اما في غير العاقل فيضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله
معتبر وجه قول ابي يوسف رح ان ايداع الصبي من باب الاستثناء معناه لا نثبت اليد وتسليطه نوعان الاستحفاظ ولغيره من الاباحة
والتمليك والتوكيل ونحوها فكان هاهنا استثناء بعضها فاذا نص على الايداع بقوله احفظ كان ذلك استثناء لغير الاستحفاظ
والاستثناء من المتكلم مقصور على نفسه فالنص على الايداع تصرف من المتكلم على نفسه اما الاولى فلان قوله احفظ بيان منه انه اراد بالتسليط
التمكين للحفظ لا غير وهو معنى الاستثناء فكان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم واما الثانية فلانه مقصور عليه غير متناول
لحق الغير لكونه بيان المراد بما تكلم فيه وفي ولايته ذلك والتصرف على نفسه لا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ كما ذكر وما وراءه
من التسليط باستثنائه ثم هذا الاستحفاظ لا يتعدى الى الصبي لعدم الولاية عليه فسقط ويصير كالمعدوم وقد كان كلا النوعين
من الاستحفاظ وغيره معدوما لعدم الولاية والاستثناء فصار كان التسليط على المال لم يوجد فاذا استهلكه كان ضامنا
لانه فعل لا ضمان عنده يستوي فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع فانه لما لم يكن الصبي من الملاك مع علم بعدم حفظه
وباتلاف كان تسليطا منه على الاستهلاك فصار كما لو قربه الى هرة وقال لا تأكل فانه تسليط على الاستهلاك ويليق بهم اجيب
بان في الصبي العاقل التمكن للحفظ الا ترى انه لو بلغ او اجاز وليه صار مودعا ولو كان الطفل ممن لا يعقل لكان لغوا ولكن يصح
بالبلوغ والاجازة وقال ليس ايداع الصبي من باب الاستثناء لانه تسليط والتسليط فعل يوجد من المسلط والفعل لا يقع مستثنى
منه اما انه تسليط فلان للتسليط تعبيرين يكل واحد منهما صادق عليه احدهما ما يسمى تسليطا في العادة فان عادة الصبي
الاتلاف فلما مكنه من ذلك مع علمه بحاله صار ذلك كالاذن له بالاتلاف وقوله احفظ لا يخرج عن كونه اذنا لانه يخاطب به غير
الاهل كتقديم الشعير للحمار اذا قال لا تأكل بخلاف العبد والامة اذا قبلهما لانه ليس من عادة الصبي العاقل [illegible]
[illegible] نظرا الى عادته بخلاف الدواب فان من عادته بالركوب فيثبت التسليط فيها نظرا الى العادة والثاني وهو الاصح
ان معنى التسليط تحويل يده في المال اليه الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا يصح في حق
البالغ لا الصبي لعدم اهليته التزام [illegible] العقد [illegible] التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا وهو تسليط حسي لا شرعي لعدم
التمكن منه وبالتسليط الحسي يحصل الرضا بالاتلاف بخلاف العبد والامة فان الملك [illegible] ما كان متمكنا من [illegible] الادمي
بتحويل الادمي اليه لا يكون تسليطا على قتله بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله فانه لا يضمن لان ذلك فعل المسلط فظاهر واما انه الاستثناء

لا يصح من النقل فلانه يصرف مولى فلا يصح استثناؤه ما وراء الاحتفاظ منه سلمنا ان الفعل يصح ان يقع مستثنى منه لكنه اذا كان
عاما وهذا الفعل وهو التسليط والرفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال في الاثبات سلمنا انه عام لكن لا نجعل كلامه استثناء
لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد لصحة الاستثناء من المجانسة كذا قيل في تقرير كلام الشيخ ورد للخصم بان يقول
انا لا نجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل نجعله دلالة على انه استثنى غير الاحتفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذكر عدم المجانسة
والاولى ان يقال في تفسيره المستثنى منه فعل المودع والمستثنى الودع وفي الاستثناء يجب ان يكونا بتمييز يتخصص واحد قولين كانا
او فعلين فعدم المجانسة بينهما بهذا الاعتبار وكذا ان يكون الحاء في قوله والفعل مطلق وفي قوله والمستثنى عام كلاهما للحال
ومعناه التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاحتفاظ عنه والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى
منه فعله فصحح ذلك اي قوله احفظ من باب المعارضة يعني يكون معارضا لفعل التسليط ومعناه ان قوله احفظ الوديعة لا استثناء ركاتها
استثناء منفصلا بل بطريق المعارضة فلا بد من تصحيحه اي تصحيح قوله او دعتك هذا الشيء فاحفظه شرعا ليعارض ذلك الفعل
لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا ولم يوجد في حق الصبي ان صح لكون المخاطب به من اهل الالتزام بالعقود والصبي غير اهل
لذلك فبقي التسليط مطلقا في حق التسليط الصبي يعني بلا معارض فلا يوجب الضمان وصار هذا اي كون الاستثناء معارضا
مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما عرفناه في المتقطع وعلى هذا الاصل قال اصحابنا في المولى
الا ترى ان شرائط المضاربة يصح مباشرة رب المال اي على ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا قال اصحابنا في كتاب الاقرار
في رجل قال لآخر هذا بالف الا نصفها ان البيع يقع على النصف بالالف ولو قال على اني في نصفه يقع على النصف بخمسمائة لان الاستثناء
تكلم بالباقي والاستثناء دخل في المبيع لا في الثمن اما الاولى فظاهر مما تقدم واما الثانية فلان الكناية ترجع الى المعقود والمعقود
ههنا هو المبيع لانه ابتداء في صدر الكلام بذكره والضمير والاستثناء اليه وبالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى
فصار كانه قال بعت نصفه بالف وقوله على اني في نصفه شرط معارض لصدر الكلام والشرط المعارض لصدر الكلام موجب ثبوت
ما يعارض الايجاب الاول وقوله اني في نصفه يعارض الاول اما الاولى فلانه ليس كالاستثناء ليكون باعتبار انه لم يدخل بل هو كلام مستقل
بنفسه وموجبه على خلاف الاول فيكون معارضا واما الثانية فظاهر واذا كان كذلك صار العقد وافقا للبائع والمشتري
مناصفة فيصير بائعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا كان مفيدا وههنا كذلك فانه افاد حكم انقسام البيع اي
الثمن على المشتري والمستثنى منه فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن ولو لم يعتبر دخول النصف المشروط في البيع لصار البيع
بيعا بالحصة ابتداء وذلك باطل ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد يفسد البيع
ايضا فعرف انه في الدخول فائدة فوجب القول به كمن اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن ينقسم عليهما وكذا
المضاربة فانه يصح مباشرة رب المال لافادته ملك التصرف وقوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة
بل ما نفد للعلة ولكن هذا شرط معارض لانه علق الحكم على ان يحلف عما ان كما بينا في فصل التعليق الا ترى الى قوله لعبده ان كان لي
نصفه وعلى هذا الاصل يصح وكل وكيلا بالخصومة لا قوله انه على هذا الاصل وعلى الطريق الاول لمحمد اي وعلى ان الاستثناء
بيان تغيير اذا وكل رجلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابي يوسف خلافا لمحمد فانه يقول
استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل وهو ظاهر الرواية وفي المسألة وجوه احدها ان يوكله بها مطلقا من غير ان يتعرض بشيء
فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عندهما وعند ابي يوسف وفي غير مجلس الحكم ايضا وقد مر والثاني ان يوكله
بها غير جائز الاقرار عليه وهو ايضا مختلف فيه على الاصح كما سنذكره وجه قول ابي يوسف في المسألة الاولى انه علق قوله الاقرار فيصير مملوكا
للوكيل القائم مقام الموكل لا باعتبار انه خصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيملكه فيه وفي غيره كالموكل فيصير الاقرار ثابتا بسبب الوكالة

حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر علي لان من شرط ثبوت المستثنى ان يكون
مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعله تكلما بالباقي فاما اذا ثبت حكما فلا يصح استثناؤه كما لو باع المبيع على ان لا يقبض الثمن او لا يسلم المبيع
فان الاستثناء باطل الا ان يعني الوكالة بعزل الوكيل لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتفي بانتفائها ولمحمد ان الخصومة تنافي
الاقرار حقيقة لا مجازا فان الخصومة اعني الخصومة محجورة شرعا والحجر شرعا كالمحجور عادة كما مر فصار التوكيل بها توكيلا بالجواب مجازا
لان التوكيل انما يصح بما يملكه الموكل وهو الجواب لانه لو عرف الموكل المدعي حقا لا يملك الانكار شرعا فتوكيله بما لا يملكه شرعا لا يجوز فيحمل
على ما يملكه وهو الجواب مجازا وهذا المجاز بدلالة الديانة اقتضت حقيقة شرعية فان الديانة على الجواب ويمنع عن الانكار عند معرفته
حقا للمدعي وصار الخصم وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام عن الخصم والمراد مطلق الجواب الى الحاكم
وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل وتعذر الاطلاق تعبيرا فكان الاستثناء بيانا مغيرا فيصح موصولا وعلى هذا يجب ان لا يصح
مفصولا الا ان يعزل الوكيل حتى سقط اعتراض الاقرار ههنا ببطلان الوكالة فلو قال اصلا لدفع وهم من يتوهم ان الاقرار
يسقط بعزله عن الاقرار وانه يسقط بالاستثناء منفصلا كما لو وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما متصلا ويصح عزله
عن بيع احدهما غيبا فقال لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عن الاقرار كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار لم يثبت حكما للوكالة
فان لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار هذا وجه جواز الاستثناء واما جواز ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناء
الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا تعتد مخاصمته فكان له ان لا يقبل قوله ولانه عمل كحقيقة اللغة
وجه ثان لجواز الاستثناء ومعناه انه يجعل اقرار الوكيل باعتبار المجاز او الاقرار مسالمة لا خصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار
يبين ان مراده الخصومة اللغوية وهي الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل بيان تقرير فيصح موصولا
ومفصولا وهو اختيار الخصاف والثالث ان يوكل بالخصومة على ان لا ينكر او غير جائز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال بعضهم
لا يصح الاستثناء بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فانه ابطال حقيقته ومجازه فاما حقيقته فظاهرة واما مجازه وهو الجواب
فلانه يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار يتعين الجواب وفيه نظر لان باستثناء الانكار لا يبطل الجواب بالكلية لجواز ان يتعين
وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب يشمل الاقرار والانكار فيصح استثناء الانكار كالاقرار
وينبغي ان يشترط الوصل لانه تعذر الاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثاني
لانه ليس عملا بالخصم بالحقيقة بوجه وفي المبسوط استثناء الانكار جائز عند محمد خلافا لابي يوسف لان انكار الوكيل قد يضر
الموكل بان كان المدعى وديعة او بضاعة فانكرها والرابع ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار وقد قالوا لا يصح
اصلا وحكي عن القاضي صاعد النيسابوري انه يصح ويصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا خلافا للشافعي فهذه خمسة وجوه في
المسئلة واعلم ان الشيخ رحمه الله جعل بيان التغيير نوعين التعليق والاستثناء وترك ذكر التخصيص وهو عندنا من بيان التغيير
ويجوز ان يكون مراده بيان ما هو متفق عليه وذلك فصل في باب بيان الضرورة وهذا النوع من البيان
وكذا اذا ... وهي بها بيان الضرورة نوع بيان يقع بسبب الضرورة اعلم لم يوضع ببيان وهو
السكوت اذ الموضوع للبيان هو النطق والسكوت ضده وهو ثابت بالاستقراء ومن الشارحين من ذكر ان هذا
حصر فقال البيان لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثاني لا يخلو اما ان يكون ضرورة كثرة الكلام
اولا والاول هو الرابع والثاني لا يخلو من ان يكون ضرورة مع الغير اولا والاول هو الثاني والثالث هو الثالث وهو ضعيف
اما الاول وهو الذي يكون في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق فمثل قوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا لصدر الكلام بالحصر

السكوت عن نصيب الاب اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لا يعرف نصيب الاب بالسكوت وبما قال ان السكوت
لا مدخل له في معرفة نصيب الاب اصلا بل انما عرف باثبات الشركة وذكر نصيب الام فقط ليس بشيء لان نصيب الاب ليس بمنطوق
بل هو مسكوت عنه لان صدر الكلام اوجب شركة بينهما ان نصيبه ولهذا ذكر من المسائل قوله ومن ذلك في باب المضاربة ان رب
المال لو قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف الربح جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط
والحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل واما رب المال فهو مستغن عن البيان لانه لا يستحق بالشرط ولو عكس فبين نصيب
رب المال وسكت عن نصيب المضارب وقال خذه مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يبين للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا
وفي القياس لا يجوز لانه بين ما هو المحتاج اليه وبين ما ليس بمحتاج اليه وهو نصيب نفسه وليس من ضرورة اشتراط النصف
له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة عندنا ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل
آخر يعمل معه وجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد مشاركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين
كان ذلك بيانا لنصيب الآخر كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث وههنا لما دفع المال مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة
في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال لي النصف من الربح كانه قال لك ما بقي فيصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا
عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وكذلك اذا بين رب البذر نصيب العامل في المزارعة ولم يبين نصيب نفسه جاز قياسا واستحسانا ولو بين نصيب صاحب
البذر ولم يبين نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز وفي الاستحسان يجوز وكذلك اذا اوصى لفلان وفلان بالف درهم وبين
من ذلك نصيب احدهما بان قال لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان الستمائة للثاني وكذا اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه كذا
فله واما النوع الثاني فمثل السكوت الذي نورده وهو لزوم الاقرار لكنا بيناه من قبل واما النوع الثاني منه وهو ما ثبت بدلالة حال
المتكلم اي بدلالة حال الساكت الذي بعد ذلك كان سكوته بيانا بمنزلة النطق مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير ولم يمنعه
تحريم فانه يدل على حقية ذلك الامر وشرعيته قولا كان او فعلا يقول الرجل حتى يقتدى به وفيما هو بدل وذلك مثل ما شهد النبي
صلى الله عليه وسلم من مبايعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها
فسكت عنهم ولم ينكرها عليهم فيدل ذلك ان جميعها مباح شرعا اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقرهم على محظور لان الله تعالى وصفه
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث الآية قوله
ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان قيل لا يخلو عن شبهة لان ضميره ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لكونه عطفا عليه
على معنى ان سكوته عم يدل على الحقية ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان لا يطابقه المثال المذكور وهو قوله مثل سكوت
الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد الصحابة باه العطف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوته عم يدل على كذا كذا
سكوت الصحابة لا يستقيم ايضا لانه فيه باعتبار سكوتهم سكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول يعود الكلام
لكنه قليل جائز عند بعض النحاة ذكره في التيسير يجوز ان يكون يدل الثاني معطوفا على يدل الاول عطف جملة على جملة ويكون فاعله
ضمير مطلق السكوت فان السكوت المقيد اخص من مطلق السكوت والاخص يدل على الاعم فيكون الوجه معنويا ويكون تركه
فاعل يدل الثاني مثل سكوت الصحابة ومعناه سكوت الصحابة وما هو مثله كالمسائل المذكورة بعده يدل في موضع الحاجة الى البيان
على البيان وقصة سكوت الصحابة هو ان امة ابقت واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء
مولاها ودفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة
فكان كاجماعهم على الحكم برد الولد ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان منفعة بدل ولد الغرور فجعل ذلك محل الاجماع
على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بلا عقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق جاء طالبا للحكم

الحادثة:

الحادثة وهو جاهل وهذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله فيجب البيان عليهم فالسكوت بعد وجوب البيان دليل
النفي والمغرور من وطئ امرأة معتمدا على ملك نكاح على ظن المهاجرة او ملك يمين فولدت منه ثم استحقت قوله وما اشبه ذلك
اي تقوم منفعة ولد المغرور ومن تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها فسكوتهم عن البيان مع الحاجة اليه بيان انها ليست بمتقومة
ويجوز ان يكون معناه وما اشبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحكم في العقر مع انه موضع الحاجة الى البيان وسكوت البكر اي مثل
سكوت البكر في النكاح جعل بيانا بحال التي توجب كونه بيانا وهو الحياء والضمير راجع الى الحال وانه يجوز تذكيره وتأنيثه او باعتبار
الجنس وكذلك سكوت المدعى عليه جعل بيانا اي اقرارا بوجوب الحق عند ابي حنيفة في الناكل وهو امتناع الناكل عن اداء ما لزمه وهو
اليمين مع القدرة عليه فان اليمين قد لزمه لقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون الامتناع عنها مع القدرة عليها الا للاحتراز
عن الوقوع في اليمين الكاذبة فيكون بطريق هذه الدلالة اقرارا وان جعله بدلا لم يجعله اقرارا لان الامتناع لا يدل على الاحتراز عن
اليمين الكاذبة بل يدل على الاحتياط عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم
ووجب الاتيان باليمين لرعاية حق المدعي لا لذاتها وذلك يحصل بالبدل والفداء فيجعل امتناعه عن احدهما دليلا ان النكول بيانا اي بدلا
لا اقرارا على قول ابي حنيفة وفيما قالا ان ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة اذا ادعى الاكبر منهم كان دعواه نفيا للباقين
كدلالة حال المدعي وهي ان الاقرار بنسب ولد مثله واجب وان نفي نسب ولد ليس منه واجب فاذا سكت عن بيان نسبهما بعد
ما وجب عليه الاقرار به لو كان منه كان كتصريحه بالنفي لان موضع الحاجة الى البيان يجعل كالتصريح بالنفي وقد تقدم البحث
في هذه المسئلة في الاستدلال الفاسد مستوفى   واما الثالث فمثل المولى حين رأى عبده يبيع فسكت جعل اذنا دفعا للغرور عن
الناس وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى   واما النوع الثالث وهو الذي ثبت ضرورة دفع الغرور فمثل سكوت
ويشتري فانه يجعل اذنا بالتجارة دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يعرفون حجر المولى اذا كان ساكتا
فان لحقه دين ثم قال المولى كان محجورا عليه تأخر الديون الى وقت عتقه وذلك تحول قد يعسر وقد لا يعسر فيلزم التواء فيحق فيهم
وفي ذلك من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور والضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فلهذا
جعل سكوته اذنا وقال الشافعي لا يكون اذنا لانه محتمل قد يكون رضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه
لعلمه بانه محجور عليه شرعا كمن رأى غيره يبيع ماله وسكت لا يكون اذنا والجواب بالقول بالموجب فانا سلمنا ذلك ولكن جعلنا سكوته
اذنا دفعا للضرر عن الناس لا لحق نفسه فان ذلك مدفوع بالنص كما روينا وانما لم يجعل سكوته اذنا في بيع ملك المولى لما فيه من الضرر
المتحقق في الحال وهو ازالة ملك المولى فلا يثبت بالسكوت وليس في ثبوت الاذن في الشراء ضرر محقق في الحال على المولى
لانه قد يلحقه الدين وقد لا يلحقه ولم يثبت لتصرف الناس وكذلك او كسكوت المولى في كونه اذنا سكوت الشفيع في كونه ردا لهذا
المعنى يعني دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوته اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري
عن التصرف او ينقض الشفيع تصرفه عليه فيتضرر فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته اسقاطا وان كان في اصله غير موضوع لذلك
ولان الشفعة شرعت لدفع الضرر الدخيل فاذا سكت فقد رضي بالتزام الضرر عن نفسه   واما الرابع فمثل قول علمائنا في رجل
قال لفلان علي مائة ودرهم اي قوله فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد   واما النوع الرابع من بيان الضرورة وهو ما يثبت لضرورة الكلام
فمثل قول علمائنا في قول الرجل لفلان علي مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل الاول من جنس
المعطوف درهما كان او دينارا وكذا الحكم اذا كان مقدرا كقوله لفلان علي مائة وقفيز حنطة والشافعي رحمه الله خالفنا في هذه
المسئلة في الاصل وهو جعل السكوت بيانا لضرورة الكلام فانه يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا للضرورة كما في عطف الجملة
الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم وانما خلافه في هذه المسئلة بانها هل مبنية على هذا الاصل او لا فعنده

عن معلمه على اصل آخر وهو ان بيان المجمل انما هو على المجمل والعطف لا يصلح لذلك لانه لم يوضع له ولانه لو كان بياناً لزم التنافي في الكلام واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان صحة العطف تعتمد المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وصحة التفسير تعتمد ان يكون المفسر عين المفسر ولو كان المعطوف مفسراً للمعطوف عليه لزم ان يكون عينه وغيره وذلك باطل بالضرورة واذا لم يصلح مفسراً بقيت المائة مبهمة فيكون القول قوله في بيانها كما لو قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر ثم فسرهما بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة الكل الى التفسير وهذا هو القياس ووجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او ودينار جعل بياناً عادة ودلالة اما العادة فعل وهو العرف وفعل العادة يستعمل في الافعال والعرف في الاقوال ولان حذف المعطوف عليه اي صدره وتميزه وهو درهم في قوله مائة ودرهم اي مائة درهم ودرهم متعارف صدره لكثرة العدد وطول الكلام فقول الرجل بعت منك بهذا مائة وعشرة دراهم وثمانية وعشرين درهماً ومائة ودرهم ومائة ودرهمين على السواء اي كما يقال مائة وعشرة دراهم ومائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم يقال مائة ودرهم ودرهمين ويراد بالكل دراهم من غير فرق بين ما يكون المميز بلفظ المفرد وبين ما يكون بلفظ الجمع واذا جاز تعبير المائة في البيع بالعطف عليه باعتبار العرف فكذا جاز تعبيرها به في الاقرار اذا كان من المقدر واما ما ليس بمقدر كالثوب والعبد فليس حكمه كذلك لانه لا يثبت ديناً في الذمة حالاً ومؤجلاً بثبوت الاول في الذمة فان العادة جارية في اختصار ما كثر في الكلام والعدد ما ثبت في الذمة كثمن المعقود والمبايعات به فيكثر استعماله فيحمل العطف مفسراً طلباً للايجاز عند طول الكلام وغير المقدر كالثياب ونحوها لا يثبت في الذمة الا سلماً فلا يكثر كثرة الدلالة اي الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه عين كشيء واحد كالمضاف والمضاف اليه لتعريف المضاف فالمعطوف لتعريف المعطوف عليه لكن بشرط صلاحه لذلك اما الاول فبدليل اتحادهما في الاعراب والاشتراك في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصاً كانت بيانه واما الثانية فظاهرة لان في قولك مائة درهم المضاف اليه وهو الدرهم يعرف المائة فاذا صح العطف اي العطف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه اي صح في المضاف اليه في المعطوف عليه وهو مميزه ومعرفه بدلالة العطف والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف لما مر في بيان العادة فجعل دليلاً على المضاف المحذوف واذا لم يكن مقدراً كالثوب والفرس لم يكن يصلح للتعريف لما مر ايضاً فلم يصلح دليلاً على المحذوف وبقي المائة والعشرة في قول الرجل لفلان على احد وعشرون درهماً ان ذلك كله دراهم لان العشرين مع الاحاد معدود واحد يعني عطف العدد المبهم وهو العشرون على ما هو واحد مذكور على وجه الابهام وكل واحد منهما مفتقر الى تفسير وقوله درهماً مذكور على طريق التفسير والتمييز فيكون تفسيراً لهما فيكون الجميع من جنس ذلك المفسر وكذا قالوا في قول الرجل لفلان على مائة وثلثة دراهم فصاعداً ان الكل من الدراهم لان الجملتين يعني قوله على مائة وعلى ثلثة فان كل واحد منهما جملة مستقلة ظرفية اضيفتا الى الدراهم اي نسبنا اليه فصار اي العطف الدراهم بياناً لهما وقد قال ابو يوسف وهو رواية ابن سماعة عنه في قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بياناً لان العطف يحتمل الاتحاد مثل الاضافة والقول في بيان جنسها قول المقر وذكر لذلك ضابطة كلية وهي قوله فكل جملة يحتمل القسمة فانها يحتمل الاتحاد ومعناه كل ما له مجموع اجزاء فهي محتملة الاتحاد ولان قسمة القاضي جبراً لا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المعتبر فيه تعبيراً للمبهم اي دالاً على المحذوف الذي هو تفسيره بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار فكذلك اي فلاحتمال الاتحاد جعل العطف في قوله وثوب او وشاة بياناً للمائة بخلاف قوله مائة او عبد فان العبد لا يحتمل القسمة مطلقاً الا لتحقق معنى الاتحاد فيه بسبب العطف فلا يصلح بياناً كذا ذكره شمس الائمة في اصوله ومبسوطه واستشكل هذا الفرق فان عند ابي يوسف يقسم الرقيق كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب في صلاحيته للبيان واجيب بان قولنا في العبد انه يحتمل القسمة ما ولي اذا اتفق

راى

راى المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضي بناء عليه ولا يكون هذه قسمة حقيقية بل يكون بيعاً كذا في الجامع الحسام لمخائف الحضر لرواية المبسوط والهداية وعيني بها فان المذكور فيهما ان الرقيق اذا كان جنساً واحداً يقسم فيه قسمة جمع عندهما خلافاً لبعض الشركاء وقيل في الجواب ان المذكور في الكتاب رواية اخرى عن ابي يوسف وافق فيها ابا حنيفة في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع وقيل يحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق الاتحاد والرقيق لا يحمل هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف فلا يثبت فيها الاتحاد والجواب عن نقل الشافعي ان المجمل واليه البيان انا لا ندع ذلك فان المجمل ما لا يدرك بنفس العبارة وتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف دالاً على تفسيره فلا يكون مجملاً وعن قوله انه يلزم التنافي في الكلام لم انه ممنوع فانا لم نجعل العطف تفسيراً للمائة حقيقة بل جعلناه دليلاً على المحذوف الذي هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم التنافي وعن اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد انا لا نسلم انه يصلح تفسيراً للتفسير على رواية ابن سماعة ولئن سلم فشرطه ان يكون من المقدرات وما ذكرتم ليس من ذلك والحاصل ان ما لا يصلح تفسيراً وما لا يصلح ثلثة اقسام قسم صالح بالاتفاق كما في قوله على مائة وثلثة دراهم ومائة وثلثة اثواب وبعت منك بمائة وعشرة دراهم وقسم غير صالح بالاتفاق على ظاهر الرواية كقوله له مائة وثوب ومائة وشاة وقسم مختلف فيه كقوله له على مائة ودرهم او دينار قال الشافعي الحقه بغير الصالح وعلماؤنا الحقوه بالصالح بدلالة العادة والاستدلال والالحاق بالصالح اصلح

قال باب بيان التبديل وهو النسخ والكلام في هذا الباب المذكور وفي حق القائل تعيين وتبديل لقول آخر اقسام البيان النسخ والكلام فيه يستوفى بتمهيد الكلام في تفسير النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما تفسيره فقد اختلف الاصوليون فيه لغة فقيل انه في اللغة عبارة عن التبديل وهو الازالة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمي النسخ تبديلاً ومعنى التبديل ان يزول شيء ويخلفه غيره فيقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئاً فشيئاً وقيل معناه النقل وهو تحويل شيء من مكان الى مكان او من حال الى حال مع بقائه في نفسه ومنه نسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب ثم قيل هو حقيقة على المعنيين بالاشتراك لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الآخر لانه لم يستعمل الا فيهما وليس حقيقة في النقل لان في نسخ الكتاب لم يوجد النقل حقيقة ان يكون حقيقة في الآخر وقيل بالعكس والاول اولى لان نقل المنسوخ الى الناسخ لا يتصور بما الازالة متصورة والى هذا اشار الشيخ بقوله هذا اي التبديل اصل هذه اللغة والنسخ وحقيقتها حتى صارت نسبة الابطال من حيث المعنى كان المبدل وهو الناسخ وجد الخلف زوال المنسوخ فان المبطل للشيء يخلف زواله واما في الاصطلاح فقد اختلفوا فيه ايضاً وعرفوه بتعريفات مختلفة والاشتغال بذكرها وتصحيحها وتزييفها مما لا يهمنا الآن فلنعرض عن ذلك ولنكتف ببيان ما اختاره الشيخ ههنا وهو قوله وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع فلذا اشير الى ان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل والرفع بالنسبة الينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع والمراد بالحكم هو الحاصل الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق لا الحكم او تعلقه العقديان وهو احتراز عن بيان مدة ما ليس بحكم وقوله المطلق احتراز عن حكم مقيد بتأبيد او بما ينسب فلاعنه فانه لا يصح نسخ قبل وقوله كان معلوماً عند الله بيان كونه بياناً وقوله الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره البقاء لان المطلق الامر يبنى توهماً بقاءه على الناس بيان كونه تأسيداً تبديلاً ورفعاً ويمكن ان يحد باعتبار جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متأخر عنه فقوله رفع حكم كالجنس يشمل النسخ وغيره وقوله شرعي خرج عنه رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه ليس حكماً شرعياً وقوله بعد ثبوته يخرج الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فانه دفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بالنص احتراز عن الاجماع والقياس فانهما

ليا بناسخين قال صاحب البديع ومن اجاز النسخ بالعقل منزله مكان قوله بعض قوله بدليل وفيه نظر لانه شمل القياس والاجماع
المحترز عنهما والاولى ان يقال بدليل خلافا في الاجماع والقياس وقوله متاخر عنه احترز به عن رفع الحكم الشرعي بالمتصل كالمخصص
ان كان مستقلا والاستثناء ان كان غيره مثل المنسوخ ونحو بالنسبة الى الله تعالى ايضا لانه تعالى يعلم انه ينتهي الحكم بالنسخ والمنسوخ
حكم الله فيكون النسخ زواله رفعه ولا يكون زواله بنفسه اذ لو كان لما كان نسخا هنا ضروري ولا معنى للنسخ سوى حكمه
نه وال الحكم الاول بدليل عليه قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية سمى النسخ تبديلا منه ولئن كانت بيانا في حق الشرع فلم لا يجوز
ان يكون في حقنا كذلك لا يقال لانا نفهم الدوام لان فهم الدوام لا ينافي كونه بيانا واجيب بان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه
وههنا البقاء بالنسبة الى علمه محال لانه ذكر خلاف معلومه واما بالنسبة الينا فان الرفع لما كان ظاهره الثبوت وخلوه عن آخر فاما لنتبدل
منه ظاهر فسميناه به قال صاحب البرهان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد في الزعيات والعقليات
جميعا واجيب بان الحق عندنا واحد عند الله واما بالنسبة الى العباد فمتعدد في الفروع حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز
له تقليد غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون معنى محوا عند الله منا على الاجتهاد وان كان
خطا حقيقة ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم وان اخطا فله اجر وتخطئة الصحابة بعضهم بعضا واجيب بانه اراد بقوله وجب العمل
لا يوجب الحق الحق الحقيقي قلنا وان اراد به كونه حقا في حق العمل الحقيقي ورفعا بالنسبة الى العباد وهو اي النسخ كالقتل فانه بيان اجل
المقتول عند الله لان المقتول ميت باجله عند اهل الحق بلا شبهة اذ لا اجل له سواه قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيهم انما هو بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه وفي حقنا انه تبديل وتغيير وقطع الحيوة
المظنون استمرارها حتى وجب القصاص على القاتل ان كان عمدا والدية على العاقلة ان كان خطا والنسخ في احكام الشرع جائز
صحيح عند المسلمين احتاج الى قوله وفي ذلك ما يوجب البداء والجهل بعواقب الامور النسخ في احكام الشرع جائز صحيح سواء كان بالنسبة
الى شريعة واحدة او اكثر عند المسلمين اجمع وقالت اليهود انه فاسد وافترقوا في ذلك فرقتين فزعمت احدهما انه باطل عقلا واخرى
الى بطلانه سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام والمراد به ابو مسلم
الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن قال صاحب القواطع ابو مسلم الاصفهاني رجل معروف بالعلم
وان كان يعد من المعتزلة له كتاب كبير في التفسير ولست كتبه ولا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف
لا يتصور ممن صح منه عقد الاسلام فانه ثبت في القرآن نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية
للوالدين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فانه لم يقرب نعت ذلك على عدم التكلم معه والاعراض عنه ولا تمسك له
بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بانه وصف كتابه بعدم الابطال والنسخ ابطال لان ذلك تم لو
هو سا ان ومعنى الاية انه لم يتقدم على هذا الكتاب من كتب الله ما يبطله ولا ياتي بعده ما يبطله اصح الفرقة الاولى
قالت ببطلانه نوصيا ان موسى عم قال لقومه تمسكوا بالسبت اي بالعبادة في السبت والقيام بامرها ما دامت السموات
والارض وزعمت ان ذلك مكتوب في التورية وانه بلغهم بطريق العلم اعني التواتر عن موسى عم انه قال لا نسخ لشريعة
واحتج اصحاب العقل الآخر فان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده اي على ضد الامر
ما النهي عليه فان نسخ الامر يكون بالنهي والنسخ في النهي يكون بالامر او بالاباحة فيقتضي النسخ لان ما امره كتبه كان قبيحا لذاته
وما نهى عنه كان حسنا في نفسه او غير قبيح والشيء لا يكون حسنا وقبيحا على ان ذلك يؤدي الى القول بجواز البداء والجهل بذاته
بعواقب الامور وذلك كفر وقد اتبع النسخ على هذه الشبهة الواحدة ولا علينا ان نذكر من شبهتهم شيئا فيهما ما قالوا النسخ ان كان
بحكم طرى لم يكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البداء لانه ظهور ما لم يكن ظاهرا وان لم يكن كذلك يلزم العبث واجيب بان هذه الشبهة مبنية على

على اعتبار المصالح والحكم في احكام الله ومن قاعدة الحسن والقبح العقليين وهو باطل وبعد التسليم فالمصالح تختلف باختلاف الازمان
والاحوال كمنفعة شرب الدواء في وقت او حال وضرره في آخر وقد اندرج في هذا الجواب جواب شبهة التي ذكرها الشيخ في المتن
ومنها قالوا ان الله تعالى ان كان عالما باستمرار الحكم الى وقت النسخ فينتهي الحكم بنفسه فلا رفع ولا نسخ وان عالما باستمرار الحكم ابدا
فلا نسخ والا لزم خلاف ما علم الله تعالى واجيب باختيار الشق الاول فانه تعالى عالم باستمرار الحكم الى وقت النسخ وعالم
الحكم برفعه بالنسخ وعالم بانه لولا طريان النسخ لاستمر حكمه ومنها انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان اما قبل وجوده وهو باطل ولا ارتفاع المعدوم
واما بعده فكذلك لانه معدوم وهو لا يرتفع واما مع وجوده وهو محال والا لزم ارتفاعه حال وجوده فيلزم الجمع بين النفي والاثبات
واجيب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الثابت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا عليه زال كالزائل بالموت لا ان الفعل يرتفع
ودليلنا على جوازه وجوده سمعا وتوقيفا الى قوله فكان الافتاء والامانة سانا محضا فهذا اصله دليلنا على جواز النسخ ووجوده
المستلزم لجوازه عقلا من جهة السمع والتوقيف ان احدا لم ينكر استحلال نكاح الاخوات في شريعة آدم عم وقد ورد في التورية بين ١١١٢
ان الله تعالى امر آدم ان يزوج بناته من بنيه وان احدا لا ينكر استحلال الاستمتاع بالجزء لآدم عم وهي حوا التي خلقت منه وان ذلك
نسخ لغيره من الشرائع وكذلك الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عم فانه ذكر في التورية ان يعقوب خطب الصغرى
فقال ابوها ليس من سنة بلدنا ان نزوج الصغرى قبل الكبرى فزوجهما اياه ثم حرم الجمع بين الاختين في حكم التورية وكذا العمل
بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى عم لا نعلم علم ان السبت كان مخصوصا بشريعته ثم انتسخ تلك الاباحة بشريعته فان قيل
ما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة آدم كجواز ان يكون مخصوصا بذلك القوم لضرورة او موقتا الى حين ظهورهم
فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل رفعا للاباحة الاصلية او انتهاء للحكم بانتهاء وقته اجيب بانه قد ثبت بالتواتر من
آدم ولا اصل كخصوص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم بكونه غير ناشئ عن دليل ومثله
لا يخرج الدليل القطعي الى الظن واما الدليل المعقول فهو ان النسخ بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك اي مدة الحكم غيبا عنهم
ولو بين الشارع حكما في ابتداء شرعه الغاية بان يقال شرعت الحكم الفلاني الى وقت الفلاني فصح من غير لزوم قبح فكذا اذا بين
امده مغيا عن زمان شرعه بالنسخ لانه بيان مدة الحكم صحيح وبيانه ذلك انا انما نجوز النسخ في حكم مطلق عن ذكر الوقت
يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ في حق النبي عم والامر المطلق في حياته لا يجاب للبقاء
اي انه يقتضي ان يكون المامور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت باستصحاب الحال على احتمال
العدم بدليل يوجب العدم لان البقاء يوجبه الامر الاول لانه لم يتناول البقاء لغة واذا لم يكن الامر موجبا للبقاء فالناسخ الدال
على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الاطلاق فان ظاهر البقاء ما لم يوجد المزيل بل كان بيانا للمدة التي
هي غيب عنا وهو اي بيان المدة هو الحكمة البالغة بلا شبهة لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد لان الشارع منزه عن النفع
وقد يتبدل المنفعة بتبدل الازمان لا محالة فان الطبيب قد يامر المريض بشرب دواء معين ثم ينهاه عن ذلك بعد زمان وذلك
ليس بدا وجهلا بل دليل على وفور علمه وخبرته قوله بمنزلة الاحياء والايجاد يجوز ان يكون متعلقا بجميع ما تقدم في الدليل المعقول
ومعناه شان الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء محض واماته فان حكم الاحياء والايجاد الوجود لا البقاء
بل البقاء لعدم اسباب الفناء عند من يقول بان الممكن في حال البقاء لا يحتاج الى تاثير موثر وبالبقاء عن الايجاد عند من
يقول باحتياج الممكن في حال البقاء الى تاثير الموثر وقيل كان المذكور بكله او وسقط الايضاح من قلم الناسخ بدليل ما ذكره شمس الائمة
والشيخ في شرح التقويم ثم البقاء بابقاء الله او بانعدام اسباب الفناء ولا مشاحة في ذلك لجواز ان يكون المراد وعن اذكر
حمله على ما ذكرنا اولى من كونه اشارة الى مذهب المتكلمين وقيل معناه البقاء لعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله

تعالى فانه اذا اراد ابقاه لم يوجد اسباب الفنا وانما قال بانفا غير الايجاد لان الابقاء اثبات البقاء والايجاد اثبات
الوجود والبقاء غير الوجود لان الله تعالى وجد ولم يبق واختلاف اللوازم تدل على اختلاف الملزومات الا ان كلمة غير
لا تستعمل في صفات الله في اصطلاح اهل السنة فكان تسميته غيرا توسعا باعتبار تغاير الامارة قوله ولراي للوجود اجل آخر
معلومة عند الله فكان الافنا والاماتة بيانا محضا لمدة حياة كانت معلومة عند خالقه حين خلقه وان كان غيبا عنا
وهذا لا يدل على البداء ولم يطرق اليه قبح فهذا في النسخ مثله ايضا فلا يكون بداء وجهلا وقد اعترض على اصل الدليل على وجهين
الاول ان البقاء لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب الثاني ان البقاء لو كان ثابتا
بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حيوة النبي عم حجة الا في حال نزوله وهو باطل واجيب عن الاول
بان جواز النسخ انما هو في حال حيوة النبي عم وخبر الواحد فيه موجب للعلم بالسماع منه فصار قطعيا لجوز النسخ به وعن الثاني
بوجهين بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي كل استصحاب يكون فيه عدم المعارض معلوما فكان دليلا على الرواج حكم مثبوتة بالنص وبقائه
بالاستصحاب وبانا لا نقول بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وكلاهما ليس بشيء اما الاول
فلان مطلق الاستصحاب ليس بحجة عنده على ما بيانه واما الثاني فلانه جواب غير مطابق للسوال ولعل الاولى ان يقال قوله
لزم ان لا يكون نص في حيوة النبي عم حجة لا يخلو اما ان يكون المراد انما بالنسبة الى من الزم الحكم حال النزول او لا فان كان الاول
فهم ليسوا محتاجين الى الحجة وان كان الثاني فهو بالنسبة اليه حال الايجاب لا حال البقاء هذا حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عم الى
لانه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة هذا جواب دخل مقدر تقريره لو كان الامر كما ذكره لزم ان لا يكون الاحكام الثابتة
الى يومنا هذا مقطوعا بها لبنائها على الاستصحاب الذي هو ليس بحجة وتقرير الجواب هذا الي بقاء الحكم فالاستصحاب على احتمال
العدم حكم بقاء المشروع في حيوة النبي عم لاحتمال ورود النسخ واما اذا قبض عم عن غير نسخ فقد صار البقاء ثابتا بدليل موجب
وهو ان لا نسخ الا بوحي ولا وحي بعد وفاته عم فانه ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين فصار البقاء يقينا لا يحتمل النسخ
بحال ثم زاد توكيدا بقوله فاذا غاب الحي فحيوته لعدم الدليل على موته ثابت به الحيوة المعقود الثابتة بالاستصحاب
فكذلك المشروع المطلق في حيوة النبي عم قوله واما دعواهم التوقيت جواب عن تمسكهم بالدليل السمعي الذي تقدم ذكره
ووجه بطلانه ما ذكره انه ثبت عندنا تحريف كتابهم بالدليل القطعي فلم يبق نقلهم حجة ولهذا لم يجز الايمان بالتوراة التي عندهم
اليوم بل يجب بالتورية التي انزلت على موسى ع ولانا احداثنا اخبارهم ان احتج على محمد عم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان
ذلك عندهم لاحتج واحد ولو احتج لاشتهر كما اشتهر سائر امورهم قال في باب محل النسخ حكم يحتمل [illegible] الوجود
ولا ينصر التوراة والاحصنا وقبيحا في حالة واحدة بل في حالتين اقول لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم [illegible] لا بد من ان يكون
محله حكما في نفسه يحتمل الوجود والعدم حتى يوجد حسنا وسواه والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اذ لو كان
ملحق به ذلك لكان النسخ تبديلا كما سنذكره والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعي اما ان يكون واجبا وصعته او ممتنعا
او ممكنا والثالث اما ان يكون مما اقترن به التابيد والتوقيت او ما لم يقترن به ذلك فهو خمسة اقسام فالاول كذات
الباري تعالى وصفاته كالعلم والقدرة من صفات الذات والخلق والاحياء والرزق من صفات الفعل وكاسمائه الرحمن
الرحيم العليم الحكيم فانها قديمة ابدية سرمدية لا تحتمل شيئا منها العدم فلا يكون محلا للنسخ والثاني كالشرك بالباقي فانه لا يحتمل الوجود
اصلا فلا يحتمل يكون محلا للنسخ والثالث وهو ما قرن به التابيد صريحا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود
وهو مطلق يحتمل الزوال فلما اقترن بالابد صار بحال لا يقبل الزوال وقوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا
الى يوم القيامة والمراد بالمتبعين هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود

وكذبوا عليه من اليهود والنصارى كذا في الكشف والرابع كسائر شرايع نبينا التي قبض صلى الله عليه وسلم على قرارها فانها موبدة
لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي فان قيل الامثلة
من الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ لانه يحقق الخلف في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجبه الواجب ليس بمحل للنسخ اجيب
بان المراد بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره واعلم ان ذلك مختلف فيه فان بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ
في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم قال الناسخ في ذلك مبينا ان — ثم تبين انه اراد تسعمائة او قال
المراد بعض المدلول بخلاف ما اذا لم يتكرر نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن — لا عذب الزاني ابدا ثم قال
اعدامه والحاله حيا كان تناقضا وفصل قوم بين الماضي والمستقبل فمنع في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المحقق — اردت به الف سنة م
لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لامتناع من الثبوت ومثل للطاهر بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله لآدم ان لك الا
تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سواتهما وبظواهر آيات الوعيد كقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الآية وقوله
ومن يعص الله ورسوله الآية فانها نسخت بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. وذهب جمهور العلماء
الى عدم صحته وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فانه لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا
ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه بداء وجهل وذلك على الله محال ونحن لا نمنع صحة ارادة بعض ما يتناوله من الالف ولا صحة ورود النسخ
على ما التحق به توقيت وتابيد على ما يجيء فاما قوله يمحو الله ما يشاء فقد قيل معناه يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة
ومحل الكلام في الآية ما يصح فلا يكون نسخا وقوله الا تجوع الاية من التعهد للاطلاق ولا من النسخ وقد يظهر لان تعهده المطلق
نسخ عندنا وكذلك آيات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة وهذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها
نحو والامر والنهي ففي جواز النسخ سواء ثم ان عدم جواز نسخ ما كان موبدا بالتابيد صريحا انما هو مذهب الجصاص وابي منصور
الماتريدي والقاضي ابي زيد والشيخ وشمس الائمة وصاحب البديع ومن تابعهم وذهب غيرهم الى جواز الموبد الموقت
مستدلين بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع ان يكون مع
ذلك وكون المخاطب موبدا انتهت الحكم في بعض الازمان كما في الفاظ العموم فان لفظ التابيد قد يستعمل في العرف لا للدوام
بل لا زم فلانا ابدا فيجوز ان يكون في استعمال الشرع كذلك وبين محقق الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام واحتج
الاولون بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد يودي الى الكذب لانه حين التابيد الدوام والنسخ يقطع الدوام فيوضح ان التابيد
على لته التنصيص على كل وقت من الاوقات والنسخ لا يجري فيما فكذا فيما هو فيه ولان التابيد يفيد الدوام في الخلود كما في تابيد — الاحكام
اهل الجنة والنار فيحمل انه من قال كونوا فيها وكل قوله خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى الزيغ والضلال وكذا في — القصل
عدم العرف في دلالة الالفاظ على معنوماتها لغة وقولهم لا نسلم ان يكون المخاطب موبدا الآخره غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا
به في الكلام قرينة لفظ او غيره واما اذا خلى الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقي قطعا اذ الاحتمال بلا دليل لا يورث
شبهة كما عرفنا فلان ورود النسخ عليه بدلالة لا يحتمل تخصيص العام متاخرا وليس في لغة الاسان انه اريد به البعض بنص
متاخرة لانا نقول ذلك ليس تخصيص عندنا بل هو نسخ على ما مر وهذا اذا لم يكن التابيد بيان مدة بقاء الوجوب نصا مثل
الصلوة واجب وجوبا مستمرا ابدا اما اذا كان كذلك فانه لا يقبل النسخ بلا خلاف لتادية الى الكذب والتناقض قوله
والثالث يعني القسم الثالث مما يمتنع النسخ فيه بسبب لحوق ما ينافيه فانه حول ذلك بلانه اقسام تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت
دلالة وقد مر بيانهما وما سه والخلاف في جواز النسخ فيه كالخلاف في ما اقترن به التابيد صريحا قال القاضي ابو زيد ليس
لهذا القسم مثال من النصوص فلا يكون في ذكر الخلاف فيه فائده وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى

يمتعوا في داركم ثلاثة ايام وليس بتأبيد لان ذلك من الاحكام وكلامنا فيها الا ان نقول المقصود يحصل بايراد المثال سواء كان
في الخبر او غيره كما مر وفيه نظر لان من يدعون نعني ازعموا بدليل فذروه في سنبله فكان من الاحكام واورد ايضا قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فان كلا منهما حكم موقت واجيب بان المقصود
شرعية حرمة القربان في حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وليست بموقتة ورد بانها موقتة بالكون مدة الحيض
وبطلوع الفجر قوله فصار هو حاصل ما تقدم يعني فاذا عرف ذلك صار الذي لا يحتمل النسخ ارتفاعا م في هذا الباب وهو
ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الوجود وما لا يحتمل الوجود وما التحق به التأبيد صريحا كان او دلالة وما التحق به التوقيت
والذي هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء فقوله مطلق احتراز عن
المقيد بالتأبيد والتوقيت وقوله يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمل كالايمان بالله وصفاته وقوله لم يجب بقاؤه بالدليل يوجب
البقاء احتراز عن الشرائع التي قبض عليها رسول الله عم وهو صفة لقوله حكم بعد صفة ومثل بالشراء فانه ثبت الحكم بالبيع
للمشتري ولا يجب بقاؤه اذ يوجب البقاء مع الاقالة كما في حال الابتداء واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان المزيل اذا قارب المثبت لم يثبت كما لو قال انت طالق مع نكاحك وقوله فسوق تمهيد للجواب عن كلام اليهود في دعواهم لزوم
البداء والتناقض وذلك لان الحكم اذا لم يكن بقاؤه بدليل يوجب البقاء لعدم الدليل المزيل استند لذلك العدم موجود الناسخ
لا ان يكون الناسخ نفسه متعرضا بالابطال والازالة ليلزم منه البداء والتناقض وقيل المراد بالسبب هنا هو المعنى الداعي
الى شرعيته يعني انعدام الحكم لعدم المعنى الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكوة ثابتا سببه
وهو ضعف المسلمين فيكون ورود الناسخ امارة على انتهاء السبب لان يكون متعرضا بنفسه للابطال وهو تعسف مستبعد فضلا عن الاحتياج

فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عم الى قوله فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه قيل هذا سؤال يرد
على قوله ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة وتقريره ان ابراهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح
الشاة بدليل ان ذبح الولد حرم بعد ذلك فصار ذبحه منهيا عنه مع قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه وفي ذلك اجتماع
الحسن والقبح في شيء واحد في وقت واحد فاما عامة الاصوليين فليس منه قالوا لا نفهم احد من الامر بذبح الولد ذبح
الشاة فلا يكون الامر بذبح الولد امرا بذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مستانف مضافا الى الشاة ونشئوا انه كان مامورا
بالاشتغال بمقدمات الذبح ولهذا الاشتغال بمقدماته سماه الله تعالى محققا للرؤيا بقوله رؤياه والدليل على ذلك اني ارى في
المنام اني اذبحك وهو يشير الى الاشتغال بمقدماته ولو كان مامور الحقيقة الذبح لقال اني ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء
لصورتها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد وهذا كما ترى ليس بشيء لانهم مترددون تارة
يقولون كان الامر بذبح الولد وتارة يقولون كان مامورا بالاشتغال بمقدمات الذبح فان كان مامورا بالاشتغال بمقدمات
الذبح فقد عمل وفرغ منها فكيف يكون نسخا وقالوا ان ذبح الشاة كان بامر آخر وهو ينافي تسمية الفداء واما الشيخ فقد اكد
المنع بقوله لم يكن ذلك بنسخ اي لا نم ان الحكم الثابت بالامر انتسخ بذبح الشاة بل ذلك الحكم بعينه كان ثابتا بعينه ولهذا سماه
الله تعالى محققا رؤياه والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن الا المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ
ولعل الذي يحمل الشيخ على ذلك تسمية الشاة فداء فان الفداء لغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه كمن
رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمى اليه احد فقتله ذلك السهم يقال فداه بنفسه بمعنى خروج السهم من الرامي الى المحل الذي
قصده ومن الشرع ايضا الفداء انما يكون مع قيام ما وقع عنه الفداء كالفداء عن الصوم للشيخ الفاني فانه حكم الاصل باق
في حقه حتى لو قدر على الصوم بعدما فدى لزمه الصوم واذا كان الفداء ما ذكرنا لغة وشريعة وقد سميت شاة فداء اقتضى

قيام الامر الاول

قيام الامر الاصلي الاول وهو ينافي النسخ لانه انتهاء الحكم ولم يوجد فقوله الا ان المحل الذي اضيف اليه يجوز ان يكون جوابا
عن سؤال تقديره لو كان الحكم بعينه ثابتا لزم وقوعه واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقتضي
ثابت والفاعل متلي مامور والمحل قابل والمانع منتف فيلزم الوقوع وتقرير الجواب انا لا نم انتفاء المانع فان المتولد كان يخلق
يخلق الله تعالى عند اهل الحق ولم يخلقها فوجد المانع فوجد فثبت انتفاء النسخ لعدم ركنه وهو كونه بيانا لمدة الحكم الاول
قوله وكان ذلك جواب عما يقال فالحكمة في ايجاب ذبح الولد اذا لم يجب ذبحه وتقرير الجواب ان كان ذلك ابتلاء اي ليحقق معنى
الابتلاء في حق الخليل حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام على ما به من حرقة القلب على ولده وفي حق الولد الجاهل على
مرارة الذبح اي شدته متليا بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة واذا كانت كذلك محصلا للحكم الثابت بالامر فلا عبرة لمن
القول فيه بالنسخ فلا يجتمع الحسن والقبح في شيء واحد لان انتهاء الموجب للقبح وبقاء الامر الموجب للحسن هذا ما ذكر في تقرير
كلام الشيخ في هذا الموضع والذي اقول في توجيه كلامه في هذا الموضع في هذا السؤال ان كان من منكري النسخ كان ذكر
قولهم يجوز اجتماع الحسن والقبح في حالة واحدة وذلك يؤدي الى جواز النسخ لان المانع من جوازه ذلك عندهم فكان ضرر
السؤال عائدا اليهم وان كان من غيرهم وكان توجيهه ان كون الشيء حسنا قبيحا لا يستلزم انتفاء النسخ فانا قد وجدناه في قصة
ابراهيم مع ان النسخ موجود فيها كان الجواب ان نقول هذا الانتصار لان اجتماعهما ان كان مستلزما لانتفاء النسخ فنحن نمنع
وجود الملزوم وان لم يكن مستلزما فلا يمنع جواز النسخ وان كان توجيه النقض على انتفاء ضرورة حسنا وقبيحا باجتماعهما في حق
الخليل مع كونه ضعيف الورود لاستقرار استحالته في بداية العقول فالجواب بطريق المناقضة كما اشار اليه الشيخ وهو انا لا نسلم
ان الحسن والقبح اجتمعا في ذلك لان النسخ لم يوجد ثم فان النسخ بيان لمدة الحكم بالانتهاء ولم يوجد بل كان ذلك الحكم بعينه
ثابتا وبيانه ان الخليل عليه السلام اوحي بذلك في المنام وهو قابل للتأويل كما رأى يوسف عم انه سجد له احد عشر كوكبا و
الشمس والقمر وكان تأويله كان ورأى نبينا عم انه اعطي سوارين فاولهما بمسيلمة الكذاب والاسود العنسي فيجوز
يمكن ان يكون تأويل رؤيا الخليل عم ذبح الكبش لكن الله تعالى ولعله مما اخفي عنه وظن صلوات الله عليه انه محمول على
الظاهر فاقدم على امتثال ما امر به باحداث الذبح في المحل الذي اضيف اليه ظاهرا ولما لم يكن مرادا جعله لم يخلق الله
المتولد له الانقطاع الذي هو مطاوع القطع على ما هو المذهب الحق فلم يحل الحكم في محله على طريق الفداء وقوله على طريق الفداء دون
النسخ اي ان مراده انه المامور به في الواقع وانما سماه فداء ظاهرا دون النسخ فان نسخ الشيء بنفسه محال وقوله وكان ذلك
ابتداء يمكن ان يكون جواب سؤال تقديره فائدة ذلك الاخفاء واضافة الامر الى ما ليس بمراد محلا وتقرير الجواب كان ذلك
ابتلاء والدليل على هذا قوله استقر حكم الامر محصولا عما قبله لكان الاتصال بكونه مستانفا فكان قائلا ما وجه كونه ابتلاء
وكيف ذلك صفة لي قال لانه استقراء وهو بيان وتغيير بكونه ابتلاء فسر كونه ابتلاء بان حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عم استقر
في آخر الحال على ان المطلوب منه في حق الولد ان يصير قربانا نسبة الحكم اليه بان سمي ذبيح الله لا ان يصير قربانا حقيقة مكرما بالفداء
الحاصل الذي هو دافع المرة الذبح اي شدته مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة وسقط المكاشفة اصدق شاهد على هذا التوجيه
عند من له ذوق فثبت بهذا ان حكم الامر في حقهم لم يكن مستقرا قبل الفداء والنسخ انما يكون بعد استقرار المراد بالامر قبله وقوله مكرما
ومثليا يجوز ان يكونا حالين لتصيير بعد الخبر وهما متعلقان بالولد ويجوز ان يكونا حالين فيمكن ان يكونا عن كل واحد من الوالد
والولد وقوله الحاصل لمرة قيل ضمن الشيخ الحصول معنى الدفع ويجوز ان يكون باقيا على معناه اي مكرما بالفداء الحاصل من عند الله
لاجل دفع شدة الذبح ويكون مجازا بالحذف قوله وقد سمي فداء في الكتاب بلا نسخ استشهاد بلفظ الكتاب على ما ذهب
اليه لما عرف من معنى الفداء فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه باب بيان شرط النسخ وهو التمكن من عقد القلب

الى ترك فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لا انما والاخر يتردد بين الامرين   للنسخ شروط بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه فالمتفق فيه كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فاباحة البراءة والوقف قبل التعبد ولا يسمى ذلك نسخا وكذلك ازالة الحكم
العقلي بالشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا ومتاخرا فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا والامام لم يذكر الشيخ هذه الشروط
لان تعريف النسخ يتضمنها والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه
اخف من المنسوخ او مثلها فانها شرط عند قوم ومنها التمكن من الفعل وعقد القلب واتفقوا على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل
جائز والمراد بالتمكن ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به واختلفوا في جوازه قبل التمكن منه ويتصور
ذلك على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الوجوب قبل القضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فنسخ قبل انقضاء
اليوم الذي شرع فيه قوم قبل الاتمام فذهب بعض اصحابنا كابي منصور والقاضي ابي زيد والجصاص وبعض اصحاب الشافعي وبعض الحنابلة
وجمهور المعتزلة الى ان التمكن من الفعل شرط وذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى جوازه قبل التمكن من الفعل وهو مختار
الشيخ ومتابعيه وهذا الخلاف بناء على حكم النسخ عندنا بيان المدة لعمل القلب اصلا اى هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط لانه
لوزم على كل احد تادبه وبعمل البدن تبعا يعني انه من الزوائد التي يحتمل ان يكون النسخ بيانا للمدة ويحتمل ان لا يكون وعندهم هو بيان
عدة العمل بالبدن قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهي وكل ما هو مقصود بهما هو المتصف بالحسن والقبح اما الاول فلان
قيل افعلوا كذا ولا تفعلوا وهما تصريحهما يدلان على وجوب الفعل والمنع عنه بدلالة انهما علم المصدر لا على العزم والمنع عنه واما الثاني
فلان المامور به هو الذي يتصف بالحسن والمنهي عنه هو الذي يتصف بالقبح فاذا وقع النسخ قبل التمكن منه كان بداء وغلطا وجمعا
بين المتنافيين وذلك باطل ولنا في ذلك وجوه منها ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع والوقوع دليل الجواز وذلك انه روي
انه صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل بعد العقد فان قيل الحديث غير ثابت
والمعتزلة ينكرون المعراج ومن اقر به منهم غيرهم ينكر نسخ خمسين صلوة بالخمس ويجعله من زيادة القصاص سلمنا لا بلزوم التمكن من
الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مامورين به فان الامر بخمسين صلوة لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم خاصة بل له ولامته
ولئن سلم ثبوته فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا والخبر المخالف لدليل العقل غير مقبول ولئن سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان
فرضا بطريق الحتم بل فوض اليه ذلك فاذا اختار الخمس تعين الفرض اجيب بان الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه لانكاره
واهل العقل كادوا اصل المعراج وما فرض خمسين صلوة ونسخها بالخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث
والنبي عليه السلام اصل هذه الامة وكان مسليا بالاعتقاد والقبول في حقه وفي حق امته ويجوز ان يبتلي بامته بعد قوم سعده كما ابتلى بنفسه
وليس مخالفا للدليل العقلي كما سنبين وثبت في الحديث انه عليه السلام سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك
وذلك دليل انه لم يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية قيل في عبارة الشيخ تسامح لانه يستدل على   اعتقاده
عدم وعدم تمكنه من الفعل قبح لا من حيث قوله لانه عليه السلام اصل هذه الامة والجواب انه متضمن جواب سؤال اخر وهو ان
يقال لم يثبت الاعتقاد في حقنا مع تكليفنا اياه لعدم علمنا بذلك فاجاب بذلك قوله ولم يكن ثم تمكن من الفعل فيه بحث
لانه ان اراد به التمكن من فعل خمسين صلوة كلها فمسلم ولكن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن من مدة تصلح
لجزء من الفعل كاف لذلك بعينه وان اراد به عدم التمكن من مدة تصلح للجزء ايضا فممنوع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد هو انه
ولكنه كان ماموراً باداء خمسين صلوة في الارض باوقاتها ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع اليها ومنها ان النسخ بعد وجود
جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء من الفعل صحيح بالاجماع وان كان ظاهراً لا مرتكبا كله وصحة ذلك باعتبار وجود ما

يصح

يصلح مقصودا بالابتلاء وهو وجود المكلف او مدة يتمكن فيها وما يصلح مقصودا بالابتلاء موجود في المتنازع فيه لان عقد القلب على حسن المامور
به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا بالابتداء منفصلا عن الفعل بدليل ان الابتلاء قد يقع مقصودا فان الله تعالى ابتلى بالايمان
بالمتشابه لا يطلب منا فيه الا الاعتقاد الحق والوقوع دليل الجواز فيكون النسخ في المتنازع فيه صحيحا وفيه بحث لان مراد الشيخ
بالاداء اما ان يكون ادنى ما يطلق عليه الفعل وهو جزء من المامور به كما يدل عليه ظاهر كلامه او وجود اصل الفعل الذي هو جنس
ما ساوله مطلق الامر بان قيل صل مثلا او صم كذا اي في المستقبل فوجد اصل الفعل ثم نسخ كما فسر الشارحون به كلام الشارحون
به كلام الشيخ فان كان الاول فهو صحيح لكن الشارحين قالوا انه هو المتنازع فيه وان كان الثاني فليس بصحيح لانه نسخ بعد الفعل ولانه
مطلق الامر لا يدل على التكرار كما والفعل في جميع العمر ولكونه استدلالا بجواز النسخ على جوازه قبل التمكن وذلك ليس بصحيح لعدم دلالة
العام على الخاص والحق ان المراد هو الثاني قوله فليس بصحيح لانه نسخ بعد الفعل قلنا لم لانه نسخ لما ياتي في المستقبل لا للذي فعل ما مضى
والحاصل قوله ولان مطلق الامر لا يدل على التكرار قلنا مسلم وقد ذكرنا قبل هذا ان مطلق الامر في حق النبي عليه السلام للايجاب لا للبقاء
بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله لان البقاء بدليل بعده وهو الامر الاول لا يتناوله لغة فلم يكن دليل النسخ
متعرضا لحكم الدليل الاول بل معناه الظاهر او قول الشارحين ما سنا وله مطلق الامر معناه بانضمام استصحاب الحال قوله ولكونه استدلالا
بجواز النسخ على جوازه قبل التمكن قلنا لا استبعاد في ذلك بل النسخ لا يوجد الا قبل التمكن من الفعل لان النسخ رفع التكليف والتكليف
بعد الفعل محال لتحصيل الحاصل ومع ذلك لا يستلزم اجتماع النفي والاثبات في وقت واحد بمعنى ان يكون قبل الفعل بعد التمكن من الاعتقاد
لعدم الفرق بل يشمل السلب فالدليل الدال على جوازه دال على كونه قبل التمكن من الفعل ورد هذا الوجه بانا نلتزم الابتلاء بالحسن فالمتنازع
ومنع كون صورة النزاع من ذلك وعورض بان ما ذكرتم وان دل على ثبوت مدلولكم ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لان حكم الامر وجوب
الفعل وهو بمعنى الوجود والوجود في زمان لا يسع الوجود تكليف ما ليس في الوسع والبناء على وجوب الاعتقاد غير صحيح لانه تعالى
يجب علمه اعتقاد فعل واجب او غيره والاول باطل لعدم الوجوب قبل التمكن من الفعل بالاجماع فاعتقاد ما ليس بواجب واجبا
لا يجوز والثاني كذلك لان ايجاب اعتقاد فعل غير واجب لا يجوز والجواب ان الابتلاء بعقد القلب اقوى من الابتلاء بعمل البدن
لا نعدم في اول الكتاب وقد اجبنا ههنا ان الاولى يصلح ان يكون مناط الحكم فلان يكون الاقوى كذلك بطريق الاولى ولا نم الوجوب
بمعنى الوجود فان عندنا الامر بالاتيان الذي يريد الله وجوده جائز لفائدة الوجوب والبناء على اعتقاد فعل واجب صحيح قوله والاول باطل لعدم الوجوب
قبل التمكن من الفعل ثم ودعوى الاجماع فيه باطل فان مذهبنا ان الوجوب يثبت على من ادرك جزءا من وقت الصلوة بالبلوغ او الاسلام
والتمكن من الفعل غير موجود والكفارة تجب على من حلف ليصعدن السماء في الحال من غير تراخ المدة التمكن ومنها ان الفعل لا يصير
قربة الا بالعزيمة بالاتفاق وكقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل كقوله صلى الله عليه وسلم من هم بحسنة
ثم لم يعملها كتبت له حسنة فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في كونها قربة دون الفعل فكونه غير قربة وما كان كذلك فهو اولى
ان يكون مقصودا بالابتلاء والمتنازع مكابر والضا الفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار قد يحتمل السقوط وكذلك يحتمل
السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط والصلوة عن الحائض تسقط فعلا لا اعتقادا وما كان اقوى
ابعد من السقوط في الشرع تعالى احرى بكونه مقصودا وهذا ايضا كالبديهي وهذا الجواز يكون وجها اخر ويجوز ان يكون مؤيدا
لما قبله وكلاهما يقتضي ابطال اقوال الخصم ان الفعل هو المقصود اعني قوله فاذا كان كذلك اذا كان الى ما ذكرنا صلح
ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل وقوله الا ترى توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجوابه عن قولهم يلزم اجتماع الحسن
والقبح في شيء واحد يعني ان حسن المامور به لا يثبت بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل
وجوده فلا يلزم انه لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل ليتحقق عنه الحسن فانه يجوز بعد التمكن قبل الفعل بالاجماع ولم يلزم منه

بدا، ولا اجتماع الحسن والقبح بل يدل على ان المقصود عند الله على حسنه وقبحه لا فعله والتمكن منه كان فلا يجوز قبل التمكن من الفعل
ورد هذا الوجه بان هذا يستلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات وهو ممتنع بالحكم فانه منقوض بالوضوء مع الصلوة
فان الصلوة لا تصح قربة بدون الوضوء والوضوء قد يصير قربة بلا صلوة بالنية ومع ذلك فان الوضوء لا يصلح ان يكون
مقصودا بدون فعل آخر هو عبادة والجواب ان كلامنا في شرط دل الدليل الخارجي على كونه مقصودا مستقلا والذكر الوضوء
بل هو كالايمان مع الفروع قوله والقائل جواب عن قولهم الفعل هو المقصود يعني اذا قيل افعلوا على سبيل الطاعة كان ذلك
امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتصور بغير عقد القلب على حقيقة المأمور به فكان الامر موجبا للعقد
القلب والفعل جميعا فيجوز ان يكون احدهما وهو عقد القلب مقصودا الا انها لكونه اهم والآخر هو الفعل متردد داير بين
ان يكون مقصودا الا انها بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا الفعل لانها لجر النفع لا للابتلاء وذلك يحصل بالفعل لا بالاعتقاد

قال باب تقسيم الناسخ الناسخ اربع الكتاب والاجماع والقياس اقول قيل الناسخ يطلق على الله تعالى كما يقال نسخ
الله التوجه الى بيت المقدس وعلى الحكم الثابت بالنص الناسخ كما يقال فلان نسخ القرآن بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى الطريق
المعرف لارتفاع الحكم من الآية والسنة وغيرهما وهو المراد ههنا ولا خلاف في انه يحق ان اطلاقه على المتوسط بين مجاز وانما الخلاف
في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرف مجازا وعند المعتزلة بالعكس وقد وقع في بعض النسخ
الحج اربعة فيكون على تاويل الدلايل او البراهين والحصاره في ذلك قد تقدم دليله   اما القياس فلا يصلح ناسخا اذ اتفق
الجمهور على ان النسخ بالقياس المظنون جليا كان او خفيا لا يجوز وعن ابن سريج من اصحاب الشافعي انه يجوز النسخ
به لانه بيان كالتخصيص فاجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وقال الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس السنة ويجوز
بقياس مستخرج من الاصول فكل قياس مستخرج من الكتاب يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ
السنة به لانه في الجمعة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة احتج الجمهور باتفاق الصحابة على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كان
من الآحاد وكان اجماعا منهم على تركه مقابلهما قال عمر رض لو لا في الجنين ان نقضي فيه برأينا ومنه سنة رسول الله ومعصية الراي
في الحساب احد الشيئين اما ان لا يجب شي لعدم العلم بالحيوة او يجب كمال الدية فترك بالسنة وهي ما روي ان حمل ابن مالك قال للرسول
الله عم اني كنت بين جاريتين لي فضربت احديهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا وماتت فقضى رسول الله صم بدية المقتول
على عاقلة القاتل وجعل في الجنين غرة عبدا او امة وكان علي رض يقول لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله عم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان النسخ بيان مدة الحكم وكونه حسنا في ذلك الى
الوقت ولا مجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن واعتبار ابن سريج بالتخصيص منقوض بدليل العقل والاجماع وخبر
الواحد فان التخصيص بها جايز دون النسخ وما ذكره الانماطي ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم في الاصل
غير مقطوع بانه هو المقطوع المعنى في الحكم حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به فان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا واختلفوا
في جواز كونه منسوخا فمنع عبد الجبار في قوله والحاصل محتجين بانه لو كان مستنبطا من اصل لحق مقايضه فلم ينصوص دفع الحكم مع بقاء
اصله وجوزه بعضهم بدليل مقطوع به في زمن النبي لان حكم هذا القياس كحكم النص الناطق فكما جاز النص الناطق بالقاطع
فكذلك جاز نسخ القياس القطعي بالقطعي واما بعد الرسول فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم الاطلاع على ناسخ ثم اطلع
على ناسخه تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول واختار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ناسخه قطعيا
كان او ظنيا راجح عليه والا لما صلح ناسخا لفقدان شرط العمل بالقياس اذا انتفى شرطه فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ
واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين الى قولهم سبق النسخ مشروعا بعده عيسى ابن ابان وبعض المعتزلة ذهبوا الى جواز نسخ

والسنة بالاجماع محتجين بما روي عن عثمان رض لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس رض كيف تحجبها باخوين
وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان رض حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع
وبان الاجماع حجة موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كالنص وعند الجمهور لا يجوز النسخ به لان النسخ لا يكون الا في حيوة
النبي لاتفاقنا على انه لا نسخ بعده والاجماع لم يكن حجة في حيوته لانه لا اجماع بدون رايه واذا وجد الاجماع والرجوع اليه فرض
واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لا محالة فكان البيان الموجب للعلم هو البيان المسموع منه واذا صار العلم بالاجماع
واجبا لم يبق النسخ مشروعا فحين جواز النسخ الاجماع ليس بحجة وحين صار الاجماع حجة النسخ غير مشروع فلا يجوز النسخ به قيل وهذا الدليل
لا يفصل بين كونه ناسخا للكتاب او السنة او الاجماع لكن المصنف ذكر في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز
فيكون ما ذكره ههنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض وفيه نظر لانه لما ثبت ان الاجماع في حيوته صم
ليس بحجة تعين ان يكون اطلاق النسخ باعتبار الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
في عصر ثم يتبدل تلك المصلحة فيعقدوا اجماعا آخر على خلاف الاول وفيه نظر لان المجوز للنسخ به يجوز له ان يقول بجواز انعقاده
على خلاف الكتاب والسنة والا لما قال بجواز النسخ الا اذا خصص الوزن على مذهب المالكي فيشرع لكن العامة قالوا الاجماع
لا ناسخ لشيء ولا منسوخا به اما الكتاب والسنة فلان حجية ثبت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة واما الاجماع
فلان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا وان دل على كونه صحيحا لكن الاجماع الثاني حجة
الفعل به من بعده لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد دفع لاجله الاجماع من كتاب او سنة وان كان الدليل موجودا لكن خفي عليهم من قبل
ثم ظهر ذلك لهم لزم ايضا باطل فالكل باطل لعدم جواز بطلان كل الاجماع واستحالة كتاب وسنة بعد النبي عم وعدم جواز خفاء
الدليل لاستلزام اجماعهم على الخطاء وفيه نظر لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطاء فالذي ذهب اليه الشيخ اولى وتمسكهم بقصة عثمان
ضعيف لجواز ان يكون مراده بقوله حجبها قومك اطلاقهم الجمع على الاثنين فيكون ثابتا بالنص لا بالاجماع فيكون الاجماع معينا للاحتمال لا
الجمع للنسخ فانه لا يدل على عدم حجب الاخوة اصلا   وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذكر اربعة اقسام الى قوله لكان منه صح
الى الطعن فكان التفاوت به اولى   قد ظهر مما ذكرنا ان الاجماع والقياس لا يصلحان ناسخين ولا يبقى الا نسخ الكتاب
والسنة متفقين ومختلفين وهو اربعة اقسام يحصل بضرب الاثنين في مثله نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ونسخ
الكتاب بالسنة وعكسه وكل جايز عندنا وجمهور العلماء والمحققين من الاشاعرة والمعتزلة والمحققين من اصحاب الشافعي واكثر
اهل الحديث على انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ثم اختلفوا فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي والحارث
وابن سعيد والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولم يرد به الشرع ولو ورد به لكان
جايزا قال ابن سريج في رواية عنه وقال ابو حامد الاسفرايني ورد الشرع بالمنع من ذلك واما نسخ السنة بالكتاب فهو جايز ايضا
عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها كعبد القاهر البغدادي والسمعاني والشافعي ذكر في كتاب الرسالة انه لا يجوز
واشار في موضع آخر منه بالجواز فخرجه اكثر على القولين والاظهر من مذهبه عدم الجواز والاولى بالحق الجواز كذا في العقول احتج من انكر
الجواز في المسئلة الاولى عقلا بان المنسوخ لما كان في عهد النبي عم والمتواتر انما يكون بعده فلا يكون يجوز ان يكون معرفة كونه
منسوخا موقوفة عليه قيل ولعل هذا مبني على جواز الاجتهاد للنبي عم لم لا يجوز ان يوحي الله تعالى لما جاز الاجتهاد لم يؤمن في كونه نسخ
القرآن بالسنة ان يكون صادرة عن اجتهاد فيكون ناسخا فيقع نسخ القرآن بالاجتهاد وهو لا يجوز واحتج من قال بعدم الجواز شرعا
بقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية فانها تدل على ان الآية لا تنسخ الا بالآية ووجه الاستدلال ان الله تعالى قال نأت بخير منها او مثلها
والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثله لان القرآن كلام الله معجز والسنة كلام الرسول غير معجز ولانه قال نأت بخير منها والآتي

بالخير والمثل هو الله لاسناد الفعل الى ضمير الجلالة وبدلالة سياق الآية وهو قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فاذا ثبت ان الآتي
هو الله وقد احتج بعضهم بهذه الآية في المسئلة الثانية لعدم الجواز واليه اشار الشيخ بقوله وذكر من الآيتين اي الاثبات بالمثل او الخير
انما يتحقق بين الآيتين فاما في القسمين الآخرين فلا يتحقق ذلك قيل وهذا الاحتجاج ليس بقوي لان الظاهر ان الآية تقتضي الاثبات
بالمثل او الخير في نسخ الآية بقوله ما ننسخ من آية لا في مطلق النسخ واحتج في المسئلة الاولى ايضا بقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
يدل على ان الرسول ليس له ولاية التبديل والنسخ تبديل وبقوله ع م اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق
الكتاب فاقبلوه والا فردوه والناسخ مخالف فوجب رده واحتج في المسئلة الثانية بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قوله
ع م بيانا للقرآن فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولئن كان يكون
الكتاب تبيانا للحكم لا رافعا له الشيخ دليل المعقول على وجه يشملها وهو قوله ولان في هذا اي في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة
الرسول ع م عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن بالحديث او نسخ بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن واللازم باطل لوجوب صيانته
ع م عن ذلك فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الطاعن يزعم انه ع م خالف ربه وكذب ربه مما قال فكان السعاون به لهم احد
اولى بالجعل كل واحد منهما عن الآخر ومعناه قال واحتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين الآية الى قوله اي هذا الفرض نسخ الحكم الاول انتهى قول احتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور
الماتريدي رحمه الله في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
حقا على المتقين ووجه الاحتجاج ان هذه الوصية فرضت بموجب هذه الآية ثم نسخت بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وهذا
الحديث في قوة المتواتر لان المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته
وهو بهذه المثابة لا يقال ثبت النسخ باية المواريث لان فيها ايجاب حق بطريق الارث فلا يكون منافيا فلا يثبت به النسخ
ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه نزل في القرآن لكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان فتح هذا الباب يؤدي الى الوقف
في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ما جاء به
صالح لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا للنسخ فهو الناسخ واذا احتمل انتفاء الحكم والنسخ الى غيره ما ظهر مع عدم الظفر
به بعد البحث التام قال الشيخ وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث فانها نزلت بعد آية الوصية
للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة يوجب ترتبه على المعهودة واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان الله تعالى بين نصيب الوالدين بطريق الارث ولم يبين ان هذا المقدار بعد المقدار المفروض ولو بقي ذلك
مفروضا لبين بيانا لكونه باقيا بعد وصية فان النكرة مطلق كما تقدم فكان معناه بعد مطلق الوصية ثم نقضها هذا المقدار
والمطلق يتحقق بتحقق فرد من الافراد فلم تبق الوصية المفروضة لازمة بل تبدل بوصية كانت وذلك يستلزم انتفاء وجوب
الوصية المفروضة واذا انتسخ الوجوب انتسخ الجواز على ما عرفت والى هذا اشار ما قررناه اشارة الشيخ بقوله فصار الاطلاق
نسخا للتقييد واما بطلان اللازم فلان الميراث مرتب على نكرة وهي مطلقة كما تقدم وهي غير المعهودة لا محالة لا يقال لا نقع
فان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان الشيخ يلتزم بذلك ولئن سلم فذلك اذا لم يدل دليل على خلافه
وقد قامت الادلة على ان الوصية المذكورة غير تلك الوصية لان هذه تطوع والاولى كانت فريضة وما نزلت الصيغ الا آية
المواريث اوجبت لهم مالا بسبب آخر والايجاب بسبب لا يرفع الايجاب بسبب آخر كان قبله ولان المواريث اوجبت ارثا بعد
وصية او دين فيوجب تقريرها لا رفعها ضعيف لان آية المواريث اوجبت مالا بسبب آخر لكن لا مطلقا بل مرتبا على ما بعد فسخ
الايجاب بالسبب الاول ولانها اوجبت ارثا بعد وصية نكرة هي التطوع لما دل عليه الدليل وهي تقررها لا رفعها ضعيف

واكنا

والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله كنسخ
المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها والثاني بطريق الحوالة وهو ان يحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ
القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وكنسخ الامر بالذبح من الولد الى الشاة على قول عامة الاصوليين وهذا اي نسخ الوالدين من
النوع الثاني فان الله تعالى حول الحكم الذي ثبت باية الوصية الى كونه ميراثا باية الميراث المواريث وبيان ذلك ان الله تعالى
فوض الايصاء في الاقربين الى العباد بقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف اي بان يكون يخص كل قريب بحسب قرابته
ثم لما كان الموصي لم يكن يحسن التدبير في ذلك لجهله وربما كان يقصد المضادة فيه تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك على وجه
يتيقن انه الحكمة والصواب وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها كالسدس والثمن والربع وغير ذلك بعد بيانها اي بتلك الحدود وذلك الجعل
بعينه تحول من جهة الايصاء الى الميراث والى هذا اي الى ما ذكرنا من التحويل اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم الآية اي الايصاء الذي
فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير حكمه وذلك لان معنى يوصيكم يفرض لكم فالعدول عنه الى لفظ الايصاء لا يكون الا لنكتة
عند من له مسكة من البلاغة فضلا عن الكلام المعجز وهي الاشارة الى ذلك الايصاء ويحقق الشيخ بقوله لا تدرون ايهم اقرب لكم
نفعا اي لا تعلمون من هو انفع لكم لا في الدنيا ولا في الآخرة فتخصصونه بمقدار نفعه ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى اعطى
كل ذي حق حقه اي الحق الذي ثبت بالوصية لهم صار يعطى بالارث فلا وصية لوارث فانه تعرض لهذا التحويل لانه صلى الله عليه وسلم رتب
بالفاء فلا وصية لوارث وهو نسخ الاول يعني انتفاء الوصية بسبب تحويل الوصية المفروضة اليهم الى الايصاء بهذا القدر المبين لانه لا يعرض
الوصية اليهم وجب لتبين حق القريب بمقدار قربه فاذا تبين بيانا واضحا من صاحب الشرع لم تبق الوصية مشروعة لئلا يعود ذلك على موضوعه
بالنقض لهذا الغرض نسخ الحكم الاول وانتهى وفي قوله وهي نوع تسامح لان هذا من نوع التحويل لا الانتهاء الا ان يراد التحويل فان فيه
انتهاء ما وما قال شمس الائمة بعد تقرير هذا الوجه انه نسخ حكم وجوب الوصية للوالدين ولم يثبت حكم جواز الوصية لهذا الطريق الا ترى
بالحوالة لم يبق الدين واجبا في الذمة ولكن بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين عليها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم
انتفاء الجواز كالوصية للاجانب ضعيف للزوم جواز التوجه الى بيت المقدس لانه نسخ بطريق التحويل وبلزوم ان لا يكون انتفاء
مستلزما لانتفاء الجواز وهو خلاف المذهب ولانه يعود على موضوعه بالنقض ومنهم من احتج بان قول الله تعالى الا قوله فيكون
من قوله تعالى فعاقبتم اي غنمتم ومن اصحابنا من احتج على نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في الزواني لقوله تعالى
فامسكوهن في البيوت نسخ بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وهو ايضا ضعيف لان النسخ
بالكتاب على ما روي عن عمر رضي ان الرجم كان مما يتلى وقال لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت في حاشية المصحف الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب او لانه نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه ولانه
او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة معناه ولئن سلمنا ان الرجم بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا النسخ فان الامساك في البيوت
موقت بما هو مجمل وهو قوله او يجعل الله لهن سبيلا فان هذه بمنزلة الى ويجوز ان يكون على حقيقته لكنه بعد ذلك معطوفا على حتى
يتوفاهن ثم فسر النبي ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق
ولا يعترض الشيخ بان ذلك الخبر خبر واحد وهو لا يصلح ناسخا لما سيظهر ان شاء الله تعالى واحتج بعضهم بقوله تعالى وان فاتكم شيء
من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم يعني ايتاء الزوج مثل ما انفق نسخ بالسنة
اذ لا سبيل الى ناسخ في القرآن قال الشيخ وهذا اي الاستدلال بها غير صحيح لان هذا وان فاتكم شيء الآية فيمن اي في شأن من ارتدت
امرأته ولحقت بدار الحرب ان يعطى زوجها المسلم ما غرم فيها معونة له قوله ان يعطى بدل من قوله من ويؤيده لان هذا كان في اعطاء
زوجها المسلم ما غرم فيها وفي ذلك اي في اعطاء من ارتدت امرأته من الصداق معونة له في دفع الحرمان اقوال محكم قال شمس الائمة

ما غرم

يحتمل ان يكون ذلك لطول الذنب فلا يكون منسوخا وقد قيل انه غير منسوخ لانه كان المراد به الاعانة من مال الغنيمة لا من كل مال
فيكون معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم في القتال بعقوبة حتى غنمتم وقال الزجاج اذا اصبتم عقبى منهم اي كانت الغلبة لكم حتى غنمتم وقيل
هو منسوخ وناسخه آية القتال وقيل ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وروي انه لما نزل قوله تعالى وسئلوا
ما انفقتم وليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يردوا شيئا من مهور
المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت وكذا في تفسير قوله فعاقبتم فنزل من الغنيمة وفي التوبة سعيد ما حكم على المسلمين والكافرين
من اداء هؤلاء مهورهن اولئك واداء اولئك مهور هؤلاء فسار هؤلاء بالربح فيؤدون عليه الى ساوون كما يعاقبة الركوب فلما اختلف
في تاويلها لم يصح الاحتجاج بها على حكم معين وهو نسخ الكتاب وهذه الاحكام التي ذكرنا في الآية من رد المهر واحدة من الكتاب
ونقض بعضها لزوج المسلم في الغنيمة او من صدقة وجب رده على اهل الحرب كلها منسوخة عند جميع اهل العلم ومن الحجة الدالة على ان يجوز
نسخ الكتاب بالسنة الى قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار لما فرغ من تضعيف ما ذكره غيره في الاحتجاج ج
في هذه المسئلة بين ما عنده على وجه يشمل المسلمين جميعا وهو التوجه الى الكعبة فان النبي صلعم كان يتوجه الى الكعبة حين كان
بمكة فلما هاجر الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال النسخ التوجه الى الكعبة ابتداء ثم
ان كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الوحيه للتوجه الى بيت المقدس لانه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة
وان لم يثبت ذلك فلا اشكال ان التوجه الى بيت المقدس انما ثبت بالسنة ثم انه نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
فيكون دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب واذا ثبت احدهما ثبت كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا فلشمول الجوازين واما عند الخصم
فلشمول العدمين فان قيل التوجه الى بيت المقدس ثابت بالكتاب لانه شريعة من قبلنا وهو يلزمنا حتى يقوم دليل على انتساخه على
ما سيجيء اجيب بان شريعة من قبلنا يلزمنا على انه شريعة لنا سنة لنبينا عم قولا وفعلا فلا يخرج بهذا عن كونه نسخ السنة بالكتاب
والشرائع الثابتة بالكتاب الله ومن الحجة الدالة على ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك آية في قراءته فلما فرغ قال
الم يكن فيكم ابي فقال ابي يا رسول الله لكني ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم ووجه الاستدلال انه كان لما نسخت لخبر
وقد ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه ظنه يدل على نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة
والعمل بالحكم المتلو سيان بالكتاب والسنة وقال ابو اليسر وهذا ضعيف لان القرآن كان ينزل في ذلك الزمان فربما اعتقد انها
نسخت بآية اخرى نزلت قبل هذه الآية في الزمان ولم يبلغه لضيق الزمان ولعله ظن النسخ بالانساء فلا يصلح النسخ بالحديث والجواب
عن الاول بان احتمال نزول ما انزل اليه ناسخا والاستقلال بقراءة غيره مع حضور كاتب الوحي احتمال بعيد لم ينشأ من دليل
فلا يعبأ به وعن الثاني ان نسخ الانساء انما يثبت بان يرفع الله نسيان النبي صلعم وحفظ غيره ومنها ما قالت عائشة رض
ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
سوى هؤلاء التي اخترتك بالسنة ومن اجتناب النبي عم اياها ان الله اباح له ذلك فان محمل الآية تعين الصحابة على كونه منسوخا
وناسخه لا يتلى في القرآن فعرفوا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر هذا ضعيف اذ يحتمل ما زاد على التسع بعد
ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه عن لفظ
التابيد والبعدية المطلقة سنا ولا ابد موضح ان ذلك نسخ حرمة نكاح علمن وهو اختيار من النبي عم فكيف يجوز ان ينسخ
مع تناهيهن على ذلك الاختيار ولعل سبيله النسخ فكذلك نسخ بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن على ما قيل
فلا يصح الاحتجاج به وفيه نظر من اوجه الاول انه رد لما رواه الصحابة فكل خبر الاحاد وهو لا يجوز الثاني ان العلماء لم يتفقوا على ان الحكم
الوارد بالتابيد الصريح ليس بقابل للنسخ فلا يقوى الاستدلال به على ما سلم الثالث ان الثابت اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ التابيد

منها

منها الرابع ان قوله ادخل ما زاد على التسع لم يثبت ممنوع بل ثبت بقول عائشة رض واتفاق الصحابة الخامس قوله ان ذلك نسخ
علمن تكلف لان نسخها استبعاد وليس فيه دلالة على الامتناع لجواز ان رضين الله نسخ آخر وسوال مصطلحين من ذلك نسخ آخر الثالث
ان قوله انا احللنا لك لم يعرف تاخره ولئن سلم فليس له دلالة على جواز ما زاد على التسع ومنها ان رسول الله صلعم صالح اهل مكة عام الحديبية
على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال بالسنة وكانت الصلح في ظاهر
الكتاب وجاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافرا المخزومي وهو صيفي بن الراهب فقال يا محمد اردد علي امرأتي
كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الآية ونسخ ذلك الحكم وهو حق
النساء وهو نسخ السنة بالكتاب والدليل المعقول ان النسخ بيان مدة الحكم الى قوله ان نسخ احدهما بالآخر حكم الكتاب بالسنة
خارج عن حكم هذه الجملة الدليل المعقول وعليه التعويل ان نسخ احدهما بالآخر غير ممتنع عقلا اذ لم يرد سمع على امتناعه فوجب القول
بجوازه اما عدم امتناعه عقلا فلان النسخ بيان مدة الحكم لما تقدم وجاز لرسول الله صلعم بيان حكم الكتاب لانه قد بعث مبينا قال
على جواز نسخ الكتاب بالسنة ولان احد الامرين اما الغار اللازم او تشريف المدعى لازم لان رسول الله صلعم اذا اخبر عن انه بانها نسخت
من غير ان يتلى قرانا فاما ان يصدق في ذلك اولا والثاني كفر فلا ولاحق ولان النسخ بيان مدة الحكم وجاز ان يتولى الله بيان ما اجرى
على لسان رسوله عم بعلمه بنفسه كما يتولى الرسول بنفسه قوله ولان الكتاب دليل آخر على الجواز يعني بيان عدم الرد سمعا لكونه
مشتملا على الجواب عن الدليل السمعي التمسك بها على عدم الجواز ووجه ذلك ان الكتاب يزيد بنظمه على السنة لكونه معجزا فصح ناسخا لها
لكونه خيرا منها واما السنة فانما تنسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة في حق الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فاذا انتفى النظم من الكتاب
وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة وحاصله ان نسخ السنة بالكتاب نسخ بخير وداخل في قوله نات بخير منها ونسخ الكتاب
بالسنة باعتبار انها لا تنسخ الا الحكم نسخ بالمثل فيدخل في قوله او مثلها فيكون كلا الوجهين جائزا قيل هذا تناقض ما ذكره من قصة ابي
فانه قال ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى وذلك يدل على جواز نسخ نظم الكتاب بالسنة واجيب بان ما تقدم يدل على الجواز وهذا على عدم
الوقوع فلا تنافي بينهما ورد بان العصمة يدل على الوقوع فكان سانا والجواب الصحيح ان ترك العصمة يدل على ظن جواز الوقوع وهذا الا
على عدم الوقوع فاندفع التنافي وقيل معنى قوله فانما تنسخ بها الى آخره على وجه تقوم السنة مقام نظم الكتاب في جواز ارادة الصلوة
وبهذا التاويل ينتفي التناقض ايضا وهو بعيد وقوله ولو وقع الطعن بمثله جواب عما قالوا من المعقول ان نسخ احدهما بالآخر يورث تهمة
الى الطعن وتقريره لو وقع الطعن بمثله لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة
فلانه يفضي الى ان يقال انه ناقض في كلامه ويعقل عن الله كلاما مناقضا واما بطلان اللازم فبالاتفاق واعترض بان الطعن
في نسخ الكتاب بالكتاب كان واقعا بدليل قوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم
اجابه بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق فاندفع الطعن في تجويزه كلا وما نحن فيه والجواب ان الجواب انما يدفع الطعن
عن نسخ الكتاب اما الطعن في نسخ السنة بالسنة فلم يتعرض له فكان الواجب ان لا يجوز وليس كذلك ولا علم انه صلى الله عليه وسلم صادق
فيما يقوله وانه مبلغ لم يبق للطعن مجال مطلقا بل في ذلك اي في جواز نسخ احدهما بالآخر اعلاء منزلة الرسول وتعظيم سنته من حيث
انه تعالى فوض بيان الحكم اليه ومن حيث انه جعل سنته في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بنفسه بيان مدته والله اعلم وقوله فظهر انه ليس بدليل
جواب عما تمسكوا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله الآية والاشبه انه متعلق بقوله والسنة في حق الحكم وحي مطلق فظهر انه ليس بدليل
من تلقاء نفسه لانه قال جل ذكره وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا انه وحي غير متلو وان احتمل ان يكون اجتهادا الا انه في اجتهاده
لا على الخطا فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي واما الحديث فدليل لنا على ان نسخ السنة بالكتاب جائز حيث قال وما خالف
فردوه والمنسوخ مخالف للناسخ وهذا لان السنة اذا كانت مقدمة على الكتاب نزول الكتاب وليس النسخ الا هذا

تالشمس الآية تقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب يدل على وجوب اتباعه مطلقا يعني قوله وما آتيكم
الرسول فخذوه وفي الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا له وليس بصحيح فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع
منه بعينه او الثابت بالنقل المتواتر وفي اللفظ دليل عليه فانه قال اذا روي لكم عني ولم يقل اذا سمعتم قال الشيخ وتاويل
الحديث على تقدير صحته ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه او لم يكن في الصحيح نسخ به الكتاب فكان
تقديم الكتاب اولى واعلم ان كلام الشيخ يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد فانه يبطل استدلال من استدل على نسخ
فامسكوهن في البيوت بالسنة بانه خبر الواحد وروى قصة عايشة رض والناسخ غير مسموع بالكلية وبين ان نسخ السنة
انما هو للحكم لا للنظم وقد عرفت فيما تقدم ان خبر الواحد قد يكون قطعي الدلالة وان لم يكن قطعي الثبوت واذا لم يتعرض
لنسخ النظم الثابت قطعا كان النسخ الناسخ مثل المنسوخ فيكون باطلا بحث المثلث وذكر في التاويل اجماع صحة
على كتابته ان المراد اذا لم يكن في الصحيح بحث ينسخ به الكتاب يعني باعتبار ضعف الرواية ولم يقل او لم يكن في الدلالة
بحيث كذا وفي هذا الكلام تلويح الى ذلك ولا فرق في نسخ الحكم على الوجه الذي ذكره بين المتواتر والمشهور وخبر الواحد اذا كان
قطعي الدلالة والنسخ انما يكون في حيوة النبي صلعم لا بعده والتواتر والشهرة بعده فكما جاز نسخ الكتاب بها جاز به ايضا
لكن يجوز ان يظهر بها بعد النبي عم نسخ الكتاب بالسنة لا بخبر الواحد وعلى هذا لا يحتاج الى اضافة اتفاق الصحابة
الى رواية عايشة رض في جعلها دالا على النسخ من السنة والله اعلم قوله واما قوله فات بخير جواب عما تمسكوا من الآية
بالصراحة فان المراد بالخيرية الخيرية مما يرجع الى مرافق العباد وهو الحكم دون النظم بعينه اي مع معناه لان نظم القرآن
ان لا تفضل بعضه على بعض بل الكل في كونه قرآنا قطعا سواء وكذا المماثلة مرادا بها المماثلة يراد بها المماثلة في الحكم
والحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم دون اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة اصلح للمكلف [illegible]
الكثير باعتبار الثواب وغيره على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة اي عن دلالة
الآية فانها تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا يدل على انه لا ينسخ بالسنة لما ان المفهوم ليس بحجة وفي بعض
النسخ على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وقوله على انا
قد بينا اشارة الى قوله واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه الى آخره وقيل كلام الشيخ على هذه الآية
انما هو بطريق التنزل فانها شرطية وهي لا تستلزم امكان الطرفين كما في قوله قل ان كان للرحمن ولد فانا اول
العابدين والحق انها دالة على النسخ على الوجه المذكور لان المقدم حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة وغيره وقد اجيب
عن الآية بوجه آخر وهو انها لا تفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لا ريب الاتيان باحدهما على نسخ الآية فلو كان
الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخها على الاتيان باحدهما وهو دور ورد بان غايته ما يلزم منه ان الخير او المثل
لا يكون ناسخا بل سببا آخر مغاير للناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما يفيد ان لو كان يدعي المستدل ان الخير
او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ لانه بدله والآية تدل على
المنسوخ خيرا ومثلا وفيه نظر لانه يقال كون الناسخ خيرا من المنسوخ او مثلا له مرتب على النسخ فلو كان جواز
النسخ مرتبا على احدهما لدار والجواب عما تمسكوا بقوله تبيانا لكل شيء الآية هو انا لا نسلم ان المراد منه البيان بل المراد
به التبليغ وحمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا من لزوم الاجمال والتخصيص فيما انزل
لان التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه بالبعض ولئن سلم ان المراد به البيان فلا نسلم ان النسخ ليس
ببيان وهذا هو الجواب عن قوله لتبين للناس ما نزل اليهم   ونسخ السنة بالسنة مثل قول النبي عم اني كنت

نهيتكم

نهيتكم عن زيارة القبور الى قوله ونسخ خبر الواحد عند من جاز ايضا   لم يذكر الشيخ امثلة لبيان نسخ الكتاب لشهرته
فان آيات المسالمة التي هي اكثر من مائة آية نسخت بآية القتال ومثل نسخ العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر
وعشر وذكر نسخ السنة بالسنة مثل قول النبي عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة
قبر امه ولا تقولوا هجرا ثم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فالحكم ما منعوا عن زيارة
قبور المسلمين قط الا ترى الى قوله اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركة وقيل انما نهى عن زيارة القبور في
الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم يندبون الموتى عند القبور وربما يتكلمون بالكذب والمحال
قال عم ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع
ينبغي للمرء ان يتعظ به وبعدما قال ثم نسخ الآن بما هم في الابتداء عن الزيارة لتحقق المنع عن الهجر وقيل الاذن ثبت
للرجال دون النساء وهو منقول عن الحسن وجابر وروي ان فاطمة خرجت في تعزية الانصار فلما رجعت قال النبي عم لعلك
اتيت المقابر قال لو اتيتها ما فارقتك حتى يكون يوم القيامة والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء فقد روي ان عايشة
كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وانها لما خرجت زارت قبر اخيها عبد الرحمن وقال عم اني كنت نهيتكم
عن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة ايام فامسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم عن النبيذ في الدبا والحنتم والنقير والمزفت
فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا الدبا القرع والحنتم جرة خضرا والنقير الخشبة
المنقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو القار وهذه اوعية يسرع بالشدة في الشراب ويحدث فيه التغير
ولا يشعر صاحبه فهو على خطر من شرب الحرام   ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ الى قوله وفي الاشق
فضل ثواب الآخرة   اختلف العلماء في جواز النسخ بدل اشق بعد اتفاقهم على جوازه بدل اخف كنسخ تحريم الاكل
بعد النوم في ليالي رمضان بحله وبدل مماثل كنسخ التوجه الى بيت المقدس الى التوجه الى الكعبة فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين
الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظواهر منهم محمد بن داود الى عدمه واحتج الجمهور بالمنقول والمعقول
اما الاول فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية في الابتداء على ما روى ابن عمر ومعاذ رض في فرضية الصيام
اي بالصوم حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير ونسخ الصفح والعفو
عن الكفار والناس بقوله فاعف عنهم واصفح بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ
بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والنسخ والناسخ اشق لا محالة واما الثاني فلان مصالح المكلف قد تكون
في الاشق الا يرى ان الطبيب قد يامر المريض بالدواء وبالغذاء بحسب ما يعلم من المصالح واحتج الباقون بقوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية والمثلية ما هو
في حقنا والا فالقرآن خير كله من المنسوخ والمثل والمراد من الخير والمثل ما هو في حقنا والاشق ليس بخير ولا مثل
فان الاشق ابعد في المصالح واكثر اضرارا للمكلف وذلك لا يليق بحكمة الشارع والجواب انا لا نسلم ان الاشق ليس بخير لان المراد
ما يرجع الى مرافق العباد وفي الاشق فضل ثواب في الآخرة وان ما ذكروا من العقول لازم عليهم في نقل العباد من
الاباحة الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما جوابهم عن ذلك فهو
جوابنا ههنا قال **باب تفصيل المنسوخ** المنسوخ انواع الى قوله لا يليق بتبديل صيانة للدين بدليل آخر الدهر
المنسوخ انواع الدليل وشرط الحكم والحكم وهو انواع نسخ الكل ونسخ البعض بعضه والزيادة اما نسخ الدليل فعلى ضربين
نسخ وحي متلو ونسخ وحي غير متلو وهو السنة اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون

حكم وعلله الشيخ انما ذكر من تفصيل المنسوخ تفصيل المنسوخ من الكتاب لا مطلق المنسوخ ولم يذكر غيره لان العطن اذا تعين
ذلك سهل عليه استخراج الباقي فالمنسوخ انواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف في الحكم كما
التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف ابراهيم عم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت منزلة لقوله تعالى ان هذا لفي الصحف
الاولى صحف ابراهيم وموسى ع نسخت اصلا اما بصرفها ان يرفعها عن القلوب او من قبيل القلب وبدونه تصرف القلوب عنها
اي عن حفظها او بموت العلماء وكان هذا النوع من النسخ جائزا في القرآن في حياة النبي صلعم للاستثناء المذكور في قوله
تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لو لم يتصور لكان ذكر الاستثناء عن الفائدة وقال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
فان قوله ننسها يدل على الجواز نصا واما بعد وفاته عم فلا يجوز لقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه
منزلا لا ملحقا بدليل صيانته للدين الى آخر الدهر فان الصانع ما تحمل قصد كما فعله اهل الكتاب والسنا فسوخهم سا وبه سوم
الحفظ الآن تحفظ الله تعالى قال بعض الملاحدة ممن تستر باظهار الاسلام وقصد افساده وبعض الروافض يجوز ذلك بعد وفاته عم
وزعموا ان في القرآن آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق بعد زمانهم واستدلوا بان ابا بكر رضي الله
عنه قرأ الا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم وانس يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا
وهذا ليس في القرآن الآن وهذه الاخبار شاذة لا يكاد يصح شيء منها ولئن ثبت شيء منها فهو محمول على ان المحو عن قلوب
الصحابة سوى نقل الراوي كان قبل وفاة النبي عم . واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء الى قوله وذلك
صحيح في احناس الوحي القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة والقسم الثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم صحيح عند عامة
الفقهاء ومنعها الناس وهم شرذمة من المعتزلة من انكر ذلك اي الجواز في القسمين محتجين بان المقصود من النص حكمه لان الابتلاء
يحصل به واللفظ وسيلة اليه والاعتبار للوسيلة عند زوال المقصود فلا يبقى اللفظ بدون الحكم كسقوط الطهارة لسقوط الصلوة
بالحيض وهذا دليل القسم الثاني والحكم بالنص فقد سقط بالنسخ فلا يبقى الحكم بدونه اما الاولى فظاهره واما الثانية فلانها العلة
ولانها صارت بمنزلة العلة فانتفاؤها يوجب انتفاؤه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بالنسخ واحتج عامة العلماء بالمنقول
اما الاول وهو نسخ الحكم فهو ان الابتداء بالايات للذي من احكام الزواني في النسوان ثبتت بقوله تعالى واللاتي دونهما ونقوله
فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع تلاوة النصين وكذلك الاعتداد بالحول ثبت بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء هذا النص متلوا ومثله كثير مثل نسخ تقديم
الصدقة ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار والواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها واما المعقول
فما ذكره بقوله لان النظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وهو الاعجاز وما يترتب عليه من الوجوب والجواز
والحرمة وغيرها فهو حكم آخر غير هذين الحكمين وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه مع قطع النظر عما يترتب عليه ولذلك
الاعجاز والثابت بنظم حكم مقصود فيجوز بقاء النص ببقاء الحكمين والدليل على انهما امران يصلح ان يكونا مقصودين
ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا الاعجاز وجواز الصلوة واذا صح ان النظم لها ابتداء فلبقاء
اولى فلذلك اي فلصلاح الحكمين لان يكونا مقصودين باستقام بقاء النص ببقائهما وانتهاء الحكم المتعلق بالمعنى كالجواز
والوجوب وغيرهما وخرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان
مقصودا جاز ان يبقى النظم لبقائه واما المنقول على نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة
اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فان قراءته كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر فلا يثبت
كونه قرآنا ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما في فطر بعده من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ

اوا خت

او اخت لام فلكل واحد منهما السدس وكرواية ابن عمر رضي الله عنهما الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فانه لا
عند هولاء الكافر بالمصحف ولا اثم في روايتهم فانه لا نظن بهم انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم حاشاهم عن ذلك فوجب حمله على انه
كان مما يتلى ثم نسخت تلاوته في حياة النبي عم بصرف الله القلوب عن حفظها الا قلوب هولاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر هولاء
يوجب العمل فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لان يكون نسخا بعد وفاة النبي عم فان قيل القرآن انما يثبت بالتواتر
ولا تواتر فيما رووا فلا يثبت القراءة فلا يتصور نسخ التلاوة اجيب بان القراءة يثبت بالسماع من النبي عم واخباره
انه من عند الله وقد يثبت ذلك في حق هولاء وغيرهم لكن نصرف قلوب غيرهم لم يثبت القراءة في حقنا فلا يخرج من كونه
قرآنا في حقهم غاية ما في الباب ان قراءته لم يثبت في زماننا الا بطريق الظن وذلك لا يقدح فيما نحن فيه لان ثبوته بطريق القطع
يحيط بما يتوقى الحلق لا فيما ينسخ واما المعقول فلان للنظم حكما يثبت به لما ذكرنا والحكم المنفرد يجوز ان ينتهي فيصلح ان يكون
هذا الحكم مبنيا على النص وبقي الحكم المرتب على المعنى لا لنظم القرآن والحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة
بالسنة فانها وحي غير متلو قال شمس الائمة يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلان يجوز بقاؤه بعد نسخ التلاوة من الوحي
المتلو كان اولى وخرج الجواب عن قولهم ان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب
وهو النظم لان انتفاء الشخص العلة يستلزم انتفاء الحكم والاولى ان يقال ان النظم علة لفهم المعنى ابتداء لا للبقاء فلا يكون
انتفاؤه مستلزما لانتفائه فانا نجد انفسنا نفهم المعنى من اللفظ ويبقى ذلك المعنى حاصلا في اذهاننا ولا نظم واما القسم الرابع
فمثل الزيادة على النص الى قوله ان النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا اعلم ان في اقوال الائمة من الزيادة وتفصيلها كثرة ولنقتصر
على ما ذكره الشيخ هاهنا من الخلاف بيننا وبين الشافعي قال ان في الزيادة على النص مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة زيادة قيد
الايمان في كفارة اليمين والظهار تخصيص وليست بنسخ وقال علماؤنا انها نسخ احتج الشافعي بان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة
والعام سبعمة فتحمل الخصوص اما الثانية فظاهره لان العام محتمل الخصوص ذا لم يقارنه بيان التعريف واما الاولى فبنا على اصله ان المطلق
عام وبان الزيادة تقرر المزيد عليه فاما تغييره لا يكون نسخا اما الاولى فظاهره لان قيد الايمان تقرر الرقبة لان يبدلها
ولذلك النفي تقرر الجلد لا ان يبدله واما الثانية فلان النسخ تبديل ورفع فان قيل الحاق النفي بالجلد ان كان تقريرا فليس تخصيص
لان قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفي وان جعلت الزيادة تخصيصا اجيب عن ذلك بعض الدعوى وهو انا لا ندعي ان يكون الزيادة
تخصيصا لا غير بل الدعوى انها اما ان يكون تخصيصا او لا يكون نسخا واحتج علماؤنا بان هذه الزيادة بيان مدة حكم آخر اي بيان
انتهاء حكم بانتهاء حكم آخر وكلما هو بيان مدة حكم وانتهاء حكم آخر فهو نسخ فهذه الزيادة نسخ اما الاولى فلان النص المطلق
موجب للعمل باطلاقه لان الاطلاق معنى مقصود يصح التكليف به والحكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما يطلق عليه الاسم
واذا صار مقيدا صار شيئا آخر غير المطلق لان الاطلاق والتقييد متقابلان لا يمكن الجمع بينهما واذا كان تغييرا للاول لم يكن بد من انتهاء
ما بهما الاول وابتداء الثاني فان المكلف بالمطلق يخرج عن العهدة باي فرد كان من الافراد اذا اتى به واما المكلف بالمقيد فانه
لا يخرج عنها الا باتيان شخص من ذلك وقد انتهى حكم الاول وهو تعريف الذمة باي فرد كان وابتداء حكم آخر وهو التعريف
بفرد معين فقد وضح الشيخ هذا المعنى بقوله وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اذ بعض المقيد وقد ذكرنا تعويذ ذلك
في الاستدلالات الفاسدة وما للبعض حكم الوجود اي ما للبعض مالم يحصل كله حكم وجود الكل لوجود الكل ولا حكم وجوده في نفسه
بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من الفجر لا يكون فجرا ولا بعض التحريمة دون انضمام الاجزاء اليها كبعض العلة فانه ليس
لها حكم الوجود لانه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وكبعض الحدود فانه لا يتعلق به شيء من احكام الحد من طهرة المحدود
وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف في حد القذف لانه متعلق بكمال الحد واما الثانية

وظاهرة لما بينا من ضعفه فثبت ان هذا النسخ عقد له نسخ قلنا ثم بين ان الزيادة ليست بتخصيص بقوله فان نقض ما بينا وله
اللفظ من الافراد ليس بها دلالة على القيد بوجه كاسم الرقبة مثلاً فانه لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق
لا دلالة له الا على الماهية من حيث هي هي ولا دلالة على المشخصات من حيث خصوصها وان كانت من لوازم الوجود فالمامور به
في المطلق ليس الا الماهية من حيث هي والمكلف يأتي بالمطلق في ضمن مقيد هو من لوازم الوجود لا من حيث دلالة الامر عليه
كما تقدم واذا لم يتناوله اللفظ لا يكون تخصيصاً ومعنى قوله التقييد لا يتناوله الاطلاق ان المطلق لا يحتمل القيد واستوضح ذلك بقوله
الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد يقال اطلق البعير اذا رفع عنه القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود
القيد فكيف يتناول الموصوف باحد المتقابلين ما هو الموصوف بالآخر فلا يكون تخصيصاً بل يكون اثبات تصرف ناسخ للاطلاق
بالمقايسة على كفارة القتل فان الخصم قد رفعه كفارة اليمين والظهار بالآيات بالقياس عليها او بخبر الواحد وهو ما روي ان معوية
بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رقبة افاعتقها فقال لها اين الله فقالت في السماء فمن انا
قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها دليل على ان الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة وان المراد بالمطلق
المقيد وفيه نظر لجواز ان يكون الرقبة واجبة كفارة للقتل وكفر شرط فيها الايمان فان دليله كلام الشيخ ما قال لانه قال التقييد
والاطلاق ضدان لا يجتمعان فالاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود والضدان لا يكونان الا وجوديين والجواب
ما تقدم في حمل المطلق على المقيد في الاستدلال لا فائدة قوله ولان المخصوص الخ دليل آخر على ان الزيادة ليست بتخصيص لان
العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مراداً بقي الحكم فيما وراءه بما يتناوله العام نفسه لفظ المشركين مثلاً اذا خص
منه اهل الذمة فانه يثبت الحكم في غيرهم بما يتناوله لفظ المشركين بعينه والنسخ لا يبقى الباقي فيه بذلك النص بعينه فالخصوص لا يكون نسخاً
اما الاول فظاهر وقد وضح بالتمسك الضياء واما الثاني فلان النسخ بيان مدة الحكم واثبات حكم آخر وذلك ثابت بالناسخ لا محالة
قوله واذا ثبت هو تعريض بهذا البحث يعني لما ظهر ان الخصوص عبارة عن شيء والنسخ عبارة عن شيء آخر مخالف له لغة تطلق ان يرجع
فيه على المعنى فانما يوافقه فعلناه منه واذا ثبت قيداً لا ايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بل بطريق التصحيح وهو
الرفع لما قلنا ان لا دلالة للمطلق على المقيد فيكون الاثبات ابتداء وهو معنى النسخ واما دليل الخصوص فانه للاخراج فيقال
لاخراج ما كان ثابتاً لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء فظهر ان التقييد بطاقة معنى النسخ لا التخصيص فيجعل نسخاً فان قيل في
الشيخ ما في لانه قال في الوجه الاول التخصيص تصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم ما بينا وله النظم وهو يشير
الى ان المخصوص غير مخرج ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل في هذا الوجه قال ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات فالجواب
ما تقدم انه على زعم الخصم فانه يجعله للاخراج او انه سماه اخراجاً مجازاً نظراً الى التناول من حيث الظاهر لولا التخصيص
ولقائل ان يقول الوجهان اللذان ذكرهما الشيخ في نفي التخصيص ليسا بكافيين فيما نحن فيه لان الخصم غير المدعى فجعله التخصيص
اولى لا يكون نسخاً وانتفاء التخصيص لا يستلزم كونه نسخاً لانه يحتمل متقدراً والجواب انه يطلق التقييد على معنى النسخ بعد نفي
التخصيص مبني انه نسخ قوله ولا يشكل جواب عن قولهم ان النفي تغريب للجلد فلم يكن نسخاً وتوجيهه ان يقال نحن لا ندعي انه نسخ
الجلد بل هو نسخ بكونه حداً لصيرورته بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود وعلى هذا التغريب جعله متصلاً بقوله كبعض الحد الى
لانه ليس بحد قال عبد القاهر البغدادي ان كانت الزيادة نسخاً لزمكم ان يكون ادخال النبيذ بين الماء والتراب نسخاً
لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخاً لما ذكرتم من الاحداث واذا بينهم ذلك فكانكم احرمتم الزيادة على
النص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح واصحاب النبيذ في حكم الماء لانه صلى الله عليه وسلم اشار بقوله تمرة طيبة وماء
طهور ان الاسم لم يزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلاً في عموم قوله فان لم تجدوا ماء فلا يكون نسخاً وما جعل القهقهة

من الاحداث مبطلاً بل هي عبارة لا عبارة فلا يكون نسخاً بالاجماع والذي نظهر من كلام الشيخ ههنا ان الزيادة التي
بالمعنى للمطلق نسخ لا مطلق الزيادة فلا يكون كلام عبد القاهر متصلاً بمحل الخلاف ولهذا لم يجعل قراءة الفاتحة فرضاً لانه زيادة
الى قوله فلم يكن مظهراً كاملاً اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة فرضاً
لان الاطلاق في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يقتضي الجواز بدون فاتحة فكان تعيين القراءة بها نسخاً وقد تقدم البحث
في هذه المسئلة بما ورد عليها مستوفى وكذلك قوله وليطوفوا يدل على طواف مطلق وهو مطلق في النص بالاطلاق فتعيين الحج الى اطلاق
فتقييده بالطهارة نسخ كما تقدم في اول الكتاب ولهذا اي ولانه ليس لبعض الشيء حكم كله قال ابو حنيفة وابو يوسف في قليل
المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم قال صار مسكراً لا يحرم وهو رواية عن محمد لان المحرم في غير الخمر السكر بالنص وهو
قوله حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب القدح والقليل فكان شرب القليل بمنزلة بعض
علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلاً تحت التحريم وقال محمد هو في رواية اكرهه وفي اخرى يحرم شربه وهو
قول مالك والشافعي لانه عليه السلام قال ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ولان المثلث بعدما اشتد
فهو خمر لان الخمر سميت خمراً لمخامرتها العقل لا لكونها نيا والنيئ لا يحرم العصير قبل الاشتداد والمخامرة موجودة في سائر الاشربة
المسكرة وقد قال عليه السلام كل مسكر خمر والجواب عنه ان الجمع بين الاحاديث اذا كان ممكناً وجب المصير اليه بالاتفاق وقد امكن ههنا بان يحمل
هذا الحديث على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على قصد السكر حرام والحديث الاول محمول على الشرب لاستمراء الطعام او على ان
التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدبا والحنتم ثم نسخ الرخصة بعد ذلك والمراد من قوله كل مسكر خمر التشبيه في حكم
خاص وهو الحد لانه بعث مبيناً للاحكام لا للاسامي واما المعنى المذكور فقياس في اللغة وهو مردود وذكر في اشارات الاسرار
انه من شنع على ابي حنيفة في اباحته هذا الشراب بانه سلك طريق الاحتياط للتوسعة منه وقلة ديانة لان تحريم ما احل الله ليس
بتحليل ما حرم لا فرق بينهما فلم يجد دليلاً على حرمته وبلغته الآثار المشهورة من الصحابة والتابعين انهم كانوا يشربون
ويعطون الاصحاف ويجلدون على السكر فكيف يسوغ في الشرع الفتوى بالحرمة فامر الفتوى والاحداث بالنفي يرجع الى العمل دون الفتوى
التي هي من شأن حدود الدين ولهذا قال ابو حنيفة لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت
بانه حرام ومثله نقل عن ابي حنيفة قوله وكذلك الجنب والمحدث يعني لما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل
لصحة التيمم ضرورة وجد الجنب والمحدث ما لا يكفي الاغتسال والوضوء يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي لا يجوز التيمم قبل
استعمال ذلك القدر لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء ذكره منكراً في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرط الجواز
وهو كالعاري اذا وجد ساتر عورته يلزمه استعمال ذلك القدر ومن كان به نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يلزمه غسلها في ذلك
ولنا ان الموجود بعض المطهر وليس لبعض المطهر حكم كله اما الاول فلان المراد به طهارة حكمية محللة للصلوة لا الطهارة حسية
هذا الماء لا يحصل شيئاً من الطهارة الحكمية على الكمال وكان المراد بقوله تعالى فلم تجدوا ماء مطهراً محللاً للصلوة لان الآية
سيقت لبيان هذه الطهارة لا غير واما الثانية فظاهرة مما تقدم بخلاف ستر العورة والنجاسة الحقيقية لان كل واحد منهما
امر حسي فاعتبر والحال الاكل والزوال حساً ثابت بقدر الثوب والماء الذي معه ولان دليل النسخ ما الوجه متعارضاً الى قوله
ولم يكن للبعض حكم الوجود هذا دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وتضمن الجواب عما يقال لو كان نسخاً لما امكن الجمع بينهما لان الناسخ
والمنسوخ متنافيين واللازم باطل لامكان ذلك اذا كان مجهول التاريخ وحوله توجيهه ان يقال دليل النسخ ما الوجه متعارضاً
كان او معارضاً والقيد يعارض الاطلاق ويمنعه عن المراد اذا جهل التاريخ وصار متقارناً بعد معرفة التاريخ يكون التقييد نسخاً
للاطلاق وكان يرجوه النسخ اي دلائله ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احدهما

بالبيع والآخر بالبيع بألف وخمسمائة فإنه لا يثبت البيع ولا تقبل الشهادة على إثبات العقد بألف وإن ادعى عليه الشاهدان
ظاهر إلا أن الذي شهد بألف وخمسمائة جعل الألف لبعض الثمن واعتقاده جميع الثمن لا لبعضه وليس لبعض حكم الوجود كالعدم
ففي هذا الوجه صار كل واحد في المعنى شاهدا بعقد آخر وهذا في الحقيقة جواب عن اعتبار الزيادة كحقوق العباد فإن الزيادة
فيها من جنسها لا توجب تعددا وردًّا كما إذا شهد أحدهما أن له عليه ألفا والآخر بألف وخمسمائة والمدعي يدعي الأكثر
فإنها تقبل على الألف لاتفاق الشاهدين عليها فقال الشيخ ليس لذلك النوع نظير هذا الأصل لأن تلك الزيادة لا توجب
تعددا وإنما نظيره هذا النوع الآخر قال والذي يتصل بأقسام السنة باب أفعال النبي عليه السلام إلى قوله بخلاف المعصية
المعصية فإنها اسم لفعل حرام مقصود بعينه أقول الأفعال على نوعين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض أفعال الصبي النائم والساهي
فلا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر أفعال المكلفين وإنها تنقسم على حسن وقبيح والحسن إلى مباح ومستحب
وواجب وفرض والقبيح إلى محظور ومكروه وهذه الأقسام سوى القسم الأخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين الأنبياء وغيرهم وأما القبيح
فإنما يصح وقوعه عن غير الأنبياء فأما الأنبياء عليهم السلام فمعصومون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عندنا خلافا لبعض الأشعرية
ولم يعصموا عن الزلات وهي ليست من هذا الباب لأن مقصود هذا الباب بيان حكم الاقتداء في أفعاله والزلة لا تصلح للاقتداء
ولا تخلو عن بيان يقترن به من جهة الفاعل أو من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى أي فعل ما لم يكن له فعله وقيل
أخطأ حيث طلب الملك والخلد بأكل ما نهي عنه وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله
من عمل الشيطان لأنه فعله قبل الإذن له في ذلك وقيل لأنه عليه السلام كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر والحربي ولكنه
كان زلة لأنه لم يقصد قتله وفي كلام الشيخ لف ونشر مشوش ونعم أفعاله عليه السلام أربعة إنما هو اختيار الشيخ وشمس الأئمة وأما القاضي
أبو زيد وسائر الأصوليين فإنهم قسموها إلى أربعة واجب ومستحب ومباح وأرادوا بالواجب الفرض قيل وهو أقرب إلى الصواب
لأن الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل ظني لا يتصور في حقه عليه السلام لأن الدلائل كلها في حقه عليه السلام قطعية وأجيب بأن المراد أفعاله
بالنسبة إلى سائر الناس كما أشير إليه في آخر هذا الباب وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض أفعاله في حقنا بدليل
ظني وفسر الزلة بأنها اسم لفعل غير مقصود في عينه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله أي شغل الفاعل عنه
أي عن الفعل المباح إلى ما هو حرام دون أن يقصده أصلا وكأنه مأخوذ من قولهم زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع فوقع
بل إلى المشي في الطريق بخلاف المعصية فإنها اسم لفعل حرام مقصود بعينه فإطلاقها على فعل آدم عليه السلام يكون مجازا قال صاحب الكشاف
وإطلاق العصيان على ذلك لآدم لطف بالمكلفين أي موعظة كافية ومزجرة بليغة كأنه قيل لهم انظروا واعتبروا كيف نعيت على النبي المعصوم
زلته بهذه الغلظة فلا تهاونوا بما يفرط منكم من السيئات والصغائر فضلا عن أن تجسروا على التورط في الكبائر وذكر في عصمة
الأنبياء أن ذكر العصيان لم يكن مقصودا بالذكر بل لإظهار الاجتباء بعد ذلك كما قال ثم اجتباه ربه ليعلم أن معاملة الله مع الأنبياء
على خلاف معاملته مع سائر العباد وتلك الزلة لم تسقط قدر آدم عليه السلام وذكر أيضا ليس معنى الزلة أنهم زلوا عن الحق إلى الباطل
ومن الطاعة إلى المعصية بل معناها الزلل عن الأفضل إلى الفاضل وكانوا يعاتبون بذلك لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى
وعن هذا قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين واختلفوا في سائر أفعال النبي عليه السلام مما ليس بسهو ولا طبع إلى قوله هذا الذي
ذكرنا هو المختار عندنا اختلف الناس في باقي أفعاله عليه السلام بعد الزلة مما ليس بسهو كتسليمه على رأس الركعتين في الظهر
حين قال ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت ولا طبع مثل الأفعال التي لا يخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود
والأكل والشرب فإنها على الإباحة بالنسبة إلى الكل بلا خلاف قيل ولا بد لتخليص الشارح من قيود أخر وهي أن لا يكون
بيانا لمجمل الكتاب فإنه يكون تبعا له في الوجوب والإباحة وأن لا يكون امتثالا أي تنفيذا لأمر سابق فإنه تابع له بالاتفاق

بالاتفاق ولا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الأربع في النكاح وصفي المغنم ووصال الصوم فإنه لا يدل
على التشريك بالاتفاق ثم اختلف عباراتهم فذكر بعض الأصوليين أن بعض الناس قال لا فرق بين ما علمت صفته من الفعل
وبين ما لم تعلم وهو الموافق لظاهر كلام الشيخ فإنه يبين أن الاختلاف المذكور فيما علم صفته فعلا أو فيما لم يعلم وذكر بيان
قول الكرخي على الوجه المذكور في الكتاب يشير إلى أنه فيما لم يعلم صفته فإنه يقول فيه نعتقد الإباحة فيما يعني في حق النبي عليه السلام
ولا يثبت الفضل على الإباحة من الندب والوجوب في حقه عليه السلام إلا بدليل وأما أبو اليسر فقد حقق الخلاف على الوجه المذكور في الكتاب
فيما إذا لم يعلم جهة فعله ويكون منه القرب فقال لو قام دليل على صفة فعله عليه السلام قال الكرخي من أصحابنا وجميع الأشعرية وأبو بكر
الدقاق من أصحاب الشافعي إنه مخصوص به حتى يقوم الدليل على الخصوص وإن لم يعلم صفته فإن كان من المعاملات يدل على الإباحة
بالإجماع وإن كان من جملة القرب اختلفوا فيه قال بعضهم يجب الوقف فيه أي في هذه الأفعال التي لم تعرف صفتها حتى يقوم
دليل الشركة وبين الوصف وهو مذهب عامة الأشعرية وجماعة من أصحاب الشافعي كالغزالي والدقاق وغيرهما وقال
بعضهم يلزمنا اتباعه أي اتباع النبي عليه السلام فيها ويكون واجبا في حقه وهو مذهب مالك وبعض أصحاب الشافعي كابن سريج
والإصطخري وعلي بن أبي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال الكرخي نعتقد الإباحة فيها في حق النبي عليه السلام ولا يثبت
الفضل على الإباحة وهو الندب والوجوب في حقه إلا بدليل ولا يثبت المتابعة منا إياه فيها إلا بدليل وذكر في التقويم
قال الكرخي نعتقد الإباحة حتى يقوم بيان سائر الأوصاف فإذا قام على وصف زائد كان ذلك مخصوصا به حتى يقوم
دليل الشركة وقال شمس الأئمة قال الكرخي إن علم صفة فعله يسعنا فيه مثل تلك الصفة وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة
ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا إلا بقيام الدليل فعلم ما ذكر في التقويم حتى قوله ولا يثبت المتابعة منا لا يصح متابعتنا له في
أفعاله سواء علم صفتها أو لا إلا بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكره شمس الأئمة معناه ولا يثبت المتابعة في الأفعال
التي لم يعلم صفتها إلا بدليل قوله وقال الجصاص تابعا في التقويم قال أبو بكر الرازي نعتقد الإباحة ما لم يقم دليل البيان
على صفة فعله ويلزمنا الاقتداء به باتباعه حتى يقوم دليل اختصاص قال شمس الأئمة والجصاص يقول بقول الكرخي
إلا أنه يقول إذا لم يعلم فالاتباع ثابت بكل حال قوله علينا اتباعه يعني لنا حق اتباعه فلا نترك ذلك إلا بدليل على الخصوص
الابتدال أو معناه وجب علينا اعتقاد إباحته في حقنا لا نترك ذلك الاعتقاد إلا بدليل والفرق بين قول الجصاص وقول
الفريق الثاني في الكتاب أن الاتباع واجب عندهم على اعتقاد أن ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا وفي قول الجصاص
على اعتقاد أنه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبتت إباحة فعله من غير تخصيص فانظر إلى هذا الاختلاف واختار الشيخ مذهب
الجصاص قوله أما الحجة للواقفين سنذكرها في الاحتجاج على المذاهب المذكورة أما الواقفون فقد احتجوا بأن صفة
الفعل هنا مشكلة وإذا أشكلت صفة الفعل امتنع الاقتداء به أي المتابعة أما الأولى فلأن الغرض أن صفتها لم تعلم
ومترددة فكانت مشكلة وأما الثانية فلأن المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض
أن ذلك الوجه غير معلوم فلا تتحقق المتابعة والمخالفة أيضا غير جائزة فوجب الوقف قال شمس الأئمة وهذا الكلام عند العاقل
باطل لأن هذا القائل إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل ما فعله بهذه الطريقة فقد أثبت صفة الحظر في الاتباع
وإن كان لا يمنعهم عن ذلك فقد أثبت صفة الإباحة فعلى أي وجه كان القول بالوقف لا يتحقق وفيه نظر لكون الأقسام
غير حاصرة لجواز أن لا يمنع ولا يجوز حتى يتوقف والحق أن قال الوقف موجب الترك ولا شك في ثبوت الإباحة في حقه فيعتقد
ه في حقنا حتى يقوم دليل الفضل وأما الآخرون أي الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة
الرسول عليه السلام قال فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي عن سنن الرسول وسمته وطريقته كما في قوله تعالى وما أمر فرعون

مطلق

برشيد وحمل الامر على البيان اولى من حمله على القول لان الشان للنظم القول والفعل على وجه واحد والجواب ان مطلق
الامر يفهم من الامر الذي هو ضد النهي وهو القول لا الفعل والنصوص في ذلك اي في وجوب اتباع الرسول كثيرة قال الله
تعالى واطيعوا الرسول وقال فاتبعوه لعلكم تهتدون وقال وما آتاكم الرسول فخذوه والبحث في ذلك قد تقدم في بحث الامر
مستوفى واما الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام اي الاباحة والندب والوجوب ثابتة بيقين لتحققها في كل الاحوال
فلم يجز اثبات غيرها لوقوع الشك فيه الا بدليل لكن يجب على كل رجل اعتقاد انه يثبت الحفظ به لانه متيقن ولتطرو لان الاثم منتف عن الاباحة
في كل الاحوال لكونها فيها وهذا يختص بانه اعتقاد الاباحة فيها قال وقد وجدنا اختصاص الرسول عم ببعض افعاله
وذلك ظاهر ووجدنا بالشركة مع امته ايضا وهذا الفعل لما يحتمل دليل على احدهما يحملها على السواء وجب التوقف
حتى يقوم دليل الاشتراك وهذا يختص بعد سائر المقالات الا بدليل ووجه القول الآخر كنحو الجانب وهو مختار الشيخ ان الاتباع
اصل والتمسك واجب حتى يقوم الدليل على غيره اما الاولى فلانه عم امام يقتدى به بقوله تعالى لابراهيم عم اني جاعلك للناس
اماما وبقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان فيه النص على جواز التأسي به في افعاله واما الثانية
فلان الاصل عبارة عن حالة مستمرة لا تتغير الا بامور حادثة فما لم يوجد دليل على غيره لم يوجد المغير فيعمل به الا يرى
ان الله تعالى نص على تخصيصه فيما كان مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين في النكاح بغير مهر فلو لم
يكن مطلق فعله دليلا على الاقتداء به لم يكن لقوله خالصة لك فائدة لان الخصوصية اذ ذاك ثابتة بدون هذه الكلمة
ولما سألت امرأة ام سلمة عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يفعل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله وقد غفر له ما تقدم
من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال عم هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت
اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال عم ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم بحدوده فهذا بيان ان الاتباع فيما نشت حجة
افعاله اصل لا يترك هذا الذي ذكرنا يعني هذا الباب لتعميم افعاله عم في حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع
الينا وهذا داخل الواجب منه كما اشرنا اليه وهذا الذي ذكرنا من اول باب اقسام السنة الى ما انتهينا اليه
تعم السنة وما يتصل بالسنة الينا وهذا الباب الذي شرع فيه تعم السنة في حق النبي عم الى بيان تعم في اظهار
احكام الشرع وانما ذكر بلفظ السنن في حقنا وبصيغة المفرد يعني بلفظ السنة في حقه عم لان سنته بلغتنا بانواع
مختلفة بالتواتر والعنعنة والكونة والتواتر والشهرة والآحاد واما السنة في حقه فاصلها واحد وهو الوحي
لان كل واحد من القسم في حقه راجع الى الوحي وهو واحد فذكره بلفظ المفرد قال رحمه الله وهذا باب تقسيم
السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم على مثال كرامات الاولياء اوله لا هل بعض الناس
والطعن بالباطل في هذا الباب لان الكلام عن قسم الوحي في اظهار احكام الشرع ادى لكن الجهل والطعن وانم جاز الا سعاد
بنفسه اما الملازمة فلانه عم هو المسعود بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى وقد كره في الاسعاد بالعلم طلب الاحاطة
بحاله وفيه سوء ادب فكان اولى ان يكف واما ان الجهل واقع فلان بعض الباطنية يقولون ان الله تعالى قد نزل
على رسوله بحا موصوف ثم انه عم ادى بلسانه الوحي واما الطعن فلان الجهال قالوا الجوز انه عم يحكم بالاجتهاد
ويعتمد في الحكم على غير الوحي لان ذلك يؤدي الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد فلذلك لم ينقل العلماء تقسيمه وقالوا
الوحي نوعان ومقصوده من ذلك ان النبي عم كان يعتمد في اظهار الاحكام على الوحي لكنه نوعان اي ضربان مختلفان
ظاهر وباطن فاطلاق الوحي عليهما يكون بالاشتراك اللفظي والمشابهة اما الظاهر فثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك
فوقع في سمعه صلى الله عليه وسلم بعد علمه عم بالمبلغ يعني الملك بانه قاطعة ظهرت له يوجب علم اليقين بانه ملك كما ظهرت لنا الآيات القاطعة

علم

على وجوب الصانع وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين يعني جبرئيل عم المراد من قوله تعالى انه لقول رسول كريم وقوله
قل نزله روح القدس ومن قوله نزل به الروح الامين على قلبك والثاني ما ثبت عنده ووضح له عم باشارة الملك من غير بيان
بالكلام كما قال صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها اي تستوفي رزقها
بكمالها فاتقوا الله اي اجتهدوا في طلب التقوى واجملوا في الطلب عما منع الاسباب المشروعة وترك المبالغة لئلا يؤدي الى الوقوع
في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى لا من الكسب ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اي فاتقوا الله في طلبه
بالاجمال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والثالث ما تبدى اي ظهر لقلبه من الحق بلا شبهة ولا تزاحم ولا تعارض
فيها تأكيدا لقوله بلا شبهة بالهام من الله تعالى وفسره بقوله بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وقيل
في تفسيره تحرك القلب بعلم يدعوك الى العمل في جهة ودليل الحصر في هذه الاقسام استقرائي وكلها وحي ظاهر لظهوره في حقه عليه السلام
مثلي يدرك حقيقته بالتامل فيما ظهر له من الآية الدالة على حسه وان اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض
باشارة والبعض باظهار الله تعالى بلا واسطة ونحن مسلون يدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالتامل في المعجزات الدالة على صدقه
وهذه اي الاقسام الثلثة من خواص النبي عم حتى كانت حجة بالغة فلو انه اكرم غيره عم بشيء منها كان ثبوته له عم على
كما ان الاولياء فانها تثبت بكرامة النبي عم وانما بالمعجزة واذا كان كذلك على حقيقته وان اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض
بتبليغ الملك والبعض باشارة والبعض باظهار الله بلا واسطة ونحن مسلون يدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالتامل
في المعجزات الدالة على صدقه وهذه اي الاقسام الثلثة من خواص النبي عم حتى كانت حجة بالغة فلو انه اكرم غيره عم بشيء منها كان
ثبوته له عم على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت بحرمة النبي عم وانما بالمعجزة واذا كان كذلك لم يثبت لغيره من خصائصه
على انه ان ثبت لغيره لا يكون حجة في احكام الشرع وجعل شمس الائمة هذا النوع وحيا باطنا لانه حصل من باطنه من غير ان يظهر
عن شيء آخر واما الوحي الباطن الى قوله فيصح اثباته بالرأي الوحي الباطن هو الذي ينال باجتهاد الرأي بالتامل في الاحكام
المنصوصة واضافة الاجتهاد الى الرأي من قبيل اضافة السبب الى المسبب ان كان الرأي بمعنى القياس وهو الظاهر اي الاجتهاد الحاصل
بالرأي بسبب التامل في الاحكام المنصوصة وجعل الشيخ اجتهاده عم وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عم يدل على حقيته
كالموحى اليه ظاهرا وجعل شمس الائمة مشابها للوحي لكونه تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه فان كونه حجة ليس الا في المآل واختلف
العلماء في هذا الفصل اي في جواز الاجتهاد للنبي عم في الاحكام الشرعية فقال بعضهم ان يكون هذا من حظه عم فاما له الوحي الخالص
لا غير والرأي والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف وهو قول
مالك والشافعي وقال اكثر اصحابنا بانه عم مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء
مدة الانتظار وهو مختار الشيخ وقال هو الاصح عندنا ومدة الانتظار الى ان يخاف فوت الغرض احتج الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى اخبر انه صلى الله عليه وسلم لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فلا ينطق بالحكم الصادر
عن اجتهاد وبالمعقول وهو ان الاجتهاد محتمل للخطأ وكل ما هو محتمل للخطأ لا يصلح لنصب الشرع ابتداء فالاجتهاد لا يصلح لنصب الحكم
ابتداء اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان الشرع حق الله تعالى وحق الله اليه نصبه لكونه اعلم بحقه واقدر على اثباته وكل
ما هو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يوجب علم اليقين لان المصير الى الرأي الذي يحتمل الخطأ انما يجوز عند الضرورة ولا ضرورة في حقه
اذ الوحي ثابت في كل وقت فكان اشتغاله عم بالرأي كالاشتغال به مع وجود النص فان قيل كان النبي عم يعمل في الحروب بالرأي
وهو من حقوق الله تعالى اجاب الشيخ بقوله بخلاف امر الحروب يعني لا نسلم ان ذلك من حقوق الله لان مرجعه الى العباد لدفع ضرر
او جر نفع وما هو من حقوق العباد يجوز اثباته بالرأي لحاجة العباد اليه ونحن عم فوق ذلك فيجوز اثبات امر الحروب بالرأي

وهو من حقوق الله تعالى اجاب الشيخ بتولد لحكا في امر الحروب يعني لا نم ان ذلك من حقوق الله لان مرجعه الى العباد بدفع ضرر
او جر نفع وما هو من حقوق العباد كونه ثابتا بالرأي لحقوق حاجة العباد اليه ويجزم عما فوق ذلك فيها ثبات امر الحروب بالرأي
ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته على ما يجيء واما البطلان اللازم فظاهر وان مخالفته حرام واجيب عن المنقول بان الظاهر ان المراد
به الرد على منكري القرآن حيث قالوا افتراه على الله فيكون المعنى ان ما نطق به قرآنا فهو من الوحي لان كل ما صدر عنه فهو من الوحي
ولئن سلم ان كل ما صدر عنه فهو وحي لكن لا نم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي كما ذكرنا انه من الوحي الباطن باعتبار
المآل وعن المعقول بانا لا نم عدم الضرورة فان الوحي اذا لم يكن قادرا على التعيين حين العمل بالاجتهاد لان القدرة بالوحي
حين العمل لم تكن بالوحي حاصلا وعن الثالث بانا لا نم جواز المخالفة فيما ثبت بالاجتهاد فان الحكم الثابت بالاجماع الذي يكون سنده
اجتهادا ثابت بالاجتهاد ولا يجوز مخالفته واذا كان ذلك يمتنع المخالفة فالثابت باجتهاد النبي عم اولى ان يكون يمتنع المخالفة
في وجه العقل الآخر الى قوله لان الحجج للعمل شرعت   احتج المجوزون بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر بالاعتبار اولي الابصار عاما والابصار جمع والمراد به البصيرة والنبي عم
احق الناس بهذا الوصف لانه يوصف البصيرة وكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت الخطاب وقوله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت وصاحب الزرع وعن ابن مسعود وشريح انه كان كرما اخصبا الى داود فحكم داود بالغنم
الى صاحب الكرم فقال سليمان عم او غير ذلك فدفع الكرم الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان ودفع الغنم الى صاحب
الكرم فيصيب البانها حتى يعود الكرم كما كان ثم يدفع كل واحد منهما الى صاحبه فقال داود عم القضاء ما قضيت فاخبر الله تعالى
عن ذلك بقوله وداود الى قوله ففهمناها والضمير للحكومة ووجه الاستدلال ان التفهيم عبارة عن الرأي من غير نص اذ لو
ان سليمان عم كان صغيرا ما بلغ حد الوحي فانه روي انه كان في احدى عشرة سنة ولان ما قضى به داود عم لو كان
بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما مدح على المخالفة فعلم انه بالرأي وذكر في المطلع انهما اجتهدا واجتهاد سليمان كان اشبه
الى الصواب فرجع داود اليه قبل الحكم لانه الحكم اذا وقع عن اجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر وقوله تعالى لقد ظلمك بسؤال
نعجتك الى نعاجه ووجه الاستدلال انه جواب صدر عن داود عم بالرأي فانه كان بطريق الفتيا وانما يحسن ذلك اذا فوض
الحكم الى رأيه قال شمس الائمة حكم داود حين تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بيانا بالقياس الظاهر واستدل ابو يوسف
له بقوله انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه ما قرره ابو علي الفارسي في تفسيره والعم ان الاراءة
اما من الرأي وهو الاجتهاد واما من الرؤية بمعنى الابصار واما بمعنى العلم لا سبيل الى الثاني لان المراد بما في قوله بما اراك
الله هو الاحكام واراءة العين في الاحكام مستحيل ولا الى الثالث لانه يلزم ان يكون الاراءة بمعنى الاعلام وهو متعد الى ثلاثة مفاعيل
فيجب ذكر المفعول الثالث لا بعد ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول وهو في حكم الملفوظ بمعنى الاول بالعين
بما علمك الله رأيا لك واجيب بان معناه الاعلام وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير وحذف المفعولين جائز واما السنة
فما روي عن رسول الله عم انه قال للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث وقد مر فيما تقدم وسيأتي في باب القياس وقال لعمر
رضي الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته كان يضرك قال لا قال ففيم اذن شكلا وقد علمت ذلك
فاعتبر مقدمة الجماع بمقدمة الشرب من المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة اظهر
لانها تهيج الشهوة ولا يسكنها والمضمضة تسكن العطش وقال في حديث طويل في بضع احدكم صدقة قيل ايأتي احدنا اهله
يوجر عليه قال ارأيتم لو وضعها في حرام اما كان يأثم فاذا وضعها في الحلال يوجر اعتبر
مباشرة الحلال في لزوم الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في لزوم الوزر وهذا اثبات بالرأي وقال لعمر في حرمة الصدقة

على

على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت تمام محجته واما المعقول فلان الرسول عم اسبق الناس رأيا واكملهم في العلم بمعاني النصوص وكل من كان لا يخفى
عليه معاني النصوص فالنبي عم لا يخفى عليه معاني النص فالنبي عليه السلام وضح له ما خفي على غيره من المتشابه والمجمل واما التشابه فلان المتشابه والمجمل
انما وضح له بغير معاني المشكل والخفي او الظاهر والنص او دون ورد بمنع المقدمة الاولى فيه في بيانها حتى وضح له ما خفي على غيره
غير صحيح لانه ناقض ما تقدم في فصل المتشابه من قوله وعندنا ان لاحظ للراسخين في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله
وان الوقف على قوله الا الله واجب كما هو مختار السلف وهو يقتضي ان لا يعلم الرسول ومختار الخلف ان يعلم الراسخون في العلم وان يعلم
الرسول ولا يعلم غيره فلم يذهب اليه احد وهو مخالف لما دل عليه النص من كل وجه واجيب بان معنى الآية على تقدير الوقف على قوله الا الله
ان احدا لا يعلم بدون تعليم الله كما في قوله لا يعلم الا الله اي لا يعلم بدون تعليم الله ورد بان الآية تقتضي حصر العلم على الله واذا صار
النبي عالما به قبل نزول هذه الآية لا يستقيم الحصر واجيب بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الآية فلا يكون النبي عالما به
قبل نزوله فيستقيم الحصر وبانها دلت على حصر العلم على الله وعلى من علمه الله كما في قوله لا يعلم الغيب الا الله حيث لا يمنع ان يعلمه غيره
الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول واذا وضح له المتشابه يلزم العمل به لان الحجج
للعمل شرعت والقياس من جهة العمل لانه مبني على معاني النص الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ الى قوله اختلف في كونه شرعا
له   هذا جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد ينبغي ان يكون منزلة دون منزلة النص ويكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز
مخالفته ووجهه ان اجتهاده ليس كاجتهاد غيره لا يكون كاجتهاده فاذا اقره الله تعالى عليه دل على انه هو الصواب فصار كالثابت
بالنص ويكون مخالفه كافرا وهو نظير الالهام فان الالهام حجة قاطعة لا ينبغي مخالفته بوجه والهام غيره ليس كذلك واعلم ان اكثر
العلماء على ان اجتهاد النبي عم لا يحتمل الخطأ لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ونحوه من الآيات فلو جاز عليه الخطأ لكنا مأمورين باتباعه وهو لا يجوز وذهب
اكثر اصحابنا انه يحتمل لقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على ذلك وغير ذلك مما سيأتي من الادلة ولهذا وقع في بعض النسخ
في اجتهاده لا يحتمل ولا يحتمل القرار على الخطأ وهو موافق لما في التقويم فانه قال فيه وكان الرسول عم معصوما عنه اي عن الخطأ و
في اصول شمس الائمة من قوله انه يعمل برأيه وكان لا يقر الا على ما هو الصواب يدل على ما في اصل النسخ وقوله وذلك مثل المشورة في امر الحروب
والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعاه الطائفة الاولى فان النبي عم كما شاور في سائر الحوادث عند عدم النص مثل ما شاور
في امر الحرب وذلك يدل على بطلان الفرق الاول انه شاور في اسارى بدر واخذ برأي ابي بكر فكان ذلك هو الرأي عنده وقصته
ما روي ان يوم بدر قتل من المشركين سبعون واسر منهم سبعون فيهم العباس عم النبي عم وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم
فقال قومك واهلك ارى ان تاخذ منهم الفدية لعل الله ان يتوب عليهم ويكون ما اخذت منهم قوة لنا على الكفار وقال النبي عم لعمر رضي
الله عنهما ما ترى يا ابن الخطاب قال كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر فقدمهم واضرب اعناقهم وان الله تعالى اغناك عن الفداء مكن
عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان قريب عمر فلنضرب اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا هوادة للمشركين فقال عم
مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم حيث قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح حيث قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا
فمال الى ما قال ابو بكر فمن عليهم واخذ منهم الفداء فنزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله
اثبته في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب احد بخطئه في الاجتهاد وقيل كتاب انه سيحل لكم الغنائم وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل
ان الله تعالى لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك تعالى لو نزل عذاب ما نجا الا عمر واحتج ذلك الحكم بعد
العقاب بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة
ثم اضرب ايهما روي ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة وفيهم عيينة بن حصين وابو سفيان

ابن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عيينة اراجع انت وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الا ان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والآخر رئيس الخزرج فقالا ان كان ما قلته وحيا فسمعا وطاعة وان كان رايا فلا نعطيهم الا السيف بعالمهم بل راى بعالمهم لا يا رسول الله انا لم نعطهم في الجاهلية شيئا منها الا بشرى او قرار فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية ونحن الغالبون ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ برايهما فقال قال للذين جاؤا للصلح فلا نعطيهم الا السيف وكذلك امر اسيد بن حضير في النزول على الماء يوم بدر حيث قال له يا رسول الله ان كان عن وحي سمعنا وان كان عن راي فانا ارى ان تنزل على الماء وناخذ الحياض فاخذ النبي عليه السلام برايه ونزل على الماء واعلم ان في كلام الشيخ تسامحا لانه المشاورة في اسارى بدر ولا يصح ان يكون نظيرا للمتوليين وفي سائر الحوادث لان ذلك في امور الحرب فلا يصلح الزاما على الخصم وكذلك قوله ولذلك اخذ براي اسيد بن حضير وقال صاحب الكشف وظني ان الواو في قوله وكان ورسعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فيدل ويتضح الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظير المتوليين وفي سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ براي اسيد نظيرا لقوله مثل مشاورته في امر الحروب وهكذا وجدته في النسخ القديمة المقروءة على العلامة شمس الائمة الكردري قوله وقد تقطع الامر اي ان ترددهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحروب يعني كان الحكم في امر الحرب بالقطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل في سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما لم يوجد ثم اكد ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى يعني لا نسلم ان امر الحروب يرجع الى العباد فانه محض حق الله ما بينه وبين غيره فانه عليه السلام كان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما لو انكما اتفقتما على شيء ما خالفتكما من غير فرق بين ان يكون حربا او غيره قوله ولا يحل المشورة متصل بقوله ثابت وفي سائر الحوادث يعني ثبتت مشاورته عليه السلام اياهم ولا يحل ذلك مع قيام الوحي لقيام الحجة حينئذ فلا يحتاج اليها وانما تحصل المشورة في العمل براي خاصة قيل وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان يكون المشورة التي كان يعمل بها لتطييب قلوبهم لا للعمل فقال ليس كذلك بل للعمل بالراي خاصة لانه اذا استشارهم فيما اوحي اليه وفيما لم يوح اليه فلا يخلو اما ان كان يعمل برايهم او لا فكذلك فان كان لا يعمل برايهم وكان ذلك معلوما عندهم فلم يكن في الاستشارة تطييب قلوبهم بل فيها نوع من الاكثار ولا يظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان يستشيرهم للعمل برايهم فلا شك ان رايه كان اقوى واذا جاز له العمل برايهم فبرايه اولى فعلم انه كان يستشيرهم لتقريب الوجوه واعاد قوله الا ان النبي عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء والكلام المضموم جوابا عن قوله الاجتهاد محتمل للخطاء فلا يصلح لنصب الشرع مكانه يقول لا نسلم ان اجتهاده محتمل للخطاء لانه معصوم عن القرار على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا فلا شبهة وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الكائن وبيان للمذهب المختار وتقديره واذا ثبت ذلك كان الواجب ان يكون هو المختار الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي لانه عليه السلام مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وعلى ذلك غالب احواله في ان لا يخلو عن الوحي والراي ضروري لا يصار اليه الا للعجز عن الاصل واحتمال انها الاصل بنزول الوحي قائم غالبا فوجب تقديم الطلب بانتظار الوحي كالتيمم في الموضع الذي يكون وجود الماء فيه غالبا فانه لا يجوز الا بعد الطلب فصار ذلك اي انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين فانه لا يجوز لهم الاجتهاد الا بعد الطلب ثم مدة الانتظار على ما يرجو نزوله يعني ان المدة باقية ما دام رجا نزول الوحي باقيا الا ان يخاف الفوت اي فوت الغرض او فوت حكم الحادثة يعني فوت الحادثة بلا حكم واما شرايع من قبلنا واما الحقناه بسنة نبينا شرايع من قبله اي على تاويل المذكور لانه اي الشرايع على تاويل المذكور او يكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله لانه اختلف في كونه شريعة له فلذا الحقناه قال

باب شرايع من قبلنا الى قوله على انه شريعة رسولنا عليه السلام اقول هذا باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا اعلم انه يجوز ان يتعبد الله نبيه بشريعة من قبله ويامره باتباعها ويجوز ان ينهاه عن ذلك لجواز الاتفاق في مصالح العباد والاختلاف فيها

فيها لا يعالي الا فائدة في الاتفاق اجتنبه لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انما وان اتفقا في البعض يجوز ان يختلفا في بعض آخر ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد درست فلا يمكن العلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون حدث في الاولى بدع فيزيلها الثاني ثم اختلف العلماء في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد قبل البعثة اولا فابى بعضهم ذلك وهو مختار جمع من اصحابنا لانه عليه السلام قبل الرسالة في مقام النبوة لم يكن امة نبي قط بل كان نبيا يظهر له الكشف الصادق ومن شريعة ابراهيم عليه السلام وغيرهم واثبته بعضهم مختلفين فيه فقيل كان متعبدا بشرع نوح عليه السلام وقيل شريعة ابراهيم عليه السلام وقيل شريعة موسى عليه السلام وقيل شريعة عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف الغزالي وعبد الجبار وغيرهما وموضع بيان هذه المسئلة اصول الكلام والثاني ما عقد هذا الباب لبيانه وهو انه عليه السلام هل كان بعد البعثة متعبدا بشرايع من قبله اولا فقال كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين كان متعبدا بشرايع من قبله وان كل شريعة لم تنسخ فانها باقية في حق من بعده الى يوم القيامة الا ان يقوم دليل النسخ وعلى هذا يلزمنا شرايع من قبلنا على انه شريعة لذلك النبي الا ان يثبت نسخها وقال كثير من المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا انها لا تحتمل التوقيت في النسخ وعلى هذا لا يكون العمل بها الا اذا قام الدليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وقال بعضهم يلزمنا العمل بها على انها شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وبين ما ثبت بنقل المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت ببيان القرآن والسنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد والشيخان وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر نسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما ثبت انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا هذا اختيار الاقوال في هذا الباب نقلنا كما وجدنا والله اعلم احتج الاولون بقوله تعالى الى قوله فصار الاصل هو الموافقة احتج اهل المقالة الاولى بقول الله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اولئك اشارة الى الانبياء الذين ذكروا والاقتداء افتعال من قوله تقوده قدوا واذا اتبع اثره والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتحذف في الوصل وقرأ ابن عامر بالكسر للوصل جاعلا الهاء ضمير المصدر كما في قوله عليه السلام واجعله الوارث منا ووجه الاستدلال ان الله تعالى امر نبينا بهدى الانبياء والهدى يقع على الايمان والشرايع جميعا فيكون مامورا بالاقتداء في الايمان والشرايع جميعا اما الاولى فظاهرة لكونه مدلول النص واما الثانية فلان الاقتداء يقع بالكل بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة ثم قال اولئك على هدى من ربهم ولانه من قبلنا شرعه دينا لله تعالى وكل ما هو دين الله حسن مرضي عنده حتى نسخ من قبلنا حسن مرضي عنده وكل ما هو كذلك فهو طاعة لا يحتاج الى بيان واذا كان مرضيا عنده كان معمولا به كما كان قبل بعث الثاني فان كونه معمولا به حسنا كان لكونه مرضيا عنده وبعث الثاني لا يخرجه عن ذلك بل يقتضيه موبدا له قال الله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه اي شاهدا على ما قبله من الكتب فصار الاصل هو الموافقة في شرايع من قبلنا الا اذا ظهر تغيير بدليل النسخ واحتج اهل المقالة الثانية الى قوله فصار الاصل في شرائعهم الا بدليل واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة نبيها وانتهائها بوفاته او بعث رسول آخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اي لكل امة جعلنا منكم ايها الناس شريعة وهي الطريقة الظاهرة ومنهاجا اي طريقا واضحا وهذا يقتضي ان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل واجب العمل والاصل في الشرايع الماضية الخصوص اما الاولى فظاهرة وتقدم البيان في مثله واما الثانية فلان بعث الرسول

ليس الا البيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن
للناس بالبيان عند بعثه الثاني حاجة واذا لم تكن لهم حاجة لم يكن في بعثه فائدة وهو باطل واستدل الشيخ على بقوله
الا يرى انها كانت تحتمل الخصوص في المكان بان كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان
آخر في زمان واحد كشعيب وموسى عم فان شريعة شعيب كانت مختصة لاهل مدين وشريعة موسى لبني اسرائيل
وقوله الا ان يكون احدهما تبعا للآخر فانه لا يثبت الخصوص حينئذ كابراهيم ولوط فان لوطا كان تبعا لابراهيم
وداعيا الى شريعته وكما كان هرون مع موسى كما اشار اليه في قوله تعالى فارسله معي ردا يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي
هرون فلذلك تحتمل الخصوص في الزمان بان يكون الرسول مختصة بزمان دون زمان آخر فصار الاختصاص في شرائع
من قبلنا اصلا الا بدليل ولقائل ان يقول احتمال الخصوص لا يستلزم الخصوص واحتمال الخصوص في المكان لا يستلزم في انه
في الزمان وقوله فصار الاختصاص في شرائعهم اصلا ليس لازم ما ذكروا انما اللازم منه ان يقال فصار احتمال الاختصاص
اصلا لا الاختصاص والجواب ان احتمال الخصوص كاف في حصول المطلوب فالاختصاص اذا كان محتملا لا يكون
الاتباع لازما وجواز الاختصاص بالمكان يقتضي جوازه بالزمان لان علة جوازه بالمكان اصلا في مصالح العباد وهو موجود
في الزمان واللازم من المذكور هو احتمال الاختصاص لكنه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه دليلا على ان الاختصاص
هنا قد وقع بدليل ان النبي عم قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي يبعث
الى قومه الحديث   احتج اهل المقالة الثالثة بان النبي عم الى قوله فثبت ان المذهب هو القول الذي اخترناه
واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا انها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي عم اصل في الشرائع
كلها وكل من كان اصلا في الشرائع لا يجوز ان يكون تابعا لغيره فيها اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان شريعته
عامة للناس كافة وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا ووجه الاستدلال بما ذكره صاحب الكشاف في تفسيره الوجه الثاني انه قدم ارساله في كل امة رسولا
وانهم كذبوا رسلهم وقد جاؤهم بالبينات والزبر والكتاب المنير ثم قال ان الذين يتلون كتاب الله
فاثنى على التالين لكتبه العاملين بشرائعه من بين المكذبين بها من سائر الامم واعترض بقوله والذي اوحينا اليك من الكتاب
وهو الحق مصدقا لما بين يديه ثم قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اي من بعد اولئك المذكورين
يريد بالمصطفين من عباده اهل الملة الحنيفية وعلى هذا يكون الكتاب في اورثنا الكتاب هو الذي في قوله الذين
يتلون كتاب الله لان المعرفة اذا تعددت معرفة فالحقيقة كانت الثانية عين الاولى كما هو دم والكتاب في قوله والذي
اوحينا اليك من الكتاب اعتراض كما ذكره والمراد من اهل الملة الحنيفية هو الرسول عم واتباعه وفي هذا ان رواه   ان الراي
من قبلنا انما يلزمنا على انها شريعة لنبينا الا انها تعتبر شريعة لهم كالميراث ينتقل الى الوارث على انه ملك للوارث
لا ان يكون ملكا للمورث كما عرف في مكانه ومما يؤيد هذا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب
وحكمة ثم جاءكم رسول مصدقا لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه فانه ايضا دليل على انه هو الاصل والكل ممن يتقدم ويتأخر
في حكم المتبع له فان قيل الانبياء كلهم كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا لا اصلا في شرائعهم اجيب بان ذلك غير مستحيل شرعا
فان الادم عم الظاهر تابع له وهم ممنوع عن كون العرض اصلا فكان الانبياء عم مؤسسين لقاعدته والشرع انما بلغت حد الكمال
محمد صلعم ولذا كان خاتم النبيين وروي ان رسول الله صلعم في يد عمر رض قطعة من التورية فقال امتهوكون كما تهوكت
اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي لا يقال هذا الحديث دليل على خلاف المدعى لان المدعى

ان

ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرائع والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتبع لكنه لم يحيى فلا يكون متبوعا الا ان ذلك
استثناء بعيض المعنى وهو غير صحيح ثم محاسن الشريعة عبارة عن ايجاب شكر النعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف
ومكارم الاخلاق عبارة عن العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء ولطف الغيظ والنهي عن قتل هو مثل اليهود وهو الوقوع
في النهي بعد ما بالاه ورد وم قوله فصار الاصل هو الموافقة والالتزام متصل بقوله وكان وارثا يعني لما ثبت انه وارث لما مضى
صار الاصل في الشرائع هو الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل الى الوارث على انه ملكه بالشرط الذي قلنا وهو ان يصير
نبينا قوله ومعرفة فلا يكون من قبل النبي عم عملا بقوله فانه عم عمل بها وجرحها كما علوم من الكتب عند حجر ومثل رجم اليهود
من اللذين زنيا بحكم التورية فثبت ان هذا الحديث ما قلنا من الموافقة والالتزام بالشرط المذكور هو الاصل الا ان التحريف
مستثنى من القول الثالث ومن قوله هذا هو الاصل معنى لكن وسار المختار من الاقوال الثلاثة لان التحريف اهل الكتاب
امرا ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير بينهم ووقعت الشبهة في نقلهم شرطنا في هذا ان يقص الله تعالى ورسوله
من غير انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار اي القول الثالث هو المختار عندنا بهذا الشرط الذي ذكرنا من ان يقص الله
ورسوله من غير انكار وقوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال الله تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابيكم ابراهيم حنيفا
متصل بقوله فصار الاصل هو الموافقة فهذان النصان يدلان على ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد امتنع كونها ملة للحال
في دليل القول الثاني فيكون ملة على معنى انها كانت له فصيت حقا لذلك وصارت لنبينا عم كالمال الموروث مضافا الى الوارث للحال
ولا تمسك لهم بقوله لقيل صيغة الدلالة على نسخ الاولى في الجملة لا على انه ختم بالكلية ما بقي منها غير منسوخ ليصير شريعة للمتاخر ولما
فرغ الشيخ من بيان ما هو المختار استدل على انه المختار مذهب اصحابنا بما احتج به محمد رح في تصحيح المهاياة والقسمة بقول الله تعالى
ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فانه احتج بهذا النص لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه بما هو الظاهر
ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاد بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا فانه بعض احكام شريعة محمد لا شرايع من قبله ثم قيل قوله وشيبهم
دليل على جواز القسمة في العين وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياة والصحيح انهما بمنزلة المراد ومن ههنا ان
المراد قسمة الماء بطريق المهاياة والمهاياة قسم المنافع وهي ان تتراضى الشريكان لينتفع هذا بالنصف المفروز وبالكل في كذا
من الزمان وذاك كذلك   وما يتصل بهم باب السنة الى قوله واختلف رض   لما تحقق شبهة السماع في قول الصحابي
ناسب ان يلحق بافعال السنة والشبهة بعد الحقيقة ولا خلاف ان مذهب الصحابي اما كان ومنشيا للحجة على صحابي آخر
وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين قال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في رواية وجماعة من اصحابنا
انه حجة وتقليده واجب يترك به اي بقوله او بمذهبه القياس وهو مذهب الشافعي في رواية واحمد بن حنبل وهو مختار البخاري وابي البركات
ابو سعيد وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قول
لا يجوز تقليد احد منهم ولا يكون قوله حجة مطلقا سواء كان فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومتاخرو
اي من العلماء من فصل في تقليد الصحابة ما وجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم في الفضيلة كابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن
جبل ومنهم من قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين منهم واعلم ان التقليد على ثلثة انواع واجب كتقليد الانبياء والجماع
وهو تقليد صورة عمل بالدليل معنى الا في العلماء من الفروع اذا كان نوع عمرو لا يراه اهل السنة والجماعة واما في اصول الدين
فقد يعص بعض اصحابنا به على وقال بعضهم والاشعرية وعامة اصحاب الشافعي انه حرام وجائز كتقليد العلماء من غير الصحابة في الفروع
وقال ابو حنيفة جائز وقال لا وقال الانفي لا يجوز وحرام كتقليد الاباء في الكفر والبدعة فان الله تعالى ذمهم على ذلك لقوله
انهم وآباءكم في ضلال مبين   فقد اختلف عمل اصحابنا الى قوله في قصة زيد بن ارقم   اختلف عمل اصحابنا يعني انا جميعهم

وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في تقليد الصحابي ولم ينتقل عنهم فيه رواية ظاهرة فقالا أبو يوسف ومحمد إعلام قدر رأس المال وتسمية مقداره إذا كان مشارًا إليه ليس بشرط لأن الإشارة أبلغ في التعريف من التسمية والإعلام بالعبارة يصح بالإجماع فكذا بالإشارة وأبو حنيفة شرط ذلك وبلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله وأبو يوسف الحامل تطلق ثلثا للسنة كالآيسة والصغيرة لأن الحيض في حقها غير موجود إلى زمان الوضع كما في الصغيرة إلى وقت البلوغ وأما محمد فلا يطلق إلا واحدة وقال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في الأجير المشترك إنه ضامن لما ضاع في يده إذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها أما إذا كان لا يمكن الاحتراز كالحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق وروينا ذلك عن علي رضي الله عنه فإنه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة أموال الناس وخالف ذلك أي المروي أبو حنيفة رحمه الله بالرأي أي بالقياس لأن الضمان على نوعين ضمان جبر وضمان شرط وضمان الجبر يجب بالتعدي وضمان الشرط بالعقد ولم يوجد التعدي والتفويت لأن قبض ما للمالك حصل بإذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان أيضًا فبقيت العين أمانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة لهذا إذا كان مما يعقل بالقياس كما ذكرنا وأما فيما لا يعقل بالقياس فقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيه فقالوا في أقل الحيض إنه ثلثة أيام وأكثره عشرة أيام ورووا ذلك عن أنس وعثمان بن أبي العاص الثقفي وأفسدوا شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن عملا بقول عائشة رضي الله عنها في قصة زيد بن أرقم والقياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي لأن الملك في المبيع قد تم قبل القبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع كالبيع من غيره وكما لو اشترى بالمثل وقصة زيد بن أرقم معروفة وفيها أنها جاءت إلى عائشة رضي الله عنها متعذرة فعلت له في جارية موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف والقياس مخالف لقولها لأنها أوعدت جزاء على مباشرة هذا الفعل بطلان الحج والجهاد وأجزية الجرائم لا تعرف بالرأي فعلم أن ذلك مسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر زيد إليها على ذلك فدل بعضهم كان يجانب بعضًا في المجتهدات وما كان يعتذر إلى صاحبه   أما فيما لا يدرك بالقياس إلى قوله لا محالة   لما فرغ من بيان الأقوال شرع في إقامة الدليل فبدأ بالذي اتفق عليه أصحابنا وهو التقليد فيما لا يدرك بالقياس فقال فأما فيما لا يدرك بالقياس فلا بد من العمل به أي بقول الصحابي حملا لقوله على أنه توقيف أي سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وجه له غير هذا إلا التكذيب لأنه لا يظن بهم المجازفة في القول وذلك أي التكذيب باطل لأن الدين إنما يطرق إلينا بنقلهم وروايتهم وحمل قولهم على الكذب الباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم مع أنه تعالى أثنى عليهم بقوله تعالى والسابقون الأولون الآية وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في أصحابي فلم يبق إلا الرأي أو السماع والفرض أنه غير معقول فتعين السماع وصار كأنهم رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك أنه لو ذكر سماعه كان ذلك حجة فكذا إذا أفتى لأنه لا طريق لفتواه إلا بالسماع فإن قيل يجوز أن يكون أفتى بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد ألا ترى أن قوله ليس بحجة على صحابي مثله وأن هذا المعنى موجود في حق التابعي وسائر المجتهدين ولا يظن بهم المجازفة ولا يجوز حمل كلامهم على الكذب ثم لا يكون فتواهم حجة فيما لا مدخل للرأي فيه

قوله

أجيب بأن تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في أمور الدين يرد ذلك الاحتمال فإنه يؤدي إلى سقوط رأيهم وترك الاعتماد على قولهم لأن ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه من باب التساهل وقلة المبالاة وهو من الجاهل لا الفاضل وقد ذكرنا أن هذا الظن بهم فاسد ما يؤدي إليه كذلك ولا يلزم أن قوله ليس بحجة لأن احتمال قوله بالسماع قد سقط وكذا الواسطة لا يمكن إثباتها بلا دليل وأما التابعي فلم يصاحب النبي فكان الأصل في حقه عدم السماع فلا يحمل قوله منقطعًا إلا إذا ظهر دليل على غيره وهو الرأي ولا يثبت الانقطاع بالاحتمال

فأما فيما يعقل بالقياس إلى قوله ما دل على ما قلنا   فأما فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي في عدم وجوب التقليد أن القول بالرأي من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مشهور واحتمال الخطأ في اجتهادهم كائن وإذا كان كذلك لم يجز تقليده أما الأول فلأن ذلك قد ظهر ظهورًا لا وجه لإنكاره وقد كان يخالف بعضهم بعضًا وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم وثبوت الخطأ في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطاء كسائر المجتهدين قال ابن مسعود في مسألة المفوضة إن أخطأت فمن الشيطان والله ورسوله منه بريئان فلا

قوله

قولهم مترددًا بين الصواب والخطاء كقول غيرهم وأما الثانية فلأنه يلزم ترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة والعمل بما ليس كذلك بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ما عملوا فإنه حجة بالاتفاق وذلك معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وذلك لأن هذا النص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالإجماع كالأعراب فتعين أن يكون المراد به أهل البصر وأهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك واحتج من ادعى الخصوص أي الذي قال بتقليد الخلفاء وأمثالهم بقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وبما روي في هذا الباب أي باب التقليد من اختصاصهم بما دل على ما قلنا من وجوب تقليدهم لا بما دل على نفس الفضيلة من غير أن يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء فإن الأحاديث الدالة على اختصاصهم بالفضائل نوعان ما يدل على وجوب الاقتداء بهم كما روينا وكقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وكقوله رضيت لأمتي ما رضي به ابن أم عبد وكقوله صلى الله عليه وسلم لكل شيء فارس وفارس القرآن عبد الله بن عباس وكقوله أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضكم زيد بن ثابت وما يدل على تعيين الفضيلة دون وجوب الاقتداء كقوله صلى الله عليه وسلم أول من يقرع باب الجنة بلال وأبو عبيدة أمين هذه الأمة وأمثالها فهؤلاء احتجوا بما روي في هذا الباب من اختصاصهم بما دل على وجوب الاقتداء دون غيره فقوله من اختصاصهم لبيان ما في بما وقوله لبيان الاختصاص فأما احتجاجهم على الخلفاء فبعبارة الأحاديث وأما على أمثالهم فبدلالتها لأن اتباع الخلفاء لم يكن لذاتهم بل لعلمهم وورعهم وذلك موجود فيمن يماثلهم مع كونهم صحابة النبي صلى الله عليه وسلم فوجب الاشتراك في الحكم لاشتراكهم في العلة   ووجه قول أبي سعيد البردعي في نفس الرأي إنما أخر قول أبي سعيد عن قول الكرخي في بيان الدليل لأنه هو المختار عنده ومن عادتهم أنهم يؤخرون ما يختارون ثم قال أبو سعيد العمل برأيهم أولى من رأي غيرهم لوجهين أحدهما أن فيها احتمال السماع والتوقيف أصلا أصل فيهم مقدم على الرأي أما أن التوقيف أصل فيهم فلأنهم مصاحبون للنبي صلى الله عليه وسلم وأما أن التوقيف مقدم على الرأي فلأن الفتوى بالرأي لا يكون إلا عند الضرورة فإذا أفتوا والتوقيف محتمل فالظاهر أنهم أفتوا بالخبر لا بالرأي فإن قيل لو كان ذلك مبنيًا على السماع لأسنده وقال سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم واللازم باطل لأن الرفع عزيمة فالملزوم مثله أجيب بأن الملازمة أن السكوت واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ إليهم فدل على أنه بناه على الإخبار الإيجاب بقوله وقد يسكتون عن الإسناد عند الفتوى إذا كان عندهم حين يوافق فتواهم وليس هذا من باب الكتمان لأن الجواب في بيان السؤال لا غير فإذا سئل عن سند الحكم وجب الإسناد والثاني أن رأيهم أقرب إلى إصابتهم وما احتمل من الرأي فضل الإصابة أولى مما احتمل الإصابة فرأيهم أولى من الأدنى فلأنهم شاهدوا أحوال الرسول عليه السلام في بيان الحكم وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير بها الأحكام ولأن لهم زيادة حرص في بذل المجهود في طلب الحق وزيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبطها وفضل درجة ليس لغيرهم كما نطقت به الأخبار مثل قوله خير القرون القرن الذي أنا فيهم الحديث وأما الثانية فظاهرة فإن عند تعارض الرأيين إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح برأيهم لزيادة قوة كما مر وعورض بأن ما ذكرتم وإن دل على ثبوت حكم لكن عندنا ما ينفيه وذلك لأن التابعين شاهدوا ما ولنا وبل غيرهم فيكون الفتوى بالرأي كذلك لأن لكل واحد منهما ميزان علما بالرأي وأجيب بأن الأدلة ما في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان فأما الاجتهاد فتأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الأحوال وشاهدوها لهم مزية بهذه الأحوال الخطاب على غيرهم فإن قيل هذه أمور باطنة وأمرنا بناء الأحكام على الظاهر أجيب بأنه إذا أمكن اعتبارهما جميعًا فلا شبهة في أولويته وفي الأخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر لا غير فكان الأول أولى

وكان هذا الطريق إلى قوله على ما مر في باب المعارضة   لما فرغ من بيان وجوه الأصح جاء شرع في تحقيق طريق أصحابنا فقال وكان هذا الطريق أي تقليد الصحابي وطريق أبي سعيد أو الذي اختاره في باب السنة من قبول المسند والمرسل والمجهول والمعروف وأصحابه تقليد الصحابي هو النهاية في العمل بالسنة فيكون السنة بجميع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل ونحو وشبهها من أقوال الصحابة مقدمًا على القياس في الحجية ثم القياس يكون بأقوى وجوه من الإحالة والسبر والطرد والوصف الوفق

حجة بوجوه منها ان اقسام السنة وشبهها واقوى وجوهها هو المعنى الصحيح الذي يرد الثابت شرعا كما سيجيء واذا ثبت ذلك فقد ضيع الشافعي عامة وجوه
السنن حيث رد المراسيل مع كثرتها ولم يعمل بانواع المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول لهم بالخير وفيه تعطيل كثير من
السنن ولم ير تقليد الصحابي وفيه ترك كثير مما هو شبه السماع ثم مال الى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لاضافة ثبوت الحكم
اليه لاثبات الحكم على ما يعرف في القياس فما هو الا كمن ترك القياس وعمل بالاستصحاب مثل داود الظاهري والاصفهاني وامثاله تبعا
القياس فترك ما هو دليل والعمل بلا دليل فجعل الرأي في الاحتياط مورطا الى العمل بلا دليل حيث رد المراسيل ورواية المجهول وقول
الصحابي وعمل بقياس الشبه وقيل المراد بالعمل بلا دليل قياس الشبه فانه في اصله مظنون لا مثبت وفي اصله شبهة ولا شبهة في اصل
السنة وانما الشبهة في طريقها وهذا السبب مناسب لان القياس عندنا حجة فكيف نسميه عملا بلا دليل واختار الطريق المثالي في الاصول
الشرعية وفروعها على الكمال هو طريقة اصحابنا لجدالهم في الاصول فانهم قدموا الكتاب واما في الفروع فلسعيهم ابانا على ما هو
دليل شرعي واعراضهم عما هو ليس بدليل اليهم انتهى الدين بكماله لتكلمهم في اصوله قام الشرع الى آخر الدهر يحفظه الله بمحاسنه واحكامه
لسعيهم في الفروع لكن اصحابنا بحر عميق لا يقطعه كل سابح والذي وكثيرة لا يحيها كل طالب فان قيل قد قدمتم شبهة السماع على القياس
واوجبتم تقليد الصحابي وتركتم العمل بحديث المصراة مع كون الراوي مستجمعا لشرائط الرواية وقدمتم القياس عليه وهل
ذلك الا تناقض ظاهر قلنا ان المراد بالصحابي من هو الفقيه فان ابا اليسر ذكر في اصوله عن ابي حنيفة في تقليد الصحابي ثلث روايات
في رواية يجب تقليدهم وفي رواية لا يجب الا ان يكون موافقا للقياس واليه مال الكرخي ومن تابعه وفي رواية يجب تقليد فقهائهم
واليه مال البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة واليه يشير في التقويم والمبسوط فعلم ان المراد فقهاؤهم فلا يلزم التناقض ولئن سلم
ان المراد كلهم فلا يلزم التناقض ايضا لان القياس انما يقدم فيما اذا كان الراوي غير فقيه اذا انسد باب القياس بالكلية كما في حديث
المصراة والكلام ههنا فيما لم ينسد بابه بالكلية فلا يكون كذلك واعلم ان الشيخ لم يذكر حجة الشافعي ولا باس بذكره تكملة للشيء وهي ان مذهب
الصحابي لو كان حجة لتناقض الحجج واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الصحابة يخالف بعضهم لو كان حجة لتناقض
الحجج واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الصحابة يخالف بعضهم بعضا كما في الجد مثلا وليس قول بعضهم اولى من الآخر
فيجب العمل بها فيلزم التناقض واجيب بمنع الملازمة فان التناقض يندفع بترجيح المكلف احد القولين على الآخر ان امكن وان لم يكن
الترجيح فبالتخيير كما في الاقيسة المتعارضة قوله وهذا الاختلاف هو بيان محل النزاع وكان تقديمه اولى لان الواجب على الناظر
تحرير المباحث قبل الشروع في الدلائل ولعله تركه اولا لشهرته فيما بينهم وذكره في الآخر لتقييد الذكر بما ليس بمحل النزاع وهو
ما اختلفوا فيه ومعنى كلامه ان الاختلاف في تقليد الصحابي مقلدا او لا يقلد فيما اذا قال واحد من الصحابة قولا ثم نقل ذلك في التابعين
ولم ينقل عن غيره من الصحابة خلافه ولم ينقل الى غير قايله فيهم فسكت مسلما لما سنذكره في باب الاجماع فاما اذا نقل قولهم بخلافه
فالحق عندنا لا يعدوا قولهم فلا يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقوالهم ولا يسقط قول البعض بالبعض الآخر لانهم لما اختلفوا
ولم يكن المحاجة بينهم بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار ذلك كتعارض وجوه القياس
ومن شان ذلك طلب وجه الترجيح ان امكن ووجوب العمل بايهما شاء المجتهد ان لم يمكن على ان الصواب واحد منها لا بعينه واذا عمل
باحدهما لا يجوز العمل بالآخر بعده الا بدليل على ما مر في باب المعارضة واذا بلغ الى غير قايله فسكت مسلما فهو في ذلك صار ذلك اجماعا
فكان الاخذ واجبا واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى الى قوله ولانه بتسليمهم دخل في جملتهم اعلم انه
لا يخلو اما ان يكون بلغ درجة الفتوى وظهرت فتواه في زمن الصحابة وزاحمهم في الرأي او لا فان كان الثاني كان بمنزلة من ساويا
ومثله كسائر الفتوى من المجتهدين من السلف لا يصح تقليده وان كان الاول كالحسن وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وشريح
ومسروق وعلقمة كان مثل الصحابة في هذا الباب يعني التقليد عند بعض مشايخنا لتسليم مزاحمته اياهم وهو رواية النوادر

عن

عن ابي حنيفة وقال بعضهم بل لا يصح تقليدهم وهو [illegible] لعدم احتمال التوقيف فان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة
الصحبة ومشاهدة احوال التنزيل وذلك معدوم في حق التابعي فانه ان زاحمهم في الفتوى وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وجه القول الاول ان شريحا
خالف عليا رض حين تحاكم اليه مع يهودي في درع قال دعي علي رض هذا اليهودي فسال اليهودي عن ذلك فقال درعي وفي يدي
وطلب شاهدين من علي رض فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسين وفي بعض النسخ الحسن اما شهادة مولاك فقد اجزناك واما شهادة ابنك
فلا اجيزها وكان من مذهب علي جواز شهادة الابن لابيه فدفع الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه
فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك فاسلم فقال علي لم هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وكان
علي رض [illegible] لشريح في المشورة [illegible] العبد الابظر [illegible] والظاء المعجمة هو الذي في شفته العليا طرة وهي ناتئة
في وسط الشفة العليا ولا يكون لكل واحد وقيل الابظر طويل اللسان وجعلها من الآية وقع عليه شيئا في الجاهلية وخالف
مسروق ابن عباس رض في النذر بذبح الولد فاوجب شاة بعدما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرجع الى قول مسروق ولانه
بتسليمهم دخل في جملتهم قال شمس الائمة لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يقول
بخلاف ما بينهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند [illegible] لا يعتد
به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر والشيخ قد اعتبرها والظاهر انه اختارها لتاخيره في البيان والله اعلم قال باب
الاجماع الى قوله ولا مصلحة اقول الاجماع في اللغة هو القصد يقال اجمع على كذا اي عزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم
والاتفاق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاول يتصور من واحد دون الثاني وفي الاصطلاح
عبارة عن اتفاق مجتهدي امة محمد في عصره على امر قيد الامة ليخرج مجتهدوا سائر الامم وقوله على امر ليتناول القول
والفعل والعقلي والشرعي والنفي والاثبات واحترز بقوله في عصر عن اتفاق جميعهم الى يوم القيمة ورد بان الاستصناع وبناء
المدارس كاستقراض الخبز بلا وزن والتثويب بين الاذان والاقامة وسل القرآن وامهات الشريعة فانها مجمع عليها ولا يتوقف
الاجماع فيها على العلم والاجتهاد واجيب بان اتفاق المجتهدين موجود فيها فيكون اجماعا ويجوز ان يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر
والعلم والاجتهاد ليس شرطا فيه ثم انه انعقاد الاجماع متصور وذهبت الروافض من المعتزلة والنظام الى انه غير متصور لانتشار اهله في
مشارق الارض ومغاربها فيمتنع على امر عادة ولان الاتفاق لا بد له من قاطع او ظن اذ لا تمامه فلا بد له من مستند فان كان
عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وان الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق
عادة ممتنع ايضا لاختلاف القرائح كاستحالة اتفاقهم على اكل الطعام او حد معين في يوم معين واجيب بانه لما كان متصورا في الاخبار
المستفيضة كان في الاحكام كذلك لوجود السبب الداعي الى الاتفاق فيها والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع اذا احتيج اليه وقد استغني
بالاجماع عن نقله والقرائح انما تمتنع عن الاتفاق في الظني اذا كان خفيا على ان الشبهة مدفوعة بالوقوع فانا نعلم قطعا اجماع الصحابة
على تقديم [illegible] مع عدم ظهور مستند [illegible] او واحد معين واذا ثبت انه واقع لا بد من بيان
ركنه وهو ما يتقوم به الاجماع واهلية من ينعقد به وشرطه وهو ما يتوقف عليه الاجماع وحكمه وهو الاثر الثابت به ومتنه وهو المعنى
الداعي الى الاجماع المسمى بمستند الاجماع وركنه نوعان عزيمة وهي ما كان اصلا في الباب لان العزيمة هي الامر الاصلي وهو التكلم
من اهل الاجماع بما يوجب الاتفاق او شروعهم في الفعل فيما كان من بابه [illegible] او المحرم والاستحمام لان ركن كل شيء ما يتقوم به
اصله والاصل في نوعي الاجماع هذين يعني القولي والعملي ما قلنا من التكلم بما يوجب الاتفاق او الشروع في الفعل لانه عبارة عن الاتفاق
وهو بهما قلنا ولانه هو المتفق عليه وغيره مختلف فيه قال صاحب الميزان الاجماع من حيث الفعل يدل على حسن ما فعلوه وكونه
مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة كاجماع الصحابة على الاربع قبل الظهر وانه سنة لا واجب ورخصة وهو ان يتكلم البعض

وسكتوا سايرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وصورته ان تذهب شخص من اهل الاجماع في عصره
في حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب عليه فانتشر ذلك في اهل عصره ومضى مدة التامل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف
او فعل كذلك فيما هو من بابه كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ويسمى سكوتيا ولا بد من مضي مدة
التامل لان السكوت فيها حلال شرعا فلا يدل على الرضا ولا بد ان لا يكون هناك تقية لان ترك الانكار في حال التقية امر معتاد مشروع
رخصة ولم يذكره الشيخ لانه متعارف وذكره صاحب الميزان فقال لا يخلو من ان يكون المسألة اجتهادية اولا فان لم تكن فلا يخلو من
ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولا فان لم يكن نحو ان يقال ابو هريرة افضل ام انس فترك الانكار على من قال فيها قولا لا يكون اجماعا
لعدم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطاء فلا يلزمهم الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف يكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى فانه مدحهم بالامر بالمعروف وينهون عن المنكر وان كانت
المسألة اجتهادية فان كانت من الفروع التي هي من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسألة الاعتقادية سواء ويكون
اجماعا وحجة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين وعن الكرخي وبعض اصحابنا انه ليس
باجماع ويحكى هذا عن الشافعي ايضا وحكي عنه انه نص ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وعنه من نسب الى ساكت قولا
فقد افترى عليه وقد فهم من المجموع انه حجة عنده وليس باجماع وحكي عن الشافعي ايضا انه اذا ظهر القول من الاكثر دل كونه نوعين
من الاجماع وعلى العكس لا يثبت قوله ولا بد من النص اي التنصيص على الحكم ان كان الاجماع قوليا وشروعهم جميعا في الفعل ان كان
فعليا ولا يثبت التنصيص او الاجماع بالسكوت قال بعض الناس او ان فيه ومعناه احتج من نفاه بما روي ان عمر رض
شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم فاشاروا عليه بتاخير القسمة الى وقت الحاجة وعلي رض في القوم ساكت فقال
له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروي في ذلك حديثا فعمر رض لم يجعل
سكوته تسليما حتى سأله واستخار علي رض السكوت مع كون الحق عنده خلافهم وبما روي ان امرأة مات عنها زوجها فبلغ عمر انها
تجالس فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فانصلت اي اسقطت جنينها من وقت الولادة من هيبته وشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا شيء
عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رض ساكت فقال له عمر ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كانوا اجتهدوا لهم
فقد اخطأوا وان قاربوك ليطلبوا قربك فقد غشوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتني فقد استخار على السكوت
مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رض سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه وبالمعقول وهو ان السكوت محتمل والمحتمل لا يصلح دليلا اما
الاول فلانه قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رض لما انكر القول في العول ايضا هلا ما انكرت ان يجيء عمر بقولك فقال درته وقد يكون
للتامل وقد يكون بعد تامله لاشتغال اذهانهم بشيء آخر وقد يكون لان اجتهادهم لم يؤد الى شيء فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل
مجتهد مصيب وقد يكون باعتبار ان القائل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى اجتهادا واحسن اماله ووجه قول من اعتبر الاكثر ظاهر
وهو اتباع الاقل للاكثر واما ان النطق منهم جميعا متعذر الى قوله بعين وجه التسليم اي دليلنا على ان سكوت البعض ينعقد به الاجماع
ان شرط النطق منهم جميعا متعذر والمتعذر كالممتنع فشرط النطق كالممتنع اما الاولى فلان ذلك غير معتاد وانما المعتاد في كل
عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم فان اتفاق اهل عصر على قول سمع منهم نادر واما الثانية فلان في اشتراطه حرجا
ما في اشتراط الممتنع حرج ليس بتكليف كالذي هو غير مقدور وعليه قوله فكان في اشتراطه حرجا ولانا انما نجعل دليلا آخر معضا الجواب عما تمسك
به الخصم من المعقول ووجهه انا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وبعد مضي مدة التامل او بعد الاشتهار وبعد مضي المدة
وذلك ينافي شبهة عدم التسليم فتعين وجه التسليم اما بعد العرض اي بعد عرض الحادثة فلان ذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى
وحرمة السكوت لو كان فالساكت منافقا لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا عرض ومضى مدة التامل ولم يظهر الخلاف

فلو لم يجعل سكوته تسليما لقول القائل به كان سكوته فسقا لكونه ترك الواجب لاحتمال الغير والعدالة مانعة عن ذلك فلا يظن بهم
خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقا واما بعد الاشتهار فلان الاشتهار
سبب في الخفاء فكان كالعرض وقد عرف حاله وبعد اشتراط الشرطين المذكورين يندفع احتمال السكوت للحياء والتامل وغيرهما فالاعتقاد
ان كل مجتهد مصيب لا يمنع المباحثة والمناظرة في المآخذ الشرعية ومدارك الاحكام وطلب الكشف عن ماخذه لا [illegible] الا [illegible]
كما كان يجري بين الصحابة كمناظرتهم في مسائل الجد والاخوة والعول وغيرهما فان قيل العلماء الحنفيون والشافعيون اذا اجتمعوا في مجلس
وسئل واحد عن مسألة فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الباقون عن الرد لا يحمل سكوتهم على الرضا والتسليم بقوله فكذا هذا اجيب
بانا قد ذكرنا في صورة المسألة ان المقصود بها ما يكون قبل استقرار المذاهب واما اذا استقرت فصارت معلومة فالسكوت لا يكون
دليلا على الموافقة قال ابو اليسر هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة كما ذكره الخصم فيكون اجماعا مستدلا عليه دون الاجماع القطعي
لكنه مع هذا مقدم على القياس قال صاحب الكشف وعلى هذا لا يبقى فرق بين قول من قال انه حجة ليس باجماع وبين قول من قال
انه اجماع غير قطعي والنزاع لفظي الا ان ينسب عن القول الاول انه لا يقدم على القياس فعل ويمكن ان يقال الفرق ثابت
لان من قال انه اجماع اراد به انه اجماع قطعي ولكن دون الاجماع قولا ونصا كالنص والمتواتر فانه دون المحكم وان كان كل
واحد قطعيا ومن قال انه حجة اراد به حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فان قيل لو كان قطعيا لزم ان يكفر جاحده قلنا انما لم يكفر
لكونه متمسكا بدليل يصلح شبهة الا يرى ان موجب العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة واما سكوت علي رض فالقول
بعد ثباته على مذهبه هذا شروع الجواب عما استدلوا به من الآثار ووجهه ان ذلك ليس مما نحن فيه فان سكوت علي رض في حديث
القسمة وفي اخلاص المرأة انما كان لان الذين افتوا بالامساك الى الاوان لا غرم عليه في اخلاص كان حسنا لان حفظ المال الى ان يصل
لمصرف الحوائج المسلمين حسن وكذا العهد الحكم لعدم لزوم الغرة عليه لعدم خطابه مباشرة وسا الا ان اي كر تعجيل قسم الغنيمة والتزام
الغرة من عمر رض لصيانته عن لسان الناس فربما كانوا يقولون احكام اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها وان الخليفة قد يكل
بها ودفع علمه ماله لم يؤده ورعايته على تفرس الثناء وسقط العدل كانا اقرب الى اداء الامانة والحق وعلى ما يحل من العهدة
قبل السكوت عن مثله وهو كتأخير السكوت الى انقضاء الحول فانه يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه يكون احسن ولما سمي قسم الغنيمة
صدقة من حيث انها لا تجب بعوض مالي ويتولى الامام قسمها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات فكانت تسميتها مجازية
قوله وتعدى بعد ما ذكرنا من الجواب او بعد ما سلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن بل من جنس المتنازع لا بد لهذا السكوت
على الرضا فان السكوت شرط الصيانة عن الفوات اي شرطه ان لا يفوت الحق جانبه تعظيما للعرف والتامل فيها وذلك الى آخر
المجلس حتى بين كل ما في ضميره ثم انه نطق بالحق الذي وضح له تعظيما لها وليس الكلام فيه وانما كلامنا في السكوت المطلق الذي كان
موقتا واما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف في المناظرة بينهم اشهر من ان يخفى فانهم كانوا يتناظرون ولا يهابون احدا في اظهار
الحق ويعدون المهابة فيما والسكوت عيبا في الدين والمناظرة في مسألة العول مشهورة بينهم حتى ان ابن عباس رض لم يخبر
بقول عمر مهابة له مع ان عمر رض كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وحدة ذهنه مع ان عمر
كان اسرع سماعا للحق واشد انقيادا له من غيره وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وان صح هذا القول فتاويله المهابة العذر
في الامتناع من مناظرته يعني لما عرف فضل راي عمر واستقصاه في المحاجة بعد ثباته اي ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم ان عمر ثابت
على مذهبه لا يرجع عنه بقوله ترك المناظرة لعدم الفائدة ويجوز ان يكون بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا
على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه احتشاما له وعلى هذا الاصل يخرج ايضا ما قوله ثم اجماع لا قلنا قولين
اي على ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع يخرج هذه المسألة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على

او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا على ان لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل وانما قيد قوله الفهم
بقوله اعني اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وعطف عليه وكل عصر مثل ذلك ايضا لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وانما هو في اختلاف
من بعدهم وحكي وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت الصحابة وسائر والسكوت
محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد في الحادثة وجواز احداث قول آخر فيها كما لو لم يسبق الخلاف
من غير ان تعين سكوتهم ان ما ذكروا من الاقوال هو الثابت لا غير فان نفي الغير نوع تعين لها والتعين بالمحتمل لا يثبت ولكنا
نقول الاجماع السكوتي حجة لا يعدوه الحق والصواب يتبين واذا اختلفوا فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة اما الاولى فظاهرة
مما تقدم واما الثانية فلانه لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب لكان اجماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطاء وليس للامة
الى تضييع الحق واللازم باطل اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل بالحق واما الملازمة فلانهم لم يحصروا فيها الاقوال وقد يكون ذلك القول
هو الصواب وهم اجمعوا على خلاف ذلك لانه يقال انا حصرنا الاخذ بما قالوا واشترط ان لا يؤدي اجتهاده الى قول آخر لانا لو جوزنا هذا لزم
ان يكون وجوب التمسك بالاجماع مشروطا بان لا يظهر قول آخر وهو فاسد مثال ذلك مسئلة الجد مع الاخوة فان من الصحابة من حرم
الاخوة اصلا ومنهم من اشركهم مع الجد ولم يحرم الجد احد فالقول بحرمانه قول ثالث غير مسموع وقد استدل بعضهم على ذلك بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ووجه الاستدلال انه لما لم يصر الى هذا القول صار تاركا
ذلك غير سبيل المؤمنين فدخل تحت الآية واما السنة فكقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فيكون القول الثالث خطا والا لاتفقت الامة
على الخطاء وذلك لا يجوز واما المعقول فلان حصر الامة والاختلاف في قولين اجماعا من جهة المعنى على المنع من احداث قول ثالث
لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحرم الاخذ بغير ذلك ولذلك اذا اختلف العلماء في كل عصر على اقوال
عند بعض مشايخنا كما اذا وطئ المشتري جارية بكرا اشتراها ثم وجد بها عيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد مع الارش فالقول
بالرد مجانا قول ثالث باطل لما مر من الدلائل وقد قيل ان هذا مخالفا للاول انما ذلك للصحابة خاصة لزيادة فضلهم وسبقهم في الدين
ليس لغيرهم ولذلك كذلك والتنصيص البعض وسكوت الباقين ما خطب به بعض الصحابة اي من كان خطيبا فلم يعترض عليه فهو اجماع
لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل
لو خطب غيره وسكت الباقون كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يخطب الا الخلفاء فلذلك قيد بذلك قال **واما بيان**
اهلية الفقه الا فيما يستغني عن الرأي اقول للاجماع الامة محمد عليه السلام كما سنذكره وظاهر لفظ الامة وان كان يتناول
كل مسلم لكنها انقسمت باعتبار اهلية الاجماع الى ثلثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله كذلك وقسم مختلف فيه
فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثاني كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة
لكن لا يتصور منهم وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيمة اعتباره يؤدي الى انتفاء الاجماع قبل العمم وهو ظاهر
ومنها انقطاع التكليف والثالث كالعوام المكلفين والفقيه الذي ليس باصولي وكالمجتهد الفاسق والمبتدع ونحوهم
فمن اعتبر موافقة هولاء من اهل الحق والبدعة وهو مذهب الباقلاني لان اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون
لعدم الفهم التام وعدم تصور الوفاق منهم بقي الباقي بحاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي الحديث والشيخ لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد
الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة واهلية
الكرامة لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق فاهلية الاجماع لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الاولى فلان الاجماع صار حجة
كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة واما الثانية فلما ذكره بقوله اما الفسق فلانه واخر بيان اعتبار الاجتهاد
لكونه شرطا في حال دون حال فان الامة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الاية والفسق يورث التهمة ويسقط العدالة

مخرج

فيخرج عن اهلية الشهادة وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع
بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع في حقه واجتهاده يخالف
اجتهاد من سواه وقال بعضهم الفاسق يدخل في الاجماع من وجه لان الفاسق اذا اظهر خلافه سئل عن دليله فان ظهر من كلامه الا له
دليل صالح على خلافه يعتد به ويرتفع الاجماع بخلافه وان لم يظهر دليل صالح لا يعتد به لجواز انه اقدم على اعتقاد شيء بغير دليل
واحتج بان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة والفاسق ليس من اهلها وفي قوله بهم قوله لو هم دهما بالقلب الحاثة قال ذلك لا عن
دليل واما الهوى فلانه اما ان يكون صاحبه يدعو الناس اليه وهو ما ادعي به او غال فيه يكفر به او لا فان كان يدعو الناس اليه
سقطت عدالته بالتعصب بالباطل والتعصب تفعل من العصبة وهي الحمية المنسوبة الى العصبة وهي العمومة والنصرة وقيل
المتعصب من يكون عصبيته مانعة عن قبول الحق عند ظهور الدليل وهذا انسب بالمقام وان مجن بالهوى ولم يبال بما قال وما صنع وما قيل له
فقد سقطت عدالته ايضا لان ترك المبالاة يسقطها وقيل المعنى الماجن هو الذي ياخذ الرخص ويعلم الناس الحيل وقال شمس الائمة الحلواني هو الذي
يتقلد الحرام ولا يبالي به ويرفع من الناس ويتبع عورات المسلمين وكذلك اذا غلا حتى كفر بهواه لا يعتبر قوله كالمجسمة فانهم غلوا في التشبيه
وبعض الروافض فانهم غلوا في امر علي رضي الله عنه حتى قالوا انه غلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وذلك كفر والخوارج فانهم غلوا في امر علي ع
قوله فانه اي فان مثل هولاء الروافض والخوارج من حيث التعصب بالباطل المسقط للعدالة وقوله صاحب الهوى المشهور به عطف على قوله هولاء كلهم
من الامة لقوله عليه السلام ستفترق امتي الحديث فيجب ان يكون من اهل الاجماع قال الشيخ من الامة على الاطلاق وانهم من امة الدعوة كالكفرة
لا من امة المتابعة وهذا دليل على انهم لا يؤمنون في احكام الشرع فان الخوارج اكثروا اكفار الصحابة ومدار احكام الشرع على نقلهم
كيف يعتمد على قولهم فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال وذلك لان المشروعات على نوعين ما يدرك الخاص والعام ولا يحتاج
فيه الى الرأي مثل نقل القرآن وامهات الشرائع اي اصولها كوجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع ع
عليه اتفاق جميع الامة حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وما يدرك الخواص ويحتاج فيه الى الرأي اى
والاستنباط كتفاصيل احكام النكاح والطلاق وغيرها فالشرط في انعقاد هذا الاجماع اتفاق اهل الاجتهاد دون غيرهم
حتى لو خالف بعض العوام فيه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب كالصبي والمجنون ولان الصحابة لم يعتبروا
العوام في هذا الباب قوله وما يجري مجراه اي مجرى المختص بالرأي مثل المقادير فان الرأي وان كان لا مدخل فيها ولكن اجروا بعضها
مجرى ما يدخل فيه كتقدير البلوغ بالسن ونحوه وقيل معناه مجرى الرأي والاستنباط من الاستدراك وفرق بينهما بان كل استنباط
استدراك ولا ينعكس وكذا الرأي ومثل العوام في عدم الاعتبار من ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا علم
الكلام والمفسر الذي لا يعرف طريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له في طريق القياس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية
الا فيما يستغني عن الرأي مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرائع واختلف العلماء فيمن احكم الفروع ولا معرفة له باصول
الفقه او تميز باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ومنهم من اعتبر الثاني دون الاول لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه
بالادلة وكيفية دلالتها ومنهم من عكس لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى توهم اهليته فيه ومنهم من نفاهما
ومن الناس من زاد على هذا الى قوله ولا اختصاص للامة بشي من هذا   ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد
في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة واليه ذهب داود الظاهري ومن تابعه واحمد بن حنبل في رواية
لان الاجماع انما هو صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الاصول في ذلك لانهم كانوا المخاطبين به دون غيرهم
يتناول الموجود لا المعدوم وكذلك قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك قوله لا تجتمع امتي خاص بهم لانه هو الموجود في
في زمن النبي عليه السلام وكل المؤمنين الا ان بعدهم لا يكون موصوفا بالايمان ولا يكون للامة لعدمهم وقال بعضهم اي بعض الناس وهم الزيدية

والامامية من الروافض لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول ذي عترة الرجل نسله ورهطه الادنون قال ابو عبيد عترة النبي عم بنو عبد المطلب انهم
كانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي فكانوا اولى بهذه الكرامة ومنهم من قال لا اجماع الا لاهل المدينة ويعزى ذلك الى مالك رح لانها دار الهجرة
وموضع قبر النبي ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومعادن العلم ومنها انتشر وبها اهل حضرة النبوة شاهدوا التنزيل
وسمعوا التاويل وعرفوا احواله فوجب ان لا يخرج الحق عنها قوالنا لكن هذه الاشياء التي اشترطوها امور زايدة على اهلية الاجماع فانها
تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا بقوم دون قوم وما ثبت به الاجماع
حجة من قوله تعالى كنتم خير امة وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عم لا تجتمع امتي وغيرها والدليل المعقول لا يوجب الاختصاص بشيء
وانما هذا اي كون الاجماع حجة كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا واجيب عن تمسك الاولين اما عن استدلال الاولين
فلانه لو كان المراد من النصوص الموجودين في زمنه لزم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موته من كان موجودا عند ورود النصوص
واللازم باطل فالملزوم مثله فانا اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد النبي عم وبعد من مات من الصحابة بعده والملازمة ظاهرة وجواب
العمومات الثاني والثالث ظاهر من كلام الشيخ قال الا انه ان اراد مالك ان المدينة تجمع الصحابة فممنوع فانهم لم تجمعهم العلماء لا قبل الهجرة
ولا بعدها لتفرقهم في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلثماية الى العراق وقوم الى الحجاز سائر
وسائر البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فضعيف كما ذكر وان اراد
ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فكذلك لما ذكر وان اراد ان اتفاقهم مستند الى سماع قاطع فان الوحي
نزل فيهم فلا يشذ عنهم فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا منه عم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع

ولا اجماع

باب شروط الاجماع

قال اصحابنا ره الى قوله وكلهم من بهوام مطلقة انقراض العصر اي انقراض
اهله وهو عبارة عن موت جميع اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط عند اصحابنا لانعقاد الاجماع
ولا لكونه حجة وهو قول عامة العلماء وهو الاصح من مذهب الشافعي وقال احمد وابن فورك هو شرط لانعقاد
الاجماع وقال بعض اصحاب الشافعي ان كان الاجماع باتفاقهم على الحكم قولا وفعلا لا يشترط وان كان بنص البعض وسكوت الباقين
يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا وهو مذهب امام الحرمين ولم
يذكر الشيخ سوى المذهبين الاولين واختلف الشارطون في فايدة الاشتراط فقال احمد فايدته جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من يستجد في اجماعهم حتى لو انقرضوا مصرين على ما قالوا كان اجماعا وان خالفهم المجتهد الاخر في زمانهم وقال الباقون
فايدته جواز الرجوع وادراك من ادرك عصرهم من المجتهدين واعتبار موافقته احتج الشارطون بان الاجماع انما صار حجة بوصف
الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض فلا اجماع الا بالانقراض اما انه لا اجماع الا بوصف
الاجماع فانه لا يثبت الا بالاستقرار فظاهر واما ان الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض فان قبل الانقراض كان المآل
فكان الرجوع محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار قالوا الا يرى ان ابا بكر رض كان يرى التسوية في العطاء ولم يخالفه
احد في ذلك من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رض خالفه فيه وفضل في العطاء بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه
احد فاصح هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وعمر كان لا يرى جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة
ثم ان عليا رض خالفه من بعد ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرف ان الانقراض شرط وقلنا ان ما ثبت به الاجماع
حجة من النصوص مطلق لا فصل بين الانقراض وعدمه وما ثبت مطلقا لا يجوز الزيادة عليه بذلك اما الاولى فظاهرة واما الثانية
فلما قدمنا ان الزيادة على النص نسخ والنسخ بالراي لا يجوز وان الحق لا يعدو الاجماع اي لا يجاوزه كرامة لاهل
الاجماع لا لمعنى يعقل فيها وجد الاجماع وجب ان لا يعدوه الحق والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو غير جائز اما ان الحق

لا يعدوه فبالاتفاق واما ان ذلك كرامة لا لمعنى يعقل فلانه مختص بهذه الامة ولو كان الامر معقولا لما كان مختصا بامة دون اخرى
بل اينما وجد ذلك المعنى كان اجماعهم حجة وليس كذلك واذا كان علة عدم المجاوزة ذلك فاينما وجد وجد عدم المجاوزة سواء وجد الانقراض
او لم يوجد والا لزم التخلف فيما فرضناه علة لا يكون علة والا لما تخلف الحكم عنه لكن تخلف ولزم ان يكون الامة حين انعقد قبل
الانقراض اجمعت على الخطاء واحسن ما استدلوا به ان قولهم الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض ممنوع فانه قد ثبت بانقضاء مدة التامل
مع الاتفاق على الحكم وبان تعلقهم بحديث التسوية فاسد لان عمر رض خالف ابا بكر في زمانه وناظره فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله
بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة في العيش وهم في الحاجة
الى ذلك سواء ولم يخرج عمر رض الرجوع الى قوله انما الى ابي بكر فلا يكون الاجماع منعقدا بدون رايه فلما آل الامر اليه عمل برايه وكذا في قصة
علي رض لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم يرون بيع امهات الاولاد في زمن عمر رض منهم جابر فلا يكون
الاجماع منعقدا قوله فاذا رجع بعضهم يعرب وبيانه لتمم الخلاف وبيانه انه راجع الى قوله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة
فاذا رجع بعضهم من بعد ما انعقد لا يكون الرجوع صحيحا عندنا وقال الشافعي من شرط الانقراض بنوا على ذلك احتمال رجوع بعضهم فاذا رجع
بعضهم قال يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا يبقى الا به لانه صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجماع فاذا رجع البعض لم يبق وصف
الاجماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجماع وعدم تصور الرجوع فيه وهذا يشير الى انه ينعقد
عندهم ولكن لا يبقى حجة بعد الرجوع فيكون مذهبهم وما ذكروا لا يدل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع وفيه نظر لان الشيخ صدر الكلام
بقوله انقراض العصر ليس بشرط الصحة للاجماع حجة ولم يقل لصحة انعقاد الاجماع فلا منافاة بين الكلامين ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع
لم يجز لاحد ان يخالفه لصيرورته يقينا كرامة فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومثبتا ان اجماعهم على الخطاء فيكون مردودا كالخلاف
الابتداء فان خلاف البعض مانع عن انعقاده ثم يثبت الحق بوسعن يجوز الخلاف لاحتمال ان يكون الصواب فيما ذهب اليه فظهر ان
الابتداء مخالف للبقاء تامل وهذا الكلام على تقدير ان الانقراض شرط لبقاء حجة اما لو كان شرطا لانعقاده فلا يتم يعرف بالتامل
ولعل بيان التامل انه اذا كان شرطا للانعقاد فقوله بعد ما ثبت الاجماع لم يسع الخلاف فصار يقينا كرامة لا يكون صحيحا فان الخصم
يقول انقراض العصر شرط الانعقاد فلم يكن الاجماع ثابتا حتى لا يسع الخلاف ولكن قد عرفت ما ذكرنا في النظر ان الكلام في كونه شرطا
لبقائه حجة واذا عرفت هذا ظهر ان هذه الفايدة اعني فايدة الرجوع وعدمه كانت بلا من اصل الخصمين فان من قال بعدم الاشتراط
يلزمه عدم جواز الرجوع ومن قال يلزمه جوازه فتكرار الكلام وذكر وجه الفريقين ليس الا لزيادة الوضوح قوله وقال بعض الناس
يحتمل ان يكون الشيخ ذكر هذا الكلام لطريق المنع لما قاله الشافعي من قوله ما كان ينعقد اجماعهم الا به ممنوع على قول من لا يشترط فيه
اتفاق الكل بعد ما اجمعنا عنهم ويحتمل ان يكون ذكره استطرادا فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف فيه
قال وهذا عندنا وهو مذهب الجمهور وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن داود وابي الحسين الخياط استاذ الكعبي
من المعتزلة لا يشترط اتفاق الكل بل خلاف الواحد وخلاف الاقل غير معتبر لان الاكثر جماعة والجماعة احق بالاصابة واولى بالحق اما الاولى
فظاهرة واما الثانية فلقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وهو العام والاكثر لا الجميع فدل على ان قول الواحد خطاء لا يعارض قول الاكثر
لكونه حقا ولان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز الانكار والجواب وهو استدلال
الجمهور ان النبي عم جعل اجماع الامة حجة والمراد اهل الاجماع واهل الاجماع سواء كل من كان صالحا للاجتهاد والنظر فما واحد
منهم يصلح للاجتهاد والنظر فما لم يوجد الكل فلم يكن اجماعا اما ان المراد اهل الاجماع فلما عرفت فيما تقدم واما انه يتناول الكل فلان
هذا اي كون الاجماع حجة كرامة يثبت على الموافقة من غير ان يعقل بها اي باتفاقهم او باجماعهم دليل الاصابة فاذا كان كذلك
لا يصح ابطال الافراد اي عدم اعتبار مخالفتهم لان فيها ثبت غير معقول المعنى وغاية تجيء اوصاف النص وقد ايد ذلك بما وقع

فى زمن الصحابة مما يخفى فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا فى مسايل وربما كان المخالف واحدا او اثنا
قل عددهم فى مقابلة الجم الكثير وكانوا يعدون الكل خلافا لا اجماعا ولم ينكروا على خلاف الواحد للجم ولا على خلاف الاقل الاكثر ولو كان
الاكثر اجماعا لا يعتد والكل خلافا ولان المخالف العادة عدم الاتفاق اما نظير الاول فخلاف ابن عباس فى اشتراط ثلثين من الاخوة
يحجب الام ومخالفة ابن مسعود فيما تفرد به من مسايل الفرايض واما نظير الثانى فكخلاف ابن عمر وابى هريرة باكثر الصحابة
فى جواز اداء الصوم فى السفر قال قبل تفرد الصحابة فى ثنيا واشتهر الاجماع مخالفهم كخلاف ابى طلحة فى اكل البرد حيث
لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس فى ربوا الفضل اجيب بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص فاما اذا كان فلا يعتد
به وخلاف ابى طلحة مخالف لقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل لان الصيام هو الامساك ولا يتحقق مع اكل البرد وكذا خلاف
ابن عباس مخالفا للحديث المشهور وهو قوله عم الحنطة بالحنطة الحديث ولهذا انكر الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر
قوله وتاويل قوله جواب عما تمسك به الخصم فان المراد بالسواد الاعظم عامة المؤمنين وكلهم ممن هو عامة مطلقة اى جميع
المؤمنين الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان اهل الاهواء ليس لهم هداية لما يعدم عدمه يطلق لشمول الاعلى عن هذا
التاويل والاولى ان يقال المراد متابعة الاكثر فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض لشبهة اعترضت لهم لان رجوعه قال
غير صحيح والجواب ان الكلام على ما دونه وهو اهل البدع فما ذكرناه يكون الحمل صحيحا واختلفوا فى شرط آخر الى قوله
ولا ينقض عند النبهة اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة فى شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق
للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف اهل عصر فى مسئلة وما حالهم فى ذلك الاختلاف هل يمنع انعقاد الاجماع فى العصر
الذى بعده على احد القولين فى تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا للحجة اولا فذهب اكثر اصحاب الشافعى وعامة
اهل الحديث الى انه يمنع وبقيت المسئلة مجتهدا فيها كما كانت واختلف مشايخنا فى ذلك فقال الاكثرون انه لا يمنع ولا يقع
الخلاف به عند علمائنا الثلثة وهو مختار الشيخ والقائل من الصحابة اصحاب الشافعى وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا
فعند ابى حنيفة يمنع وعند محمد لا يمنع وعن ابى يوسف مثل ابى حنيفة فى رواية ومثل محمد فى اخرى واذا عرف هذا تخرج قول الشيخ
على ان معناه اختلف مشايخنا فى اشتراط عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف اهل عصر فى مسئلة
عند علمائنا الثلثة بناء على ما ورد عنهم من الاختلاف فى الرواية فقد صح القول عن محمد ان ذلك ليس بشرط وان اجماع
كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف وفيما لا يسبق فيه الخلاف من الصدر الاول وقد صح القول عن محمد ان قضاء
القاضى ببيع امهات الاولاد باطل وذلك دليل واضح على انه يعتبر الاجماع مع الخلاف السابق وذكر الكرخى عن ابى حنيفة ان قضاء
القاضى ببيع امهات الاولاد لا ينقض فقال بعض مشايخنا منهم شمس الايمة الحلوانى هذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق
مانعا من الاجماع على خلاف من مذهب محمد فكان مسئلة اشتراط هذا الشرط مختلفا فيها عندهم وقال بعضهم لا بل تاويل قول ابى حنيفة
ان هذا اى الاجماع الذى بعد خلاف اجماع مجتهد فيه اى مختلف فيه فان عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو
اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فيعد قضاء القاضى فى بيع ام الولد ولا ينقض لانه ليس مخالفا
للاجماع القطعى والحاصل هذا ان جواز بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز بيعها وعند على وجابر رضى الله عنهما يجوز
ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز فلو قضى القاضى ببيعها ينفذ على ما ذكرنا من الاختلاف واظهر الروايات انه لا ينفذ كذا فى الفصول
وفى الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر فاما من اثبت الخلاف الى قوله عند سنة السلف لما فرغ من تحرير الخلاف شرع فى
وجه ذلك فاما وجه من اثبت الخلاف الاول ولم يرفعه بالاجماع المتاخر وجعل عدم الاختلاف شرطا ان المخالف الاول لو كان حيا
لما انعقد الاجماع دونه فهو اى المخالف الاول من الامة بعد موته ضرورة من لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه من الامة بعد موته

فلا ينعقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه لم يبق كل الامة وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر لما تقدم واما الثانية فلانه لو خرج بموته
عن الامة ويبطل قوله لبطل الذاهب بموت اصحابه لمذهب ابى حنيفة والشافعى وغيرهما ولصار قول الباقين فيما اختلفوا فيه بموت
احدهم اجماعا وهو باطل بالاتفاق ويتوضح ذلك بقوله الا ترى ان خلافه حال حيوته انما اعتبر لدليله لا لذاته لان قول غير صاحب الشرع
لا يعتبر الا بالدليل ودليله باق بعد موته فكان خلافه باقيا بعد موته فكان كبقاء شخص مخالفا ولان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض
الصحابة وكلما كان كذلك فهو باطل فتصحيح هذا الاجماع باطل اما الاولى فلان الاجماع انما يعين اذا انعقد على قول الصحابة تبين
ان القول الاخر خطاء بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ الضلال هو الخطاء بيقين واما الثانية فلانه لا نظن
بابن عباس رضى الله عنهما انه ضل فى انكاره العول ولا بابن مسعود فى تقديم ذوى الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهما
على خلاف ذلك قوله وقد قال محمد يعنى ان ما قال محمد فيمن قال لامراة انت خلية ونوى بها بائن ونوى الثلث ثم وطيها فى العدة
انه لا يحد لتقادم عهده ان الواقع بها رجعى وان نوى الزوج الثلث ولم يقل احد من الصحابة ان الواقع بالكنايات رجعى عند نية
الثلث اما عندنا فظاهر واما عنده وان كان رجعيا الا ان نية الثلث يصح ولا رجعة بعد الثلث ووطى المعتدة عن طلاق بائن
يوجب الحد بالاتفاق اذا قال علمت انها حرام على ولم يوجب الحد ههنا فعرف ان الاختلاف الاول يمنع الاجماع اللاحق ولم يرد به كد
مجرد قوله فقط بل هو قول علمائنا جميعا لكن محمد هو الذى اورده فى الاصل وكان اسنده اليه والى هذا المسند لهذه المسئلة القول
الاخر الى قوله ثبت بوصف هذا الشرط قوله اى وجه قول من قال ان الاختلاف الاول لا يمنع الاجماع اللاحق ان دليل كون الاجماع
حجة هو اختصاص الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وكلما كان كذلك لا يتصور الا من الاحياء فدليل الاجماع لا يتصور
الا من الاحياء فى كل عصر وكل واحدة من المقدمتين ظاهرة فان قيل استقرار الخلاف الاول بعد التامل دليل على اجماعهم على تجويز
الاخذ بقول واحد من الاقوال باجتهاد او تقليد وهو معارض اجماع العصر الثانى على امتناع الاخذ بكل واحد منها ويلزم من
التعارض تخطئة احد الاجماعين اجيب بانا لا نسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على الاقوال دليلا على اجماعهم
على جواز الاخذ بكل واحد منها وهو باطل لان المصيب واحد واحدهما خطاء واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء ولئن
سلم اجماعهم على التجويز لكن شرطان لا ينعقد اجماع بعدهم على احدهما ورد بانه تعذر الاشتراط لو جاز فى ذلك الاجماع لجاز ان
ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول فجاز ان يخالف واحد الاجماع ونقول ان الاول مشروط بعدم الكل او بعدم الواحد
المخالف واجيب بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق واحد منها تجوز ان يجوز
الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد القول واعتقدوا انه علم فان ذلك صوابا بيقين كرامة لهذه الامة فلا تجوز
بعد الحق احد عدو له فاما قوله ان الدليل باق جواب عن الخصم وهو قوله بموجب العلم اى هو كما قال لكن نسخ كنسخ نزول الكتاب
القياس فانه وان كان باقيا لكنه يخرج عن الاعتبار بنزول النص على خلافه فقوله انه باق يعنى يجب التصور لا يجب كونه
دليلا معتبرا فان كونه منسوخا ينافى ذلك واجيب بانه مشروعية النسخ لم يبق بوفاته فى احكام ثبتت فى زمانه فاما فى حكم ثبت
بالاجتهاد او بالاجماع بعده فيجوز ان ينسخ وقد تقدم ان نسخ الاجماع بمثله جائز عند الشيخ بان يوفق الله لاهل عصر آخر
ان يتفقوا على خلاف ما اجتهد العصر الاول فيكون هذا بيان مدة الحكم الاول كما فى النصوص ورد بان الراى لا مدخل له فى معرفة
انتهاء الحكم واجيب بانهم لا يعرفون انتهاء الحكم باجتهاد المصلحة بل وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الاول فيتبين ان الحكم يتبدل
بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم فاما التضليل فلا يلزم ايضا لان الراى يومئذ كان حجة
لعدم الاجماع القطعى الدليل الاول للحال الا معتبرا الا مسندا الى ادلة وذلك كاختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير
اختلافهم بالراى ورود الرسول قول البعض فانه لم ينسب صاحبه الى الضلال وصار ذلك كصلوة اهل قبا الى بيت المقدس

يوما نزل نسخ القبلة التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بذلك ولم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطاؤه بيقين لان قبل العلم بالناسخ
فكذا هذا وقباء بالضم والمد من قرية المدينة يذكر ولا يذكر واما اسقط محمد الحد بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان علته
قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف في المقدم باقيا بصورته فيورث شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يسقط بالشبهة قوله ومن شرطه
اي ومن شرط الاجماع اجماع اهل جميع من هو داخل في اهلية الاجماع وبعض المشايخ اكتفى بالاكثر والاول هو الصحيح لما قلنا لان الاجماع
انما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا يثبت بدون هذا الشرط لاستقرار الاتفاق حينئذ وانما اعاد ذكر هذه المسئلة لان ذكرها
فيما تقدم كان بطريق الاستطراد فذكرها هنا قصدا لبيان انه يشترط اتفاقا لبعض المشايخ وبيان اختياره فيه قصدا والله اعلم

[illegible] قال باب حكم الاجماع الى قوله اليقين اقول اخر حكم الاجماع عن بيان الاهلية لان الاهلية شرط والشرط
مقدم على الحكم لا يقال لو كانت الاهلية شرطا لما افرده بباب عنون بالشروط لانه لما كان معظم الشروط افرده بالذكر وقدمه
على باقي الشروط وقيد حكم الاجماع بقوله في الاصل وهو ان يتحقق بجميع شرائطه وقيل هو ما يكون اجماعا ان يثبت المراد به حكما
شرعيا على سبيل القطع واليقين ومعناه ان الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب وان لم يثبت به
السنن في بعض المواضع فذلك لعارض كما في الآية الاولة وقيد الحكم بكونه شرعيا اي امرا دينيا اشارة الى ان محل الاجماع هو
الامور الدينية واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة لاستلزامه الدور وما لا يتوقف
صحته فان كان امرا دينيا يكون الاجماع فيه حجة اتفاقا سواء كان حكما شرعيا كوجوب الصلوة او عقليا كرؤية الباري
لا في جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين وان كان امرا دنيويا كالتجهيز للجيوش والعمارة والزراعة وغيرها فقد اختلف
فيه فقال بعضهم يكون حجة فان اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه لان النصوص الدالة على عصمة الامة
لم تفصل بين امر ديني ودنياوي واما القول به في العصر الثاني فقد يكون واجبا كما في الاجماع في امور الدين ان لم يتغير الحال
وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة كذا في الميزان وقال بعضهم لا يكون حجة لانه لا يكون اعلى حالا من قول الرسول وقد ثبت
انه غير حجة في مصالح الدنيا ولهذا قال عم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم ومن اهل الهوى الى قوله سبيل المؤمنين
حقا يقينا ذهب بعض اهل الاهواء كالنظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج والروافض الى ان الاجماع ليس بحجة هو
المذكور في عامة الكتب وعبارة الشيخ تدل على انه حجة عندهم غير قاطعة واستدلوا على ذلك بان الاجماع انضمام ما لا يوجب العلم الى
ما لا يوجب العلم الى ما لا يوجب العلم اما الاولى فلان كل واحد اعتمد رايه وهو لا يوجب الاجماع والاجماع حصل بانضمام ارائهم
واما الثانية فظاهرة وهذا الدليل مخالف للكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الاستدلال ان الله تعالى
توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين والسبيل ما يختاره الانسان لنفسه قولا وفعلا فيكون محرما لانه لو لم يكن محرما لما توعد عليه
وجمع بينها وبين مشاقة الرسول في التوعد ولو لم يكن محرما لما جمع لقبح الجمع بين المحرم والمباح في التوعد واذا حرم اتباع
غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ويجوز ان يكون وجه الاستدلال ان الله تعالى جعل متابعة غير سبيلهم
عديلا لمشاقة الرسول في استحقاق النار فيكون ترك كل واحد منهما واجبا قطعا وترك مشاقة الرسول واجب لان قوله
حق بيقين فكذا ترك اتباع غير سبيل المؤمنين لان سبيلهم حق بيقين وفيه بحث لان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا انه لو اتباع غير سبيل المؤمنين بالتوعد لكن بسبيل
غيرهم الكفر ولكن نلتزم ان اتباعه متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين سلمنا ان السبيل
هو الكفر اللام في المؤمنين الاستغراق فيتناول جميع المؤمنين الى يوم القيمة وذلك لا يدل على ما وجد من الاجماع في عصر

حجة فمن ان الاختصاص باهل عصر عصر مع ان المؤمنين عام في كل عالم وجاهل والجهال غير داخلين في الاجماع المتبع
وما دون ذلك فالانه غير دال عليه سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم
فيه ولا يقتضي اتباع كل سبيل والا لوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المباحات لانهم فعلوه واللازم باطل لحكمهم بالاباحة
ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام وترك متابعتهم او متابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام
والحمل على هذا اولى من الحمل على الاجماع لاستلزامه اجمال اللفظ في زمن النبي عم وفيما بعده والحمل على الاجماع يخصص
بما بعد وفاة النبي عم لان الاحتجاج بالاجماع في زمانه ممتنع سلمنا ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية
لكنه مشروط بتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فيلزم تقدم دليل
كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع
سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لا سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنين
الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله وسبيله لا يكون الا حقا سلمنا دلالته على ما ذكرتموه لا كون الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الاحتياج الى الاجماع وقوله فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب والسنة ويدل ذلك على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عنها اي المعاصي وذلك يدل على تصورها منه ومن تصور
منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا فلا عصمة واما السنة فما روى ان النبي عم على ذلك ولو كان الاجماع
دليلا لما شاع ذلك والجواب ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عندنا قة تحيلا بلا خلاف فيتعين ان يكون التوعد
لمعنيه والا لصح لعيب التوعد اذ ذاك بلا خلاف فيتعين ان يكون التوعد لمعنيه متعلقا باتباع غير سبيل المؤمنين حتى
انه كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كان في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان لم تكن
من جهتها لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين وحده فثبت ما قلنا ولم يوجد وفيه نظر والسبيل الطريق وذلك يعم حرم
كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه طريق غير المؤمنين ولهذا قال من اختار لنفسه حالة وعمل بها وكان معروفا بها يقال
انه طريقه سواء تعددت الاحوال او الحرف وعلى هذا المنع تخصيص سبيل المتوعد عليه بسبيل معين من كفر وغيره ولو لم يعتبر على هذا
الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو على خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين كل من آمن به الى يوم القيمة لان المؤمنين
حقيقة هم الاحياء لان المؤمن من اتصف بالايمان والاتصاف بالايمان مشروط بالوجود والحيوة ومن لا حيوة له من المخلوقات
ممن مات او لم يوجد ليس بمؤمن حقيقة فما يصدق على كل عصر وزمن تقدم او تاخر وفيه نظر على ان المراد الحث على اتباع
سبيل المؤمنين وحكمهم على كل من آمن به الى يوم القيمة يبطله اذ لا حث في يوم القيمة وكون الجاهل غير مراد مختلف فيه
ولئن سلم ان الجاهل خرج عن المؤمنين فصار المؤمنون عاما مخصوصا وهو حجة لما تقدم وكما اعتبار عموم لفظ السبيل لا مفرد
فقولهم يلزم ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وهو يكون مباحا وهو ينافي قلنا مدفوع فان الامة
وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم فعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل والاتباع فيهما حاصل
والتول داع على الفعل يحول الامر في وجوب اتباع الفعل ولا يلزم من مخالفة الآية في وجوب اتباع النبي وترك
مشاقته واتباعهم في الايمان او في الجهاد قيد ذلك بالسنا ويلا من تخصيصا للسبيل من غير ضرورة ودليل فلا يقبل قولهم
انه مشروط بتبين الهدى قلنا تبين الهدى شرط للتوعد على المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك
لاختصاص اطلاق المشاقة لمن عرف الهدى فان المشاقة لا يكون الا بعد تبين الهدى ومعرفة بدليل الهوى ومن لم يعرف

ذلك لا يوصف بالمنافقة وايضا ليس الاحكام الفرعية ليس شرطا في مشاقة الرسول فان من تبين له صدقه عم وحاد عنه كان منافقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة الاحكام الفرعية شرطا في المشاقة لا يكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين قولهم المراد بالمؤمنين الائمة المعصومين من اهل البيت او فيهم المعصوم قلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل لما تقرر في علم الكلام ولان الاية عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين وبالمؤمنين الذين فيهم الامام من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الاية دالة على ان الوعيد لاحق باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم الوعيد انما هو باتباع غير سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر والجواب عن المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا لكل شيء انه لا تنافي بين حجية الاجماع وبين كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن الثانية بالقول بالموجب فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما تنازع فيه ونحن لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتناه بهما وعن الاسئلة الاخر بانا لا نسلم ان النهي فيها راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه بل المراد منه رجوع النهي الى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع فلم يسلم فالجواب عقلي ولا يلزم منه الوقوع وبتقدير في سند المنع نهيه عم ان يكون من الجاهلين والكافرين حيث قال ولا تكن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك ورود ذلك في معرض التعريض للعلم بكون الرسول عم معصوما من ذلك وبان من مات ولم يصدر عنه معصية علمنا ان الله تعالى عالم بعصمته عنها فيكون معصوما عنها لتعلق علم الله تعالى بعدم صدور المعصية منه مع كون ذلك الشخص منهيا عن المعاصي فانا نعلم ان كل واحد منهي عن الزنا والشرب والقتل وغير ذلك وانما لم يذكر في الاجماع لان الاجماع لم يكن حجة في ذلك الوقت وقد قيل ان هذا الاستدلال مروي عن الشافعي وبعد هذه الاسولة والاجوبة فغير جاف فيه وذلك لان قوله ومن يشاقق الرسول الاية شرطية وهي لا تقتضي امكان الطرفين ويمكن ان يجاب عنه بان المقدم حق لكونها واقعا فانها نزلت في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا فنزلت يعني يتبع غير سبيل المؤمنين بالارتداد لكن خصوص طعمة لا يبطل فيكون المراد به الايمان لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فدل على حجية العدم وزاد بعضا ربه على مقدار السارق والحل

وقال كنتم خير امة الى قوله للدنيا والاخرة قيل معناه وجدتم وخلقتم خير امة وقيل كنتم في علم الله وقيل في الامم قبلكم مذكورين بانكم خير امة اخرجت اي اظهرت وقوله تامرون بالمعروف بيان لكونهم خير امة ووجه التمسك ان الله تعالى اخبر بخيريتهم بكلمة التفضيل وذلك يوجب حقية اجماعهم اما الاولى فلانه اخبر عن خيريتهم بافعل التفضيل واما الثانية فلان ذلك يدل على الثانية في الجزئية لانه اضيف الى نكرة موصوفة بصيغة عامة تعم جميع الامم فيكون هذه الامة خير امة منهم كلهم لا خير بعدهم فيكونوا اجماعهم حقا لانه لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا مثل خلاف النص مثل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بالخيرية وهو الامر بالمعروف والعلوم خلافه واذا لم يكن حمله على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم احيب بان المخاطب بها ليس كل واحد من الامة او الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا اذا كان متبوعا وليس كل واحد منهم كذلك ولانه يلزم ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو محال ولانه مبني على وجود الامام المعصوم وقد تقدم الكلام فيه فعلم ان المخاطب بها الامة وهو كقول الرجل اهل الكوفة فقهاء واهل الروم حكماء اي اكثرهم وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي ومن ذلك الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم خيارا وسطا اي خيارا وهو وصف بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية ووجه التمسك بها من وجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بكونهم وسطا والوسط هو العدل المرضي فيقتضي ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة

بالعدالة اذ الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا لكان باطلا وكذبا والكاذب المبطل لا يكون عدلا وهو معنى قوله وذلك اي كونهم وسطا نصا دالا على الميل عن سواء السبيل فان قيل وصفهم بذلك لا يقتضي كونهم عدولا في كل شيء اذ الوصف في الاثبات يتحقق في صورة ولئن سلم انه يقتضي كونهم عدولا في كل شيء فذلك لا يدل على كونهم محقين في الاجماع فان الخطا وان كان معصية لكن من الصغائر ولا يقدح في العدالة اجيب بان الواصف هو الله تعالى العالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا ان يكون عدلا حقيقة وقد اخبر عن عدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا في كل شيء ولا يجري عليهم الخطا في الاجماع لانه نوع كذب وهو ينافي العدالة المطلقة الحقيقية والثاني ان الله تعالى وصفهم بالشهادة والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق وقوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل على ان قولهم حجة اذ الحكيم لا يجعل قوما شهداء وهو عالم بانهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون وفيه بحث لان المراد بها شهادتهم على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة لا فيما اجمعوا وان يكونوا عدولا في الاخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء في الاخرة سلمنا ذلك لكن المراد من قوله جعلناكم من وجد في زمان نزول الاية لا جميع من صدق الى يوم القيمة لعدم تصور احاطة العلم باجماعهم واذا كان كذلك ينبغي ان لا يكون الاجماع حجة حتى يعلم حال الجميع من كان حاضرا وقت قال بذلك القول سلمنا ان المراد ليس كذلك لكنه معارض بان الله تعالى جعل اهل الكتاب شهداء بقوله من امن تبغونها عوجا وانتم شهداء ومع ذلك ولا يلزم ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة والجواب اما عن الاول فبان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فيتناول شهادة الدنيا والاخرة ومن شهادتهم حكمهم بما اجمعوا عليه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة لقال سيجعلكم امة وسطا لتكونوا ولان جميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في تخصيص امة محمد عم فضيلة والى هذا اشار الشيخ بقوله اذ الكانت شهادة جامعة اذ الكانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والاخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة واما عن الثاني فبان الله تعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة لتحصيل قولهم فلا يجوز ان تقع بعد ذلك ان يؤدي الى سد باب الوصول الى دليلهم فيكون المراد اهل كل عصر على حدة واما عن المعارضة فانه يحتمل ان اجماعهم كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء ولم يبق اليوم حجة بكفرهم على ان تاويله وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد صم فلم لا يشهدون بالحق وقد قال النبي عم لا تجتمع امتي على الضلالة الى قوله ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذا استدلال بالسنة ووجهه ان قوله صم لا تجتمع على الضلالة نص عام وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة اما الاولى فلان اللام في قوله عم الضلالة للجنس اذ ليس هناك معهود فيفيد العموم واما الثانية فلان العمل بالعموم واجب ما لم يدل عليه دليل خصوص فان قيل هذا خبر واحد وهو لا يفيد العلم فكيف يدل على حجية الاجماع قطعا اجيب بان الروايات تظاهرت عن رسول الله صم بعصمة هذه الامة عن الخطاء بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله لا تجتمع على الضلالة وقوله ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وقوله سالت ربي ان لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقوله من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وقوله لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى يخرج الدجال وفي رواية حتى ياتي امر الله وغير ذلك مما فيه كثرة ولم يزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا لم يدفعها احد من اهل النقل من السلف والخلف من موافق الامة ومخالفها ولم يزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه وكل واحد منها وان لم يكن متواترا او مشهورا فالقدر المشترك بينها متواتر او مشهور وكل من سمع هذه الاحاديث يعلم بالضرورة ان قصده عم تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها كما علم بالضرورة شجاعة علي رض وجود حاتم من احاديث وقائع نقلت عنهما وقد اعترض بوجهين الاول انا لا نسلم انه لم يخالفه احد فان النظام خالفه ولم

الثالث ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع الثالث لعلهم اسوا والاجماع بعدها الرابع نحو ان يكون المراد بالضلالة الكفر
والبدع الخامس يجوز حمل الخطاء على بعض انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر او دليل العقل
دون ما يكون بالاجتهاد السادس ان الامة عبارة عن كل من آمن الى يوم القيمة واهل كل عصر ليس كل ذلك فلا يمتنع الخطاء
عليهم واجيب عن الاول بان ذلك مما يحيل العادة اذ الاجماع من اعظم امور الدين فلو خالف فيه احد لاشتهر كما اشتهر خلاف
الصحابة في دية الجنين وحد الشرب وغيرهما مع انهما ليسا من اعظم الامور وعن الثاني بان الاستدلال على الاجماع انما هو بالخبر
وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المخالفة فعلمنا بالعادة كون الخبر صحيحا لا بالاجماع والعادة اصل يعرف بها بطلان
دعوى معارضة القرآن وبطلان نص الامامة وغيرهما وعن الثالث ان تمسك الصحابة والتابعين بها في معرض التهديد
لمخالف الاجماع دليل على ان الاثبات بها وعن الرابع بان اللفظ لا يساعده وقد فهم بالضرورة تعظيم شان هذه الامة
وتخصيصها بالعصمة بالكفر والبدع خلاف النصوص من غير دليل وعن الخامس بان احدا من الامة لم يقل بهذا التفصيل
على ان هذه الاخبار لايجاب متابعة الامة والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطاء محمولا على جميع انواعه لامتنع ايجاب المتابعة
لكون البعض غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما قال عم من ركز احاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطاء
وعن السادس فقد تقدم قوله وامر النبي عم ابا بكر الى رده [illegible] آخر بالسنة على حجية الاجماع ووجه ذلك انه عم جعل
ابا المسلمين كما راه الله وابا راه الله يوجب ان لا يكون عمر امام الناس حال حيوة النبي عم قطعا فكذا ابا المسلمين فقال رجل ربعو
اى رقيق القلب ومعناه انه رضي الله عنه لا يطيق على القيام في مكانه ان رآه خاليا عنه تعالى الى الله ذلك اي امر عمر وكذلك
حين سئل عن الخمرة سعاطاه الخبر انه فقال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن جعل رؤية المسلمين حسنا كما هو حسن عند الله
وما هو حسن عند الله يوجب الجواز قطعا فكذا ما راه المسلمون واما المعقول فلان رسولنا الا قوله ما لا يقوم به
به الافراد والله اعلم واما الدليل العقلي على ان حكم الاجماع اصابة الحق بيقين فلان نبينا عم خاتم النبيين وشريعته
باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة يكون اجماعهم حجة موجبة للحكم قطعا بالضرورة اما انه خاتم
النبيين فثابت بالدلائل القطعية المتواترة واما ان شريعته باقية الى آخر الدهر فكذلك والا لم يكن خاتم النبيين لان الشريعة
اذا انقطعت لا بد من رسول لان الناس لا يتركون سدى فصار خاتم النبيين لا يكون كذلك هذا خلف واما ان امته ثابتة
على الحق الى ان تقوم الساعة فلذلك لئلا تنقطع الشريعة فيلزم المحذور المذكور وقد ثبت ذلك بالاخبار الصحيحة التي كان القدر
المشترك فيها متواترا منها قوله عم لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة ومنها قوله حتى يقاتل آخر
عصابة من امتي الدجال واما ان كل امة حالها ذلك لا بد ان يكون اجماعهم موجبا للحكم قطعا فلانه لو جاز الخطاء على جماعتهم
وقد انقطع الوحي لزم بطلان الثبات على الحق واللازم باطل بالضرورة لاستلزام الخلف في الحال فالملزوم كذلك بيان
الملازمة ان اجماعهم لو لم يكن موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء واختلفوا في حكم وخرج الحكم عن اقاويلهم
وقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون كل شريعة دائمة وبانتفاء الجزء ينتفي الكل فيودي الى الخلف في احكام
الشرع وذلك باطل فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لدوام شريعته على الحق وكان الدليل يتم بقوله امة محمد
ثابتة على الحق الى قيام الساعة وكل امة حالها كذلك فاجماعه حجة ولكن ضم اليه ذلك كونه خاتم النبيين شريعته ثابتة الى آخر الدهر
لان كونها ثابتة على الحق يستلزم ذلك فذكره تتميما فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاجماع في حق العمل كالقياس وخبر الواحد
فلا يودي الى انقطاع شريعته اصلا بان العمل بالقياس وخبر الواحد على اصابة الحق ظاهرا وبالجملة لا بد من القول
بعدم خروج الحق عن اقاويلهم فمتى جوز خروجه عن ذلك فيما اختلفوا وفيما اجمعوا لم يكن العمل بما هو باطل ويثبت

ويتبين ان ما اتفقوا به لم يكن شريعة بل هو عمل بخلاف شريعته فينقطع شريعته فان قيل لا نم الانقطاع لان ما اجمعوا عليه ان كان ثابتا
في الشرع قبل الاجماع بالنص مثل وجوب الصلوات الخمس بقي ببقاء النص ولا اثر للاجماع وان لم يكن ثابتا في الشرع قبل الاجماع
لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه يتناول الاحكام الموجودة في الشرع وقت وروده اما الحديث بعده
فلا يلزم من انقطاعه انقطاعه ولئن سلم تناول النص لكنه لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء اتمامات الاحكام
كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة اجيب بان جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها نطق بها
النصوص وبعضها عبارتها الجمعة الا ان البعض كان خفيا لظهر بالاجتهاد لانه يثبت به اذ القياس مظهر لا مثبت واذا كان
كذلك كان الجميع داخلا تحت النصوص النص الموجب لبقاء الشريعة فيلزم من انقطاعه خلاف النص وقولهم لا يلزم من انتفاء
البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لما قلنا ان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي عم والكل ينتفي بانتفاء بعضه قوله واما المراد
بالامة من لا يتمسك بالهوى والبدعة احترازا عما يقال لعل المراد بالامة المحقة الى قيام الساعة حكم والاجماع فما المراد من
الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول الكامل والكامل امة المتابعة لا امة الدعوة واهل الهوى وينكر
الاجماع من امة الدعوة كالكفار لا امة المتابعة وهو اى اصابة الحق بيقين متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد
ويثبت اذا انضم الاحاد ذلك جائز اى يجوز ان يكون الدليل الاول غير موجب فاذا انضم اليه شيء آخر يكون موجبا مثل الحكم
المجتهد فيه اذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض وذلك اى قضاء القاضي جعل فوق الاجتهاد لاجل
صيانة القضاء الذي هو من اسباب صيانة الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع الذي فيه اثار الراى القاضي على الوجه
الذي يصان به الدين اولى ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا يكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الانفراد ما لا يقوم به الانفراد
كان لكل فرد قد لا يقدر على حمل خشبة مثلا فاذا اجتمعوا قدروا عليه واللقمة الواحدة قد لا يكون مشبعة فاذا اجتمعت اللقمات
تصير مشبعة وجه خبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع الرواة على نقله يصير موجبا له الآية الواحدة قد لا يكون معجزة
فاذا اجتمعت الآيات صارت معجزة وكذا في الفروع فعند القاضي قول الاثنين دون الواحد ووجوب الزكوة عند اجتماع
الاموال وعدم وجوبها عند عدم الاجتماع واجتماع اجزاء النجاسة في ثوب المصلي الى غاية منعها وعدم المنع قبل الاجتماع قوله
والله اعلم به من المتن فصار الاجماع كآية من الكتاب الى قوله اعتبر في جواز النسخ اي فلما كان الاجماع موجبا
للعلم صار كآية من الكتاب وحديث متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل قيل المراد بالاصل هو ما كان
اجماعا وهو المتفق عليه اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونهم متفقين على صحة لاشتماله
على اهل المدينة والعترة وفيه نحو ان يكون المراد به اجماعا باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الداخل تحت ادلة الاجماع
بلا شبهة ومعناه يحكم بكفر من انكر اصله بان قال الاجماع ليس بحجة واعلم ان العلماء اتفقوا على ان انكار الاجماع الظني كالاجماع
السكوتي والمنقول بلسان الاحاد غير موجب للكفر واختلفوا في انكار الاجماع القطعي كالاجماع الذي ذكرناه آنفا فذهب
بعض المتكلمين الى انه لا يوجب الكفر بناء على ان الاجماع مطلقا عنده حجة ظنية وبعض من الفقهاء وقالوا لانهم اثبتوا الاجماع بعموميات
النصوص واجمعوا على ان منكر العموم لا يكفر فكذا الاجماع وقالوا الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم جعلوا الفرع اقوى
من الاصل وذكر على عظيم واجيب بان هذا التخريج ليس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل
لانهم فصلوا وقالوا ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض
الحج والصوم وتحريم الربو وشرب الخمر والسرقة يكفر منكره لانه منكر لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول
ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما ينفرد به الخاصة بمعرفته كحرمة تزوج المرأة على عمتها وخالتها وكونه لم يكفر

مسئلة ولكن يحكم بضلالته وخطائه لان هذا الاجماع وان كان قطعياً ايضاً الا ان منكره ما ولهذا جعل المراد بالامة المؤمنين جميعهم
والتاويل يمنع الاكفار كما ويل اهل الاهواء النصوص القاطعة واذا عرفت هذا ظهر ان الاجماع على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية
والخبر المتواتر ويكون ان يكون المراد بقوله في الاصل هذا او اجماع من بعد الصحابة يكون بمنزلة المشهور من الاخبار ونضلل جاحده
كجاحد الاخبار المشهورة واذا صار الاجماع مجتهداً في السلف اى مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد وصح العمل به بشرط ان لا يكون مخالفاً
للاصول قيل وهذا كله فيما اذا بلغ الينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فلا يلزم شئ من ذلك والنسخ قد ذكر
اى في الاجماع جابنه عنه حتى صار نسخ الاجماع القطعي بالقطعي لا بالظني والظني جاز ان ينسخ بها فيجوز ان تجمع الصحابة على حكم
ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول وهذا اعني قوله ويستوى في ذلك ان يكون في عصر واحد او عصرين
بعد ان كان على شرط النسخ وهو التمكن من الاعتبار وان لم يتصل به التمكن من الفعل عندنا قال رحمه الله باب بيان سبب
الاجماع الى قوله حتى من الكلام اول سبب الاجماع نوعان داع وناقل والسبب الداعي هو الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم
عليه والسبب الناقل هو النقل الذي يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سبباً لان الاجماع في حقنا يثبت بواسطته كالكتاب والسنة يثبتون
طريقاً له ويجوز ان يكون المراد به الخبر الذي ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازياً والفرق بينهما ان السبب الداعي للانعقاد
والسبب الناقل للاظهار واعلم ان عامة الفقهاء والمتكلمين على ان الاجماع لا عن سبب داع وسمى مستنداً لان اختلاف الاراء يمنع
الاتفاق على شئ لا عن سبب يوجبه ولان القول الذي بلا دليل خطاء فلو اتفقوا على شئ كانوا مجتمعين على الخطاء ومن الناس من اجاز
انعقاده لا عن دليل بان يوفقهم الله اختيار الصواب بان يلهمهم علما ضرورياً بذلك واستدل بانه لو لم ينعقد الا عن دليل لكان
ذلك الدليل هو الحجة والاجماع باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلانه يؤدى الى عدم فائدة الاجماع واما بيان الملازمة
فبان الاجماع انما يصار اليه عند عدم النص ولهذا لم يكن في حيوة النبي عم حجة وبان الاجماع لا عن دليل واقع كاجماعهم على جواز
اجرة الحمام وغير ذلك والوقوع دليل الجواز واجيب بان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا عن
وحى ظاهر او باطن او استنباط فالامة اولى بذلك ولا نم بطلان اللازم في قوله لانه يؤدى الى العدم فائدة الاجماع قلنا نعم فانه بعض
ان لا يصدر الاجماع عن دليل ولم يقل به احد وانما الخلاف في انه شرط او لا على ان فيه فوائد وهى سقوط البحث عن ذلك وكيفية
دلالته وحرمة المخالفة بعد الانعقاد واجماعهم على جواز اجرة الحمام ليس بلا دليل الا انهم لم ينقل النقل استغناء عنه بالاجماع
ثم الذين شرطوا ذلك اختلفوا فذهب الجمهور الى ان ذلك المستند يجوز ان يكون دليلا ظنياً كخبر الواحد والقياس وهو مختار الشيخ
وقال داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة المستند لا بد من ان يكون قطعياً اذ الفرع ٤
لا يكون اقوى من الاصل كذا في الميزان واصول شمس الائمة ولكن في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد
وخالفوا في انعقاده عن القياس وفرقوا بينهما بان الآراء مختلفة فلا يتصور اجتماعهم على شئ مع اختلاف الدواعي بخلاف كلام
ملتزم الطاعة فانه يصلح جامعا واستدل الجمهور بان انعقاده عن خبر الواحد والقياس لا يستحيل العقل كانعقاده عن غيرهما
والنصوص الموجبة للحجية لا تفصل بين ما كان مستنده قطعياً او ظنياً فاشتراط السند القطعي تقييد للنصوص من غير دليل وبان انعقاده
عن خبر الواحد والقياس واقع والوقوع دليل الجواز اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانهم اجمعوا على وجوب الغسل
بالتقاء الختانين بحديث عائشة وعلى امامة ابى بكر مستندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة ولكون
ظاهر لم يشتغل الشيخ ببيان الدليل وانما اشتغل ببيان بطلان قولهم فقال وبطلانه وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم
برأى بالاجماع لم يثبت من قبل دليله حتى يشترط قطعيته بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتعريضا للامة
على الحجة اى الطريق السمع وهذه الكرامة لا تفصل بين كونه مستندة قطعياً او ظنياً ولو جعلهم دليل يوجب العلم لصار الاجماع

لغوا واللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لا يعد امر مقصوداً الا ان الذى بعده هو التاكيد والتاكيد
ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط القطع فانه قد يفيد مقصوداً اصليا ما اذا صدر عن ظنى وكلام الشيخ يوهم ان
الاجماع عنده لا ينعقد عن دليل قطعى وليس كذلك فان مذهبهم في ذلك كمذهب العامة في صحة انعقاده في اى دليل كان
لانه لما جاز ان ينعقد عن ظنى وكلام معنعن قطعى اولى وفيه نظر لان انعقاده عن ظنى لافادته مقصوداً اصليا لا يستلزم جواز
انعقاده عن القطع لعدم ذلك فكان قوله ولو جعلهم دليل يوجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع قطعياً بحيث لا يجوز غيره
لصار الاجماع لغوا   واما السبب الناقل الينا الى قوله ومرجعها كلها الى اجماع المسلمين   واما السبب الناقل الينا فهو على
مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وهو التواتر وقد ثبت بطريق فيه الشبهة كخبر الواحد فكذلك الاجماع
اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد مثل
قول عبيدة السلماني بفتح العين وكسر الباء ما اجتمع اصحاب رسول الله صم كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار
الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ومثل ما قال ابن مسعود عن تكبيرات الجنازة بانها كانت اربعاً وخمساً او
سبعاً او تسعاً فقال كل ذلك قد كان الا انى رأيت اصحاب محمد عم يكبرون اربعاً وكما روى في توكيد المهر بالخلوة كان ذلك
كنقل السنة بالآحاد وهو اى السنة بدليل الحديث يعنى باصله لكنه لما انتقل الينا بالآحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان
مقدماً على القياس فهذا اى الاجماع الذى اذا انتقل مثله اى مثل الحديث او مثل انتقاله هذا مذهب عامة الفقهاء ومنهم من ابى العمل
بالاحاديث في هذا الكتاب اى الاجماع وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي قالوا لان الاجماع دليل يحكم به على الكتاب
والسنة المتواترة ونقل الواحد غير قطعى فكيف يثبت به قاطع قال الشيخ وهو قول لا وجه له لانا قد ذكرنا ان نقل الواحد
لا يكون الاجماع قطعاً بل يثبت به اجماع ظنى يوجب العمل لا العلم كخبر الواحد واعترض بان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع
من اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد هنا اجماع ولا نص على وجوب العمل فلو ثبت كان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
للقياس في اثبات اصول الشرع لان نصب الشرع بالرأى احسن بان وجوب العمل بالاجماع المنقول بطريق الاحاد ثابت بدلالة
النصوص التى دلت على وجوب العمل بخبر الواحد وبيان ذلك ان نقل الواحد للدليل الظنى موجب للعمل قطعاً كالخبر الذى تخللت
الواسطة بين ناقله وبين الرسول عم فنقل الواحد للدليل القطعى وهو الاجماع الذى لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب
العمل قطعاً لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون واذا ثبت العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخللت
واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال من انكر الاجماع اى انكر حجيته فقد ابطل الدين لان مدار
اصول الدين عليه فان القرآن واعداد الصلوات وركعاتها ومقادير الزكوة وغيرها حصلت لنا بالاجماع فكان انكاره
مؤدياً الى ابطالها ورد بان ذلك لم يثبت بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق بينهما ظاهر لان النقل المتواتر يوصل الينا ما كان
ثابتاً والاجماع يثبت ما لم يكن فلا يلزم من انكاره ابطال اصل الدين وهذه شبهة قوية والجواب ان الصحابة اجمعوا على اثبات
تقدير الصلوات والزكوات والحج والصوم وغير ذلك والسور ولم يكن ثابتاً في عصره عم لاحتمال الزيادة والنقصان بالنسخ
والتخصيص والبيان وغير ذلك فكان ذلك اجماعاً لا نقلاً متواتراً قال باب القياس الكلام في هذا الباب الى
قوله لا يتاتى الا بعد فهم اول الكلام في باب القياس ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس اى معناه اللغوى والاصطلاحي
والثاني في شرطه وهو امور متعددة كما سنذكره والكلام الثالث في ركنه وهو ما يقوم به القياس والرابع في حكمه والخامس
الثابت به والسادس في دفع من القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمعارضة والكلام في هذه الجملة ما لا بد منه
لان الكلام لا يفهم الا بمعناه فان اللفظ اذا لم يكن له معنى كان مهملا كالحان الطيور ولا يوجب الا عند شرطه اى عند وجود شرطه

على حذف المضاف لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط ولا تقوم الا بركنه فان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء
ولم يشرع الا لحكمة لان الشيء لا يخرج عن كونه عبثا الا اذا كان له غاية وغاية القياس ان يثبت به الحكم الشرعي
ولا بعد تحقق هذه الاربعة لا يبقى الا الدفع لان المجتهد قد يحتاج اليه فكانت معرفته موخرة عن معرفة الجميع
قال رحمه الله باب تفسير القياس المراد لا حجة لا اثباتها ابتداء اولها هو المشروع في تفصيل ذلك المجمل على ترتيبه للقياس
لغة هو التقدير ظاهر صيغته يعني ان له معنى لغويا يدل عليه ظاهر صيغته بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة
صيغته اي معنى يدل عليه صيغته باعتبار معناها لا بظاهرها ومثاله الضرب فانه اسم لفعل يعرف بظاهره وهو استعمال
آلة التأديب في محل قابل له ولمعنى معقول بدلالته وهو الالم على ما ذكرنا في دلالة النص اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس النعل بالنعل اي احذه وقدره به ويقال قست الارض بالقصبة وذكر الضمير الراجع الى النعل وكان
مؤنثا سماعيا نظرا الى الظاهر لفظها وتقدير الشيء بالشيء عبارة عن الحاق احدهما بالآخر وجعله مثله ونظيره لبيان المقدرة
وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو ماخوذ من قاسه قياسا لا من قيسه قيسا لانه مناظرة وهي انما يكون من
اثنين وباب فاعل يختص بذلك وانما سميت بذلك لان كل واحد من المتناظرين يقيس على اصله ويبغي ان يجعله جوابا
له وقد يسمى هذا القياس اي الذي يجري بين المتناظرين نظرا تسمية للشيء باسم سببه فانه نصاب ونظر العقل قيل وكانه
احترازا عن اللغوي والعقلي ونظر وقد يسمى القياس اجتهادا مجازا تسمية للشيء باسم سببه لان القياس يحصل
باجتهاد القلب وهذا يشير بان الاجتهاد عام فان القياس يحمل به فيفتقر اليه واما الاجتهاد وهو بذل المجهود في نيل
المقصود فقد يكون بالقياس وغيره وقال علي بن ابي هريره ان القياس والاجتهاد واحد ونسبه الى الشافعي كذا في التقويم
فعلى هذا ترتيب الادلة وطلب الراجح من المرجوح وتخصيص العام بالخاص لا يكون داخلا في الاجتهاد ولعل ذلك اصطلاح
لهم فلا نزاع فيه واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك من احكام الشرع مفصل من مفاصله والمدرك
موضع الدرك وهو العلم والمفصل موضع الفصل وذلك لانه حكم الشرع يعرف به والخصومة بين المتنازعين تفصل كما تفصل
بالاصول الباقية وههنا بحث وهو ان المراد بالقياس ان كان هو اللغوي فلا نزاع ان المعنى الثابت بدلالة صيغته هو انه مدرك
في احكام الشرع ومفصل من مفاصله فان اهل اللغة كانوا يستعملونه في التقدير كما مر ولم يكن ثم مدركا في احكام الشرع
لعدمها ثم فلم يكن كالالم المفهوم من الضرب وان كان المراد به هو الاصطلاحي وانما لم يذكره صريحا لان عبارات الاصول
فيه مختلفة فعلى انه رد الحكم المطلوب عنه الى المنطوق ورد يكون غير مانع لدخول دلالة النص فيه وفيه نظر لجواز
ان يكون هذا التعريف على راي من جعل دلالة النص قياسا وغير جامع لخروج القياس العقلي وفيه نظر ايضا لان
الاصول انما يعرف القياس الشرعي لا المطلق وقيل تعديه حكم الاصل بعلة فرع هو نظيره ورد بقياس المعدوم على
المعدوم فان الاصل والفرع انما يطلقان على الوجودي والمعدوم ليس كذلك وفيه نظر فان الاصل ما بني عليه
غيره والفرع ما بني على غيره والمعدوم قد بني على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط وقيل المعتمد عليه ما نقل عن
الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة لان القياس
مظهر لا مثبت ولفظ مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن القول بنقل الاوصاف ولفظ المذكورين ليشمل القياس
بين المعدوم وبين كقياس عديم العقل بالجنون على عديم العقل بالصبي في سقوط الخطاب بالعجز عن الفهم يعني المقصود على وجه
يحصل للمتامل كما هو المقصود منه اصطلاحا فعال وهذه حمله اي كما ذكرنا من انه مدرك ومفصل كلام المجمل لا يعقل بيان الجملة
الا بالبسط والبيان وبيان ذلك ان الله تعالى كلفنا الاعمال بالقياس كما نطق به النصوص على ما نذكره بطريق و

وضعه على مثال العمل بالبينات في خصومات العباد ويقوله على مثال العمل قيل انه يتعلق بكلفنا وقيل يتعلق بوضعه وهو الاظهر
ليكون بيانا للطريق الموضوع وبين الشهادة بهذا بقوله فجعل الاصول اي النصوص شهودا فهي شهود الله على حقوقه واحكامه
ومعنى النصوص يعني الذي يتعلق به الحكم لا المعنى اللغوي وهو شهادة الشهود وهو اي معنى النصوص هو العلة الجامعة بين الفرع
والاصل وقيد المعنى بذلك دفعا لتوهم المعنى اللغوي فان العلة الجامعة هو المعنى المستنبط من النص بالاجتهاد كالقدر والجنس
من نص الربا عندنا والطعم عند الشافعي والادخار عند مالك ولا بد من صلاحية الاصول وهو اي صلاحيتها عندنا وبالصلاح
اي بالنظر الى العلة كونها صالحة للتعليل بان لا يكون معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر على ما سيجيء كصلاحية الشهود
بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة ويكون المعنى الجامع موافقا لتعليل السلف كصلاح شهادة ان هو بلفظ الشهادة
خاصة وليسامحه اي مطالعته لنا للحكم الثابت من الشهادة بكونه موافقا للدعوى وكما انه لا بد من هذه الامور في شهادة ان هو كذلك
الشهادة التي نحن بصددها لا بد فيها من الصلاحية بالاهلية وعدالة الشهادة بالاثر ولهما عطايا يثبتها الحكم المطالب ولا بد من طالب للحكم على مثال
المدعي وهو القائس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من خصم عليه وهو القائل بالعموم ورد ذلك البدن بالعمل اصلا ومعناه ان المقصود
الاصلي من القياس هو عمل البدن لانه لا يوجب العلم لكن صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب العقد على القلب ضرورة وهذا اذا احتج
اما اذا احتج غيره فالمقضي عليه هو الخصم في محل النظر لانه يلزمه الانقياد والتسليم عند تمام الحجة ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فانه
يحكم بعد ما فهم تاثير الوصف في حكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات يقضي بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على
الشهادة ولا يقال القلب هو الحاكم فلا يجوز ان يكون محكوما عليه في تلك الحادثة بعينها لانا نقول قد يكون الحاكم في حادثة لا يجوز ان يكون
محكوما عليه في تلك الحادثة بعينها اردتم به قصدا او ضمنا فان اردتم الاول فمسلم وليس بمراد وان اردتم الثاني فممنوع فان القاضي
اذا قضى يحكم بعد ظهور الحجة للمدعي صار المدعى عليه محكوما عليه قصدا والقاضي نفسه ضمنا حتى لا يمكن من دعواه لنفسه بعد الحكم وكذا
اذا قضى بالرمضانية فان العامة يصير محكوما عليها قصدا ويصير القاضي ضمنا واذا ثبت القياس بشرايطه بقي للمشهود عليه ولاية الدفع
كما في ساير الشهادات ثم ثبت ان القياس على ساير الشاهد واما انه يدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله فهو مذهب عامة اصحاب
رسول الله صلعم وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رحمهم الله فانهم اتفقوا على ان القياس بالراي على الاصول الشرعية
من الكتاب والسنة لمعرفة احكامها انما لا نص فيه مدرك من مدارك احكام الشرع لا حجة لاثبات الاحكام ابتداء وقال اصحاب
الظواهر من اهل الحديث وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو اي القول ببطلان العمل به قول داود الاصفهاني وابنه
والنهرواني واختلف هولاء النافون لحجية القياس فمنهم من ذهب الى ان دليل من قبل العقل اصلا يعني قال ببطلان القياس بدليل العقلي
المستدل به في علم الكلام وهو القول الموجب اي القول بان الشيء ثبت لزم عنه لذاته قول آخر لانه يشمل السمع او نقيضها
بالعقل وتلك المشابهة والافتراقات وهو الذي اثبت الشيخ بمطالبته في هذا الكتاب وساه في كل موضع على ما وقع عليه والشرعي
الا ان تعيره المستدل في الفروع محل وهو الايهام اماميه والخوارج ومنهم من قال لا محل الدليل العقلي الا في الامور العقلية دون الشرعية
وهم بعض الشيعة والنظام ومنهم من قال القياس ضروري ولا ضرورة اليه لامكان العمل بالمنفي بالحال وهم هولاء الذين انكروا
وروده سمعا كما وداود اتباعه ويجوز ان يكونوا هم المنكرين للمعرفة عقلا قال شمس الائمة اول من انكر القياس وطعن في السلف النظام
ونسبهم لشهوره الى خلاف ما وضعه فلم يرد الاسلام عن عنقه وكان ذلك منه اما القصد الى الطريق للمسلمين او الجهل
لفقه الشريعة ثم تبعه بعض معتزلة بغداد ولكنهم تحرزوا عن الطعن في السلف فرارا من الشنعة فذكروا طريقا آخر لاحتجاج
الصحابة بالقياس وقالوا ما جرى منهم لم يكن على وجه الاحتجاج بالقياس بل على وجه الصلح والوسط بين الخصوم وذكروا المسائل
لتقريب ما قصدوه من الصلح الى الافهام وهذا الكلام يعرف بادنى تامل ثم تبعهم رجل متجاهل يقال له داود الاصفهاني

والعمل بالقياس وتابعهم في ذلك اصحاب الظواهر وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين وهو افتراء عليهم
بهذا الحديث منا اياهم واحتج من ابطل القياس الى قوله ومنه ما يخالف المعقول احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ووجه الاستدلال
ان كل واحد من الآيتين يدل على ان الكتاب كاف وكون القياس حجة ينافي ذلك والمنافي للكتاب منتف واما الثانية فظاهرة واما الاولى
فلان الاحكام كلها في الكتاب اما بعبارته او باشارته او بدلالته او باقتضائه فان لم يوجد فيه حكم بما ذكرنا فالانتفاء على الاصل
من وجود او عدم فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وكذا كل الاحكام من رطب ويابس
موجود في الكتاب كما قيل جميع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال وذكر الرطب واليابس للتعميم فلانه ما ترك رطبا ويابسا
الا جمع فيكون الاستغناء حاصلا عن القياس واما السنة فما روي والله اعلم عن النبي عليه السلام انه قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا السبايا جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجواري ومعناه اتخذوا
الجواري سريات فولدت لهم اولاد فبنوا [illegible] اذ النجابة من الامهات فصدر منهم ما يفضي الى الضلال وهو القياس واما المعقول
فلمعنى في الدليل والمعنى في المدلول يعني ان النظر في القياس والحكم الثابت به يقتضي عدم كونه حجة اما الاول فلان في اصل القياس شبهة
وما فيه شبهة لا يجوز اثبات حق الله به اما الاولى فلان النص لم ينطق بشيء من الاوصاف علة للحكم يعني ان الوصف المناط للحكم غير منصوص
عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين سائر الاوصاف بالرأي الذي لا ينفك عن الخطأ واما الثانية فلان صاحب
الحق موصوف بكمال القدرة واثبات حقه بما فيه شبهة يدل على عجز وقصور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ورد بقوله في الاصل [illegible]
بخبر الواحد فان اثبات حق الله به جائز مع اشتماله على شبهة لكنها لم تكن في الاصل وهو كونه قول الرسول بل في طريق الوصول
الينا فلم يعتد به وفيه نظر لان الدليل اخص من المدلول فان المدلول عدم حجية القياس مطلقا والدليل يدل على عدمها في حقوق الله تعالى
لان حقوق العباد وصاحبها ليس بموصوف بكمال القدرة واما الثاني فلان المدلول طاعة الله تعالى بالمعقول والآراء اما الاولى فلانه من
احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه طاعة واما الثاني فلعدم امكان طاعة مجردة عن كيفية وكمية والرأي لا مدخل له في معرفتها ولان
المشروع وضع على التفصيل وتنوعها الشيخ بقوله الا يرى ان هذا الشرايع ما لا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كاعداد الركعات
ومقادير الزكوات والعقوبات وارش الجنايات بل من المشروع ما يخالف المعقول اي القياس الظاهر والدليل الذي عرفناه اصلا
في الشرع لا على معنى ان العقل يقتضي خلافه لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالشرع فلا يجوز ان يتناقضا وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل
والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واذا كان كذلك يستحيل معرفته بالرأي
فيكون القول به عملا بالجهل وفيه نظر لان التعليل لحجية القياس بشرط كون المعنى المعدى معقول المعنى فلا يكون الرد بالمعقول صحيحا
ولا يلزم امر الحروب الى قوله قولنا بالاجتهاد بالضرورة هذا جواب سؤال يرد على الوجهين تقريره ان الحكم جوزتم الرأي
في امر الحروب وفي ذكر القبلة وتقويم المتلفات واذا جاز فيها جاز في غيرها فما الحكم تقرير الجواب ان ذلك لا يلزم اما على
الوجه الاول وهو شبهة في الدليل فلان الدعوى مختص بثبوت حق الله تعالى بالرأي دون حقوق العباد اذ لا اولى بهم الحق والاشباه
معتبرة [illegible] الوسع ليتيسر لهم الوصول الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان يثبت بالرأي اما غير القبلة فلا يشكل
كونه من حقوقهم فانهم بالحروب يدفعون ضررا عن انفسهم او يجرون نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالحهم وكذا قيم المتلفات
راجع اليهم لانه من باب الانصاف الذي يقوم به مصالحهم في الدنيا وان القبلة يعني ودركها فاصله اي اصل دركها معرفة اقاليم
الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاقاليم وذلك اي عرفان الاقاليم من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم
للتجارات وغيرها مع عرفانها على وسعهم ولهذا صح استعمال الرأي فيه لعجزهم بخلاف حقوق الشرع فانه موصوف بكمال القدرة

فلا يجوز اثباتها بما فيه شبهة واما على الوجه الثاني وهو ان الله لا يطاع بالمعقول فلان هذه الامور المذكورة تعقل بوجوه محسوسة
فان قيمة المتلفات يعرف بالنظر الى مثله في الصفات وكذلك مهر المرأة يعرف بالنظر الى امثالها في الصفات وكذلك المقصود من الحرب
صيانة النفس عن التلف او قهر العدو واصل ذلك محسوس مثل النفوس عن السم والوقوع على السيف يعلم بان ذلك متلف وكذلك جهة
الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير محسوسة بالنظر الى دلائلها المحسوسة واذا كانت معقولة بوجوه محسوسة كانت منتفية
فكان اعمال الرأي فيها في معنى العمل بالاشباه وهذا صار اصلا كالكتاب والسنة ولقايل ان يقول مطابقة الجواب السؤال على الوجه الثاني ممنوعة
لان غايته ان الرأي في هذه الاشياء مستند الى الحس ولكن لا يخرج عن كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكر ان الله تعالى
لا يطاع بالرأي بل هو مطابق لو رده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فلم يكن اثبات طاعة
الله بالرأي بل بالنص تقديرا ولقايل ان يقول لو كان كونه بالنص تقديرا كافيا في صحته لما اتيتنا لهم في حجية القياس لان القياس ليس الا اظهار
وفي التقدير الحكم ثابت بالنص ثم قيل والاولى ان يتمسك بالجواب الاول ونقول لا نم ان هذه الاشياء من قبل الطاعة بل من حقوق
العباد فيجوز استعمال الرأي فيها ولقايل ان يقول لا نم ان هذه الاشياء من قبل الطاعة الجواب ليس بصحيح على كل حال الا في حالة
تفسير الدعوى وهو ان يقال المدعى ان القياس مطلقا ليس بحجة او على تقدير كونه في حقوق الله بما ذكرنا من الوجهين قوله وحصل
بما قلنا اي بالمنع من القياس المحافظة على النصوص مع معانيها وهذا تعريض بهم لقولهم [illegible] الفاسد الذي ظهر عورته بالنقض قال
صاحب التقويم فالواقف في الحجر عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانه بالحجر عنه لزمنا محافظة النصوص والتبحر في علم
اللسان وفي محافظة النصوص اظهار ما قاله الشارع وفي التبحر اثبات صورة القالب لان النصوص من قوالب المعاني اللغوية
صورت البدع وظهور القالب فان عند ظهوره يتبين الزيغ لو وقفنا على اشارة النص ودلالته واستعارته وكناياته فيستقيم الزيغ
[illegible] القالب وفيها نجاة المؤمنين قوله ولان العمل جواب آخر عن السؤال بالامور المذكورة بطريق الفرق وتقريره ان العمل
بالاصل الذي هو ثابت بنص ممكن باتفاق على ما كان وذلك اي الاصل فحمل دليلا دعينا الى العمل به شرعا قال الله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية واذا كان العمل بالاصل المعين ممكنا لا يجوز المصير الى ما دونه لعدم الضرورة وليس
كذلك ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها لان العمل بالاصل غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب
الوجوب قد ثبت قطعا وكذلك امر القبلة اذ ليس فيه اصل مستصحب فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولقايل ان يقول هذا مبناه
على الفرق ويستلزم ان الفرق باطل واعلم ان الشيخ لم يفصل بين ادلة النافين باعتبار مذاهبهم بل ابتداء بالاول وختم بالآخر
لان جعله حجة عند الضرورة هو المذهب الاخير لان ذلك المذكور يصلح دليلا للكل فاقتصر عليه ولا يلزم عليه الاعتبار الى قوله
في وراثة النبوة هذا جواب سؤال يرد عليهم تقريره ان [illegible] الاعتبار عمن مضى من القرون واعمال الرأي في حقهم وما لحقهم
من المثلات اي العقوبات والكرامات واجب بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وذلك من باب الدين فعلم ان الرأي في الدين
معتبر وتقرير الجواب لا يلزم ذلك على ما قلنا في حجة القياس لانه لحوق المثلات والكرامات امر يعلم بالحس والمشاهدة لانه عرف
هلاك مثله بمثل دينه بالسماع او بمعاينة العين فكان الاحتراز عن مثله من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن [illegible] وعما يبلغه
ما وقع على تلف ساوله وعلى ذلك اي على امر يدرك بالحس يحمل ما ورد من الامر بالاعتبار في قوله تعالى فاعتبروا وعلى امر الحروب
يحمل ما ورد من الامر للرسول بالمشورة بقوله وشاورهم في الامر الا ترى انه روي ان النبي عليه السلام شاورهم في ذلك ولم ينقل
عنه انه شاورهم في خصه ما هم عليه مثل الصلوة ولا فيما امرهم به من احكام الشرع واشار عليه السلام الى ذلك بقوله اذا اتيتكم بشيء
من امور دينكم فاعملوا به واذا اتيتكم بشيء من امور دنياكم فانتم اعلم بدنياكم ولعامة العلماء رواه الهدى الى قوله فالجواب
ما تبين ان اثباتنا [illegible] الدلائل على حجة القياس من الكتاب والسنة كثيرة وذكر الشيخ بعضها اقتداء بالسلف فمن ذلك قوله تعالى

فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال به ان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة البينة اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله
تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اي تبينون ورد الشيء الى نظيره هو المعنى بالقياس والتبيين المضاف الينا هو اعمال الراي في المنصوص
لتبيين الحكم في نظيره فان قيل لا نسلم ان الاعتبار عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن الاتعاظ والمجاوزة عن الشيء الى غيره فانه مشتق من العبور
او عبارة عن الاتعاظ لتبادر الفهم اليه وليس هو في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم فاعتبروا الاتعاظ على البر والجواب عن الاول انه ذلك
لا ينفي انا لا سمعنا القياس فانه عبور من حكم الاصل الى الفرع فكان داخلا تحت الامر وعن الثاني انه لو كان عبارة عنه لما صح نفيه لان الحقايق
لا تنفى واللازم باطل لجواز ان يقال اعتبر فلم يتعظ وانما يتبادر الفهم اليه دون غيره ثم بل لفهم الاتعاظ كمعظم الاتعاظ والمامور به هو
الاعتبار المطلق الذي يكون القياس الشرعي احد جهاته لا القياس الارث على البر وذلك حسن فان ورد الكلام من الشارع على اوجه
شتى ولى المقصود وغيره حسن لا محالة فان قيل سلمنا دلالته على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي او ما كان علته منصوصا
عليها ولئن سلم اجراءه على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها وما لم ينصب عليه امارة والاقيسة
المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يثبت به قلنا اجيب بان الاصل الاجراء على العموم ما لم يثبت دليل الخصوص
والاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قادح في افادة العموم كما مر وقوله قد خص منه كذا وكذا لان التخصيص يعتمد سبق الدخول في العام
والصورة المذكورة ليس كذلك فان الاعتبار لم يتناولها لما لم يوجد فيها امارة الحكم لعدم كونه نظير الاصل ولما وجد فيه النص لحصول
المقصود بدونه والاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها قطعا بالتعارض فتثبت ان النص على عمومه موجبا للتعيين على ما مر ولقايل ان يقول
قول القياس علة العقلي الشرعي فرد النوع على ارادة محمول العموم فيكون مشتركا او مجازا لا عاما فان كان العقلي مرادا لا يكون
غيره مرادا لئلا يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب ان المراد بالقياس العموم لانهما من حيث كونهما نظرا من معقود
لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط في العقلي والاصل والفرع لاثبات الحكم في الفرع بالوصف الجامع في الشرعي
متحدان في الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص لما سنذكر في ثبوت المساواة بينه وبين ما ترتب عليه من النظر في السبب
والحكم فلا يكون غيره مرادا حقيقة كان او مجازا والى هذا اشار الشيخ بقوله والقياس مثله سواء وان قال سلمنا ان المراد به القياس
الشرعي لكنه عندي انما يصح الاعتبار بامر ثابت بالنص دون الراي وهو ان يذكر سبب هلاك قوم ونجاتهم فيجوز ان يقال كل
من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه حكمهم وكذلك ههنا بعين القياس اذا ذكرت العلة نصا مثل قوله صلعم في الهرة انها من الطوافين
والطوافات عليكم فاثبت له الطوف حكمها وحينئذ لا يكون دليلا على القياس بالاطلاق فالجواب ما نذكره من عدم التخالف
بين الاصل وهو الذي ورد فيه للاعتبار وبين ما نحن فيه وقال الله تعالى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون الاية
الى قوله لا يعقل الا الا الباب هذا استدلال اخر من الكتاب على حجة القياس ووجهه ان الفكر هو ترتيب امور حاصلة
في الذهن لتحصيل ما ليس بحاصل وهذا هو القياس او صادق عليه وكذلك في ان ذلك لايات لقوم يعقلون فان العقل
عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل والقياس كذلك لان تعدية الحكم من الاصل بالوصف الى الفرع تحصيل صورته الحاصلة
فيه اي في العقل فالله سبحانه وتعالى حيث ما ذكر قبل الانبياء وكونهما بالاختصاص ايات للمتفكرين والعقلاء ولو لم يكن
للفكر والعقل مدخل في معرفة الاشياء على الاطلاق لما خصوا بذلك وكذلك قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي
الالباب يدل على اعتبار القياس في استخراج الحكم المعنوي لان الله تعالى سمى القصاص وهو في الظاهر نفي للحياة اي افناء واماتة
واعقب المخاطبين بالتوصيف باللب وهو العقل الذي خلص عن شائبة الوهم ليستعملوا البابهم في معرفة ذلك وليس
القياس الا لمعرفة الحكم الخفي بطريق العقل باستخراج عن النصوص عليه لعلة جامعة بينهما ووجه ذلك ان القصاص وان كان
افناء واماتة في الظاهر لكنه حيوة من طريق المعنى شرعا واستيفاء اما شرعا فلان من في شرع القصاص منهم شرعيته

شرعيته اذا تامل فيها عن مباشرة سببه فيحيى حيا وصار المقصود قبله يحيى هو ايضا حيا فيصير القصاص في شرعيته حيوة لهما
عليها وعلى هذا التقرير يسقط ما قيل على الشيخ لو قال البقاء لكان احسن وتعبير الحيوة بالبقاء عليها انسب الى ان التنوين للنوع
فان البقاء على الحيوة نوع منها وهو الحيوة الباقية واما في استيفائه فلان من قتل رجلا صار حربا على اولياء المقتول خوفا على نفسه منهم
وصاروا كذلك خوفا على انفسهم وطلبا للاجتثاث فلا تمام الحيوة الا بقتل القاتل فيسلم به حيوة اولياء المقتول الاول والقاتل فصاروا
احياء وهذا كله لا يعقل الا بالتامل فلو لم يكن اعمال الراي في استخراج الحكم الخفية جايزا لكان هذا خطابا على خلاف الظاهر غير معلوم
في مثل هذا الحكم الخطر وذلك غير جايز على الحكيم فان قيل الخصم لا ينكر استعمال الراي في هذا الحكم الثاني بل الكلام في استعماله لاثبات
حكم شرعي فالجواب هو الجواب المذكور للسؤال المتقدم وسنذكر واما السنة فاكثر من ان تحصى المقول فما ليق الاعتبار
الاحاديث الدالة على حجة القياس انه لم يصل كل واحد منها حد التواتر فالقدر المشترك بينها وصل اليه فكان تواترا معنويا
اليه اشار بقوله اكثر من ان تحصى من ذلك ما روي ان النبي صلعم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله تعالى
قال فان لم تجد قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما قال لم تجد ولم يقل فان لم يكن لان كتاب الله تبيان لكل شيء قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء ولم يذكر التمسك بالاجماع لانه لم يكن في عهده صلعم حجة فان قيل التمسك بهذا الحديث غير صحيح لانه مرسل وهو ليس بحجة عند الشافعي
ولانه عن رجال قايلهم الحارث بن عمرو وهو ليس بحجة على ان في سنده ما اجاب الشيخ عن ذلك بقوله وهذا نص صريح صحيح اي ليس بمرسل ولا غريب
فان ائمة الحديث اسندوا في كتبهم وتلقوه بالقبول ومثبتوا القياس تمسكوا به ونفاته اشتغلوا بتاويله فكان ذلك اتفاقا منهم على صحته
فان قيل سلمنا صحته لكن لا دلالة له على حجة القياس لان الاجتهاد غير القياس فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة
الاصلية او على القياس الذي علته منصوص عليها او مومى اليها او على بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة حينئذ اما بعد
استقراره فلا حاجة اليه فالجواب ان قوله صلعم فان لم تجد سؤال معاذ الى السنة بعد اسفار النص عما جليا او خفيا فيبقى حمله
على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة الى الاجتهاد وعلى ما كان
علته منصوصا عليها كذلك لان سكوت الشارع عن قوله اجتهد يدل على ان القياس في جميع الاحكام فلو حمل على المنصوص عليها
لم يبق لغيرها وحمله على بدء الاسلام كذلك لانه انما يصح عند خلو الحادثة عن النص ولا فرق بين استكمال الشرع وعدمه
فيها فيه على انه يجوز ان يكون استكمال الشرع وعيته لاثبات الاحكام قد يكون بواسطة وقد لا يكون بلا واسطة الا الشيخ الاستدلال
بسائر النبي صلعم على ما روي في باب تعليم السنة مثل حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم وقوله في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وقوله صلعم فانها من الطوافين والطوافات عليكم فان قيل لا ان شيئا من ذلك قياس
لان القياس رد فرع على اصل بجامع ولم يوجد بينهما ذكر من حيث الصورة مبالغة في الايضاح اجيب بان صحة الاستشهاد تعتمد المماثلة
ولا مماثلة بينها صورة فكانت في المعنى وهو الجامع فكان قياسا وختم الاستدلال بالسنة بما يتم به ختم باب السنة وهو ما اجمعت
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الباب يعني الراي ثابت روي عن ابي بكر رضه انه قال اقول في الكلالة برايي وعن عمر
رضه انه قال اقضي في الجد براي وقضى عثمان رضه في توريث المبتوتة برايه وعن علي رضه انه قال اجتمع رايي وراي عمر على حرمة
بيع امهات الاولاد وقد رايت وقال ابن مسعود رضه في مفوضة اقول فيها برايي وكذلك مناظرتهم فانها اشتهرت عنهم في مسئلة
الجد والاخوة ومسئلة العول ومسئلة توريث ذوي الارحام بالراي وكذلك انه ورد في امر الخلافة فانه تكلم فيه كل واحد برايه
الى ان استقر الامر على ما قاله عمر بالقياس حيث قال الا ترضون لامر دنياكم بمن رضي به رسول الله لامر دينكم وكذلك جعل
عمر رضه امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالراي على ان جعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعدما اخرج نفسه منها
فعرض على علي رضه على ان يعمل براي ابي بكر وعمر فقال اعمل بالكتاب والسنة ثم اجتهد برايي وعرض على عثمان رضه على هذا

الشرط فقلّد وكان ذلك منه عملا بالراي لانه علم ان الناس استحسنوا سيرة عمر رضي الله عنه وشاور واتى حد الخمر فقال علي اذا سكر هذى
واذا هذى افترى فحده حد المفترين فاس حد الخمر على حد القذف والعقو على رايه واحذا لها منهم كنيته ولم ينقل انكار
عن احد فعرفنا انهم مجمعون على ذلك فيما لا نص فيه فان قيل لا نسلم عدم الانكار فانه روي عن ابي بكر رضي انه لما سئل عن الكلالة قال
اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برايي وعن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الراي وعثمان وعلي رضي لو كان
الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره اجيب بان المتوكل بالقياس قد اشتهر منهم فانقل عنهم من الانكار على تقدير
صحة محمول على ما صدر منهم ممن ليس له رتبة ذلك او كان مخالفا للسنة او استعمل فيما طريقه العلم الا الظن جمعا بين الادلة ومنع الشيخ
من الاستدلال بالسنة بعدم الطعن الطاعنين وتجهيل المخصصين حال فان طعن طاعن فيهم الى آخره حكى عن النظام انه قال
لم يحصر بالقياس من الصحابة الا نفر يسير كالخلفاء الراشدين وزيد بن ثابت واُبي ومعاذ بن جبل والعبادلة لكن لما كان منهم
الخلفاء وهم سلاطين ومعهم الرعية والرهبة انقادت لهم العوام وسكت الباقون تقية لعلمهم ان انكارهم غير مقبول قال ولو ان
الصحابة لزموا العمل بما امروا به ولم يشتغلوا باعمال الراي لا ارتفع من بينهم الخلاف والفتنة ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما امروا
به وتكلفوا القول بالراي وقعوا في القتل والقتال وكذلك الروافض طولهم ايضا فقالوا لما عدلوا عن طاعة الامام المعصوم وقعوا
في الخلاف وهذا كما ترى هذيان نطق عن وجههم سواد الظلام نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى والضلال بعد الاسلام ثم من تخصيص
القائلين بالراي من الصحابة من نفاة القياس ومن لم يجوز الطعن منهم زعم خصوصهم بجواز العمل بالراي بما شاهدوا احوال الرسول والوحي او لثبوت
ذلك كما انه لم تثبت الاجماع الذي هو آراء المجتهدين منهم بدليل انهم عملوا بالراي فيما فيه نص الخلافة ولا يجوز ذلك لغيرهم كما روي
ان عليا رض كتب في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله فقال سهيل لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر النبي عم
عليا رض ان يمحو لفظ الرسول فأبى حتى محاه النبي عم بيده وهنا الاباء عمل بالراي في مقابلة النص فثبت انهم مخصوصون بالعمل بالراي
وهذا مردود لا دليل علينا لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا يفصل بين الصحابة وغيرهم وفيه من الجهل ما لا يخفى فانهم لا يريدون اثبات
الحكم بالقياس الذي هو حجة فكيف يردونه بلا دليل والجواب عن دعواهم الخصوص بان هذه انها فاسدة لانهم بالمشاهدة علموا معاني
النصوص وتعدوا الحكم الى ما هو نظير المنصوص عليه وهذا القدر مشترك بينهم وبين غيرهم فلا تخصيص لهم بذلك وعن دعواه لثبوت
لم يطرد بها الكرامة ان الكرامة تثبت لطاعة الله ورسوله لا باظهار المخالفة بالراي ولئن سلم ذلك فلكون حكمها كرامة لجميع المجتهدين
كالاجماع الذي هو اجتماع آراء المجتهدين وقد دل الدليل على عدم اختصاصهم بالاجماع عمار وكذلك في القياس وعن العمل في بعض
الحوادث بخلاف النص انهم فهموا بالقرينة ان المنصوص عليه رخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان عليا رض علم ان الامر بالمحو لم يكن
للالزام بل لتتميم الصلح فراى اظهار الصلابة في الدين بمحضر من المشركين عزيمة ثم الرغبة في الصلح مندوب اليها للامام شرط ان يكون
فيه منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة بان يظهر الامام المسامحة والله اعلم   واما المعقول الى قوله الى التامل ثم الاعتبار
هذا استدلال بدلالة النص على صحة القياس لانه ثابت لمعناه اللغوي وسماه دليلا معقولا لان الوقوف على المراد
يحصل بالتعقل لا بظاهر النص وهو الجواب الموعود للسؤال المتقدم وتوجيهه ان مثال الاعتبار وهو النظر والتامل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم وهو الكفر لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء واجب بنص القرآن والقياس نظيره
فثبت بدلالتنا اما الاولى فلان الله تعالى دعانا الى التامل بقوله فاعتبروا واما الثانية فلان الشرع شرع احكاما بمعان
اشار اليها كما انه ذكر مثلات باسبابها فقص علينا قوله والقياس نظيره تعينا ما الاولى فظاهرة متفق عليها واما الثانية
فلانا احببنا حقائق النصوص بالوقوف على طريق المجاز فامكننا العمل في غير ما وضع له وكذلك نجيزه بالقياس الحقيقي ثم بالتعليل
فمكننا العمل في غير ما ساوله النص ولكن الشيخ اختصر الكلام بذكر الكبرى مرة واحدة واذا ثبت المماثلة يصير النص الذي
دعانا الى الاعتبار في الثاني يدل عليه في الاول فيكون القياس واجبا فلا اقل من الجواز وهذا لان النظر والتامل فيما اصابهم

لبيعتهم ودينهم بل ليعتبر احوالنا باحوالهم فكان المقصود اختيار حال رجال فلا يكون بين حكم الهلاك بسبب الكفر وبين حكم الخلاء
والتحريم بسبب الغدر والحمل فرق ولقائل ان يقول الاستدلال باحد الدليلين مغنٍ عن الاستدلال بالدليل الآخر لان الامر للوجوب
والاستعارة جائزة لا واجبة والجواب انا لا نسلم ان هذا الامر للوجوب ولئن سلم فيكون واجبا واذا لم يكن كذلك يكون جائزا فالعمل
العلماء لم يزالوا يقولون في الحكم الشرعي انه ثابت بالكتاب والسنة   وبيان ذلك في الاصل قوله فمعنته في ذاته
هذه زيادة توضيح لكون القياس مماثلا لما ذكر في الآية وامر فيها بالاعتبار بالنظر الى الكل المنصوص عليها في الاصل الى النظر
بموجب الاعتبار في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر وقصته ان الذين كفروا
وهم بنو النضير صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد لبعد وقعة احد
فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب
بن الاشرف فقتله غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبي عم بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا النبي عم عشرة
ايام فدس المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوا فنحن معكم لا نخذلكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما التقى الصف
طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء على ان يحمل كل ثلثة ابيات على بعير ما شاءوا وامن متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريحا
الا اهل بيتين منهم ال ابي الحقيق وال حيي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة منهم بالحيرة فاللام في اول الحشر متعلق
باخرج كاللام في قدمت لحياتي والمعنى اخرج الذين كفروا وعند الحشر الثاني هو اخراج عمر رض من خيبر الى الشام وقيل
التاييد العلم لان الحشر يكون بالشام ما ظننتم ان يخرجوا لشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم فظنوا ان حصونهم تمنعهم من باس الله
فاتاهم الله اي امر الله من حيث لم يحتسبوا ولم يظنوا في قلوبهم الرعب بقتل رئيسهم غيره يخربون بيوتهم بايديهم لحاجتهم الى الخشب
والحجارة ليبدوا ما افسده الاذى فيه وان لا يبقى بعد جلائهم مساكن للمسلمين ومعنى تخريبها بايدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا
سببا فيه فكانهم امروهم وكلفوهم على ذلك فاعتبروا يا اولي الابصار يا ذوي العقول ولا تفعلوا فعلهم فينزل بكم ما نزل
بهم فبين الشيخ طريق التامل فيها للاعتبار فقال الاخراج من الوطن عقوبة بمعنى القتل لانه عديله في قوله تعالى ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكن مثله اختار بنو اسرائيل القتل على الجلاء والكفر يصلح داعيا اليه كما يصلح للقتل واول
الحشر دلالة على تكرار هذه العقوبة كما ذكرنا انفا الاول يدل على ثان ذلك وهو ان الاول لا بد له من ثان بدليل ما قال
او لعبد اشتريته لم يوحد فاشترى عبدا يعتق من غير توقف على شراء عبد آخر ورد بان اسم الاول يدل على الثاني لا محالة
وان لم يتوقف على وجوده كما في كلمة كل فانها تعم التكرار وان لم يتوقف على وجود الفعل الثاني وخزق الحب وقوله ما ظننتم
ان يخرجوا دليل على اضافة النصرة حرا الى التوكل وقطع الحيل فان المؤمنين لما قطعوا عن وجوه ورد النعم عاجزين
توكلوا على الله فجوزوا بالنصرة وان المغترّ والجاهل ان جزاء النظر الى القوة والاغترار بالشوكة تبدل امنهم خوفا لا يخفى
من معاينة ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به فيما وضع من الحكم فيما لا نص فيه فكما وجب التامل في هذا النص
للعمل به فيما لا نص فيه يجب التامل في سائر النصوص لاستخراج مناط الحكم ليعمل به فيما لا نص فيه وساغ التامل لاستخراج المعنى
باشارة صاحب الشرع محقق في مسئلة الربا وذلك بيان ان النبي عم قال الحنطة بالحنطة اي بيعوا الا ان الباء الملصقة
الالصاق فدلت على اضمار فعل مثل قولنا بسم الله ودل على تخصيص الفعل المضمر قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء وحديث عبادة بن الصامت ان النبي عم قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا سواء بسواء والحنطة
بالحنطة الا سواء بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى ولان المضمر من جنس المظهر كما عرف ذلك والتعبير في مواضع
وقد روي الحنطة مرفوعا ولا بد ايضا من تقدير مضمر وهو اما الفعل المجهول كان قيل بيع الحنطة بالحنطة واما مضاف

حذف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه مثل بيع الحنطة وكلاهما على صيغة الخبر بمعنى الامر والحنطة اسم علم بكيل
معلوم اى غير مشتق من معنى موضوع لنوع الطعام الذى يصحبان بكل ذلك المراد بحسن الكيل فانه ترك كيله لا يخرج عن كونه
كيليًا قوله بجنسه يتعلق الحنطة بالحنطة وقوله مثلًا بمثل حال كما يتوقف المظنة وهو المعقول والاحوال شروط لانها صفات والصفات معدودة
كالمشروط فان قوله انت طالق راكبة منزلة قوله ان ركبت فانت طالق وسنتكلم فانا قد ذكرنا فى الاستدلال الآتى الكثيرة
ان الوصف ليس بمعنى الشرط فمعناه بيعوا بهذا الوصف والامر للايجاب والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحال التى هى شرط
الجواز فصار كانه قال اذا اردتم بيع الحنطة بيعوا بهذه الشروط ولا بعد فى ان يكون الشئ مباحًا وشرط واجب الرعاية عند الاقدام
عليه كالنكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقدام عليه وكالنافلة فانها وان كانت غير واجبة يجب رعاية شروطها
والمراد بالمثل المذكور فى الحديث القدر اى الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات لما روى فى حديث آخر كيلا بكيل وكلا
الرسول يفسر بعضه بعضا ثم هذا المجموع الذى ذكرناه من اضمار البيع وايجاب المماثلة فى القدر مرادًا من المثل بصيغة
الكلام اى باشارة صيغته والتامل فى معناها والفضل اسم للزيادة وقوله ربوا اسم لزيادة هى حرام وهو فضل مال
لا يقابله شئ من عوض مال بمال وفيه بحث اما اولا فلان قوله الفضل اسم للزيادة لا يصح ان يحمل قوله ربا لانه لا يصلح
ان يقال كل زيادة ربا فلانه عرف والربوا بقوله ربا هو فضل مال لا يقابله شئ من عوض فى معاوضة مال بمال لانه ما فضله
العوض لا يكون ربا وهو غير ربا بالاجماع والجواب ان المراد بالزيادة كل زيادة يرجع الى احد البدلين سواء كانت
باعتبار القدر او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدًا والآخر نسيئة وهى حرام بالنص ولان العقد لما كان معاوضة لا يجوز
ان يستحق به فضل خال عن العوض لانه مقتضى العقد ويكون احده طلب واشتراطه مفسد للعقود وعن الثانى انا لا نسلم ان الربح
خال عن العوض عند الشراء فان الربح انما يظهر عند البيع بتغير السعر باعتبار الناس والجزء الذى كان يساوى درهمًا
مثلا اذا تغير السعر صار لا يقابله الدرهم والزيادة لا الدرهم وحده حتى يكون الزيادة خاليًا عن العوض والمراد بالفضل
الفضل القدر الشرعى وهو الكيل مثلًا لان الفضل لا يتصور الابناء على المماثلة بالقدر وفى الفضل لا يتصور الابناء على القدر
اما الاولى فلانه يكون فضلًا عليها حتى يكون زيادة هى حرام واما الثانية فبالنص وهو ما روى كيلًا بكيل ولان المماثلة
غير مرادة على الاطلاق حتى لا يشترطا فى جميع الصفات والجامد بالاجماع واذا ثبت ان المماثلة بالقدر فالفضل
عليها كذلك واقل القدر الشرعى والمماثلة الشرعية نصف صاع فما يجرى فيه الربوا نصف صاع وذلك مدان فلو باع
مدين بثلاثة امنا لا يجوز وفيه تامل وهو ان كلام الشيخ ظاهره يشير الى ان الفضل على المماثلة يكون قدرًا واذا كان
القدر فى الشرع نصف صاع فالواجب ان يكون الربوا حرامًا اذا كان الفضل نصف صاع واما ما دون ذلك
فلا يكون حرامًا وقد وقع فى الفوايد البدرية هكذا وهو مخالف لرواية عامة الكتب فاذا ثبت ما ذكرنا صار حكم
النص وجوب التسوية بينهما فى القدر شرطًا لجواز العقد ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بالحديث
واذا كان كذلك فمحل الحكم ما يدخل المماثلة كيلًا فما لا يدخل المماثلة كيلًا لا محل للحكم لعدم التعيين فلا يتحقق فيه الفضل الحرام فيجوز
بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين هذا حكم النص عرفناه بالتامل فى صيغة النص ووجب علينا التامل فيما هو
ادعى الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بجنسها اى بكيل الحنطة او بجنس هذه الامور المذكورة
فى الحديث واذا تاملنا وجدنا الداعى الى هذا الحكم القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان يكون اموالا
متساوية ولا يكون متساوية الا بالقدر والجنس فلا يكون ايجاب التسوية الا بالقدر والجنس اما الاولى فلئلا يلزم ترك
المامور به واما الثانية فلان كل موجود من الحوادث موجود بصورته ومعناه فالمماثلة انما تقوم به فالقدر عبارة

عن استلاء المعيار بمنزلة الطول فيما له طول والعرض فيما له عرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعانى
فتثبت به المماثلة معنى ولقائل ان يقول ان المماثلة الصورية كما يحصل بالوزن والكيل يحصل بالعدد ايضا لانه يحصل العدد بان اشياء
متساوية كالكيل فى المكيلات بدليل انها تضمنان بالمثل فى ضمن العدوان ويجوز السلم فيه وايضا ان عنيتم بالمماثلة ما ذهب اليه بعض المتكلمين
من الاتحاد فى الماهية فالصورة المذكورة لا مدخل لها فى ذلك وان عنيتم بها ما ذهب اليه بعض آخر من كون احد الشيئين ينوب
مناب الآخر ويسد مسده فذلك لا يكون الا بالاشتراك فى جميع الصفات وذلك معدوم فان الجودة ساقطة والجواب انا لا نم انه العد يجعلها
امثالا متساوية على وجه لا يبقى بينهما تفاوت وانما جعلها امثالا لا فى صفات العدد وان تمام التساوى بالصورة لان الاتلاف
قد يحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيم اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا فى تفاوت اعظم وهو تفاوت
العدم والسلم عقد مشروع للرخصة فيتساهل فيه بدليل صحته فى النبات ولم يكن من ذوات الامثال وعن الثانى انا نختار الشق الثانى واشتراط
الاشتراك فى جميع الصفات ثم ولئن سلم فانما سقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء بيرها وعينها سواء
فصارت كانها لم تكن من الاوصاف وكذا الدلالة الاجماع فانهم اجمعوا على عدم صحة البيع فيما اذا باع قفيزا جيدًا بقفيز ردى وزيادة
فلس وبهذه المسئلة يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو لم يسقط لامكن جعل الفلس فى مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن الجودة
صحيح اذا كانت مع الاصل كما اختلف الجنس ولم يكن البدلان او واحد منهما من اموال الربوا وبالمعقول وهو قوله ولما عرف ومعناه ان
الاموال الربوية منتفعها فى ذاتها اما الاولى فظاهرة اذ ليست هى كالنبات ونحوها مثلا حتى يتحقق لها الانتفاع مع بقاء الذات وكذلك
الثانية لعدم امكان الانتفاع باوصافها مع بقاء ذاتها والعموم للاشياء انما هو بما فيها مما ليس له نفع لا يكون متقومًا لحكم على التقييد
وقد تحقق ان لا وصف نفع فى اوصافها فلا يكون متقومة وهو نقض اجمالى وهو ان الجودة لو سقطت عند المقابلة بالجنس لجاز
بيع الاب والوصى مال الصغير مثله ردًا ولكان بيع المريض فى مرض الموت حنطة جيدة بردية معتبرا من جميع المال الا من الثلث
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان ذلك بيع صدر من الولى ولا تهمة فيه بترك النظر وبيع المريض صدر عن اهله
ولا تهمة فيه البرع فكان جائزًا ومعتبرًا من جميع المال كسائر البياعات والجواب ان الجودة ساقطة عند المقابلة بجنسها لا محالة
وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان تصرف هؤلاء مقتصر على الوجه الانظر ولا نظر فى التصرف بعض الى سقوط
الجودة فلا يجوز والله اعلم ولما صار الى قوله وما لخصم الا التمسك بالجهل هذا محل الحق اليه يعنى ولما صادف الاموال
المذكورة فى المنصوص عليها امثالا متساوية بالقدر والجنس لما عرف وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطًا للصيرورتها امثالا لانه
لان السقوط عبارة عن العدم والعدم لا يصلح علة صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين يعنى القدر والجنس وصار ثبوت
ثبوت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين يعنى القدر والجنس وصار بواسطة ثبوت المماثلة سائر الاعيان فضلا على هذين الماثلين بالكيل
بالكيل والجنس فصار شرطًا شرعيًا فى بيع المجانسين بمنزلة شرط الحرمة فان كل واحد حرام خال عن العوض ومفوت للمماثلة الواجبة
فهذا اى كون الداعى هو القدر والجنس ايضا معنى معقول اى مفهوم من هذا النص يعنى الحديث ليس بثابت بالراى بل هو مستنبط
من النص فاذا علم معنى النص والداعى والشرط والحكم لم يبق من بعد الا الاعتبار وطريقه هو انا وجدنا الارز والدخن والحمص
وسائر المكيلات والموزونات امثالا متساوية اى قابلة للتساوى بالمعنى المذكور فكان الفضل على المماثلة فيها فضلًا خاليًا عن
العوض فى عقد المعاوضة مثل حكم النص فى الاشياء المنصوصة بلا تفاوت فلزمنا انباته اى اثبات حرمة الفضل على حذو المنصوص
على طريق الاعتبار وهو اى هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذى ذكرنا فى الامثلة وهذا المثال فى صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة من
المثلات ليس من تلك الامثلة وبين هذه الجملة التى ذكرناها فرق فان التامل ثمة اثبات نصوص لمعرفة المعنى الداعى الى وقوعها الاجل
الاعتبار وكذلك التامل فى حقايق اللغة الاستعارة مثل التامل فى اشارات حديث الربوا من غير تفاوت وحصل بما قلنا من الدليل

على جواز القياس واثبات اعتقاد حقية الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اى بنظمها وطمانينة القلب وشرح باثبات معانيها التى هى مناط الحكم وهذا لان المخبر اذا اخبر بشئ واعتقد السامع صدقه ثبت عنده اعتقاد حقيقة ظاهر اسصديقه فاذا عاين ذلك حصل له طمانينة وانشراح صدره على ما اعتقده وان ثبت فاستيقنها نى من قوله تعالى بلى ولكن ليطمئن قلبى فاذا تامل المجتهد فى معنى النص حتى وقف على الحكم علمه وانشرح بما كان اعتقده من حقيه ثبوت الحكم بظاهر النص فالمنبعث ذلك جميعا دلك مثل بهذه الفضيلة وكونه لما انفرد لا انا نقول لا نقول بما ذكرتم بل انا فى اعمال الحال لانه لزم من تعدد المناط لامن نفسه ثبت به اى باثبات الكل وبالقياس تعميم احكام النصوص فان حكم النص قبل التعليل مقتصر على محله وبعده ثبت فيه وفى غيره وفى ذلك اى فى تعميم الاحكام تعظيم حرمة لكونها عاملة بظواهرها وبواطنها ولزمنا هذه الاصل يعنى استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته من المعانى الشرعية التى تعلقت بها احكامها الاصل الجنس الاصول والفروع وضبطها على هذا الوجه فيه من التعظيم لكتاب الله وسنة رسوله هو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال والجهل فان نافى القياس تمسك في الاصل بالاستصحاب وهو جهل لانه مراره على انه لا دليل على الحكم فلا اليه الا عند المعذورة المحضة بمنزلة تناول الميتة وصار تعلق الحكم الى قوله بالقياس صير الى الحال هذا اشارة الى الجواب عما قيل لا يجوز التمسك بالقياس يعنى فى الدليل ووجه ذلك ما ذكرنا لزم منه ضرورة تعلق الحكم لعموم المعانى التى اشتمل عليها السمعيات ومنها ضرب شبهة لكون المعانى متعدده وفى التعيين احتمال فان المعنى الذى عينه القايس قد لا يكون علة لكن جاز وضع الاسباب الشرعية للعمل على وجه الشبهة كالنصوص المحتملة بصيغتها من الكتاب والسنة مثل الاية المأولة والعام المخصوص وخبر الواحد وعلى هذا الوجه المعنى القياس لكون الكتاب تبيانا لكل شئ اذ كل شئ لا يكون فى القران باسم الموضوع له لغة فيكون تبيانا لمعناه وقد يكون جليا يعرف كل احد من اهل اللسان علمه كرمة الضرب والشتم بمعنى الاذى الموجود فى التأفيف المنصوص عليه وقد يكون خفيا لا يعرفه الا المجتهد بفضل تامله وهو الجواب عن تمسك الخصم بقوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شئ وبقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين على ان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فى اكثر الاقاويل فاذا نبتنا ادعينا باقامة الدليل وردنا ما تمسك به الخصم كان العمل بالمعنى الذى هو حجة اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة عند امكانه فاما اذا تعذر العمل بالقياس يصار الى الحال لكونه حجة دافعة لا ملزمة على ما سنذكره ان شاء الله تعالى ثم وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين هذا اشارة الى جواب عما قيل لا يجوز التمسك بالمعنى فى المدلول وتقريره ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين لانه لما جاز بالاية المأولة وخبر الواحد علم انها لا تتوقف على علم اليقين وفيه نظر لان خبر الواحد وظاهر الاصل والقياس ليس كذلك ولا يلزم من اعمال ما هو قطعى الاصل اعمال ما ليس كذلك والجواب بانه لا تفاوت بينهما فى افادة الظن وما ذكرتم فانما هو جهة ترجيح الخبر على القياس عند التعارض لا غير فان التزم التفاوت بينهما بجعل الخبر خبرا للعلم كما ذهب اليه اهل الظاهر ولذلك يجعل الاعلى ورفع الادنى وفيه ترك رعاية الشروط بحد وها وكفى بذلك جهلا والشيخ لم يتعرض للجواب عن بعضه لكلامهم ولا علينا ان نذكره تتميما للمراد فنقول ولا يبالغ الله بالعفو وقلنا اردع به ابتداء وفيما كان عين النص فى محل آخر والاول مسلم وليس الكلام فيه والثانى عين النزاع واما الجواب عن الحديث فهو ان تعيين ما كان خفيا على ما كان ظاهرا بالاجتهاد فلم يكن قياسا من ما يمكن على ما كان وكل ما روى من الاخبار فى رد القياس فالمقصود منه الراى الذى يكون في مقابلة النصوص كى تعلم النفس الراى فى قصده اظهار الحق فان الله تعالى امر به فى الجهاد جزاء الصيد بقوله يحكم به ذوا عدل فصل فى تعليل الاصول الدالة على الخصوص انه معلول اختلف القايلون بحجة القياس فى هذه الاصول يعنى النصوص من الكتاب والسنة وقيل يعنى الاصول الثلث والاول اظهر فقال بعضهم هى غير شاهدة اى غير معلولة فى الاصل الا بدليل فى البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالزام على الخصم والحق لفظان هذه اشارة الى ان النصوص شهود الله على احكامه وقام صم واصطلح بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص بمعنى العلة التى هى لازم منه عليل والصواب ان يقال هذا النص معلل واجيب بانه قد جاء فى اللغة علّ فهو معلول اى ذو علة نص عليه الرز

والعلة فى اصطلاح الفقهاء المعنى المناط للحكم ماخوذ من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اى ذو علة كما يقال للرجل عليل معلول اى ذو علة وقال بعضهم هى معلولة بكل وصف يمكن التعليل به الا بمانع من نص او اجماع يمنع التعليل بعض الاوصاف فلا يعلل بالجميع ويعتبر على ما عدم فيه المانع وقال بعضهم هى معلومة اى الاصل فيها التعليل لكن لا بد من دليل يميز من ساير الاوصاف فى كونه متعلق الحكم لا بكل وصف قال الشيخ وهذا اشبه بمذهب الشافعى فانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة ولا الزام فيه على الغير فجاز الاكتفاء فيه على هذا القدر ولانه جعل الاستصحاب حجة ملزمة وهو التمسك بالاصل وانما قال اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عنه بل اهتدى اليه بما ذكر وا فى الميزان هذا القول الى الشافعى وبعض اصحابنا والقول الرابع انها معلولة شاهدة يعنى الاصل فيها التعليل الا بمانع مثل النصوص فى المقدرات من العبادات والعقوبات ولا بد من جواز التعليل من دليل غير الوصف المؤثر من بين ساير الاوصاف ولا بد قبل التعليل والتعليل وتمييز الوصف المؤثر منها قامت الدليل على ان النص الحال شاهد اى معلول ولا يكفى فى ذلك ان يقال الاصل فى النصوص التعليل لان هذا الظاهر يصلح للدفع لا للالزام وهذا قول اكثر اصحابنا ومثال اختلافها فى تعليل المذهب والفضة بالوزن وانكار فى التعليل بالوزن فلا يصح ان يستدل بان الاصل فى النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل على هذا النص على الخصوص انه معلول واحتج اهل المقالة الاولى الى قوله لكنه مجهول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه لان التعدية بدونه مستحيل فيعتبر حكم النص وذلك المعنى الذى يحصل بالتوقف من المعنى الحاصل بالصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة لان معرفة المعنى الصيغى يتوقف على السماع كالحقيقة ومعرفة معنى الشرعى من النص لا يتوقف عليه فلا يترك الحقيقة بالاصل الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة ثم اوضح هذا بقوله الا ترى ان الاوصاف متعارضة لان لكل واحد وصف بعضها حلاوة الخصم الآخر فان الوصف وصف الطعم يقتضى حرمة التفاحة بالتفاحتين وابا حسنه مع قدرضن بعينين بيعينه ووصف القدر يوجب اللبن يقتضى خلاف ذلك والتعليل بالكل بان يجعل الكل علة غير ممكن لان ذلك لا يوجد فى غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب سد باب القياس على انه متناقض والتعليل بكل الوصف على الانفراد محتمل لانه لكل وصف عينه القياس يحتمل ان لا يكون موجبا والموجب غيره فكان الوقف عن التعليل هو الاصل فلا يترك الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف لنص او اجماع فحينئذ يجوز الاشتغال به واحتج اهل المقالة الثانية بان ان رفع ما جعل القياس حجة لما مر من الدلايل ولا يصير حجة الا بجعل اوصاف النص علة لان التعدية لا تتحقق بدونه صارت الاوصاف كلها صالحة لان التعليل بجميع الاوصاف مستحيل لما مر وبوصف معين مستلزم الحكم فيسقط لاثبات بكل وصف لا بمانع كمعارضة بعض الاوصاف بعضا ومخالفة لنص او اجماع مثل رد ابن الحديث فانه لما كان حجة واجماع الرواة على تواترها واحد صعوبة لا يترك الا بمانع فان يخالف نصا او اجماعا او يظهر فسق الراوى فكذا هذا واجاب عن قول المقالة الاولى ان التعليل بكل وصف ممكن محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا يعنى فى الشرع صار التعليل من كل نص اصلا لتعميم الحكم بالتعدية والاحتمال الذى لم ينشا عن دليل لا يقض على الاصل الثابت بالدليل ولهذا لم يترك حجية بالاحتمال وعن قولهم التعليل يغير الحكم وترك الحقيقة بقوله وانما التعليل لاثبات حكم الفرع فلم يكن فيه تغيير ولا ترك الحقيقة بل فيه تقرير بالمعنى وطمانيسة القلب بانتفاء النص موجبا كما كان واثبات الحكم بالتعدية فى غير المنصوص عليه واحتج اهل المقالة الثالثة بانه لما ثبت التعليل بالدليل الموجب للقياس وصار ذلك اصلا فى النصوص بطل التعليل بكل الاوصاف اى بجميعها لاستلزامها نفى القياس ولان التعليل شرع للقياس مرة وللحجر اخرى عند الشافعى بتجويزه بالعلة القاصرة وهذا اى التعليل بجميع الاوصاف سد باب القياس لما بينا فيكون التعليل للحجر لا غير وهذا خلف فوجب التعليل بواحد من الجملة وذلك يوجب قيام دليل التمييز لان الواحد من الجملة مجهول والتعليل بالمجهول باطل قوله والواحد من الجملة جواب سؤال تقريره ان يقال سلمنا ان التعليل بالجميع مستحيل لكنه يكون بوصفين او اكثر وتقرير الجواب ان الواحد من الجملة متيقن به بعد سقوط الجملة اذ لا دليل على الزايد عليه كما فى وقت الصلوة لما تعذر كونه جميع الوقت سببا تعين الجزء الادنى وههنا سوال مشهور وهو ما قيل لا يلزم من عدم صحة التعليل بالجميع عدم صحة بكل من الوصفين وصفين

اذا امكن التعليل به فانه صرح في باب التعليل وزيادة تعم حكم النص قيل في كلام الشيخ جواب عما يقال الدلالة الموجبة للقياس جعلت النص
معلولا لا يمكن القياس والاحكام تثبت بوصف من الجملة واحتمل الزيادة على الواحد ورد بان الاحكام كما تثبت بوصف من الجملة تثبت بكل واحد
ملائم الدليل ودفع تسلسل هذه الشبهة بقوله اختلفت الصحابة في الفروع لاختلافهم في الوصف المناط في النص اذ كل واحد يدعي ان العلة
ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم على ان احد الاوصاف علة فلا يكون باطلا وبطل وصف لانه مخالف للاجماع والذي يحسم مادة الاشكال ان التعليل
بكل وصف يفضي الى التصويب لكل مجتهد وقد دل الدليل على بطلانه كما سنذكره ثم قوله الا في الاحكام تثبت بوصف من الجملة ومعنى قوله واحتمل
الزيادة ان يتركب من وصفين كعلة الربوا وفيه اشارة الى انه عين قولهم واحد من الجملة لنيل الواحد الشخصي البسيط بل ولو كان مركبا
كان صحيحا لان ما اعتبر وحدة وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط الى قوله لتحقق الحال اراد انا نشترط منهم في وجوب هذا الشرط
دليل التمييز لا اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معلول في الحال ليس مخالف للقياس لانا وجدنا من النصوص ما هو غير معلول وهذا
النص الذي يريد تعليله تعليله معلول في الحال المخالف للعكس لانا وجدنا من النصوص ما هو غير معلول وهذا النص يمكن ان يكون من تلك الجملة
وهذا اختيار الشيخ ومن تابعه وبعض مشايخنا شرط هذا الشرط فان قيل ان الاصل في النصوص التعليل واذا كان ما ذكرتم محتمل الظل
ذلك دعاه الى التعليل الآخر الا وللجواز ان يكون العلل ما دل عليه الدليل اجاب بقوله لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص
لم يسقط هذا الاحتمال بالكلية حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا ولم ينتهض حجة على غيره وهو العبرة بالاحتمال ايضا على مثال
استصحاب الحال فانه يصلح حجة دافعة فان حيوة المفقود لما كانت ثابتة باستصحاب الحال جعلناها دافعة للاستحقاق فلا يورث ماله
ولا يصح جعله سببا للاستحقاق فلا يرث من احد لاحتمال الموت ولقائل ان يقول بهذا الاحتمال ان نشأ عن دليل اولا فان كان الاول لزم بطلان
الاصل الاول وهو كون الاصل في النصوص التعليل فلا يعد التمسك به جواز التعليل للعمل به والفرض خلافه كما مر آنفا والثاني لزم الحكم
الى بيان كونه معللا في الحال لان الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير معتبر كما مر في اول الكتاب ويمكن ان يجاب عنه بانه احتمال ناشئ
عن دليل الاحتمال بالكلية اهملت الدلائل الدالة على كون الاصل في النصوص التعليل ولو نظرنا الى الاصل اهملنا الاحتمال الناشئ عن دليل
واعمالهما ولو بوجه اولى من اهمال احدهما فعلنا انه مثل دلالة الدليل يجوز التعليل للعمل به والزمناه دلالة الدليل على انه في الحال ناشئ عن
لوجوب التعليل ولا يلزم عليه الاول فلم سقط بالاحتمال هذا جواب سؤال يرد على هذا الاصل تقريره ان الاقتداء بالرسول
في افعاله واجب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني كما ان التعليل في النصوص
اصل وقد ثبتنا خصوصه في بعض افعاله مثلا باختصاص صوم الوصال وحل تسع والنكاح بغير مهر كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص
ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير تعيين الا قيام الدليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء في افعاله وصح الالتزام على العزم ما لم يمنع
عن ذلك مانع ينبغي ان يكون هاهنا كذلك تقرير الجواب ان الاقتداء بالنبي انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا ولا شبهة في ذلك
وذلك لم يسقط بالشك والشبهة ولا احتمال توجيه الاقتداء بوجود العلة الموجبة قطعا وانما الاحتمال دخل في نفس الدافع لغوط
العمل بالعلة الموجبة قطعا واما ما نحن فيه كذلك لان النصوص نوعان معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولان الشرع
ابتلانا بالوقف مرة كما في المتشابه وبالاستنباط اخرى كما في غيرها فكذلك اصل يتم الاكتفاء باحد الاصلين وحاصله
ان الاقتداء اصل واحد وهو واجب والاحتمال واقع في الفروع والنصوص اصلا امر ما تعارضا الآخر فلا بد من سابر مرجح
ولهذا يندفع ما قال من لم يشترط هذا الشرط من ان الاقتداء بالنبي كالنصوص لان افعاله نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى
به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول كذلك ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح له وبعدمه فيما ثبت الاختصاص لان الاقتداء غير متنوع
وانما المتنوع افعاله فالاحتمال فيه ناشئ عن دليل بخلاف النصوص فان نفسها متنوع الى معلول وغيره فكان الاحتمال ناشئا
عن دليل فلهذا معتبرا وفيه بحث اما اولا فلان احدا من العلماء لم يستقل بشيء به ولم يطلب ذلك من خصمه ولا خصمه منه واما ثانيا فلانه ضحكة

التعليل لوجهين مر لظهر انه بالكتاب والسنة او الاجماع وذلك على كونه معلولا واما ثانيا فلان ما ذكرتم بيانا في ما ذكرتم اولا فان
قولكم الاصل في النصوص التعليل ان كان موجبة كلية يبطل قولكم انها نوعان وان كانت مهملة كان الاصل في النصوص التعليل
ان كان موجبة كلية بالتعارض الا اذا دل عليه الدليل وهو المذهب الاول وانتم ابطلتم ذلك ويمكن ان يجاب عن الاول بانا لا نم ان احدا
من العلماء لم يشتغل ولئن سلم فانما كان ذلك لان المتقدمين كانوا في غاية الاحتياط في امر الاستنباط لم يعللوا حتى منهم بوجود جميع
شرائط التعليل فكانوا يخرجونه الخصم الى الطلب وعن الثاني بان ما ذكرتم من ظهور ان الوصف باحدى الحجج دليل على كونه معلولا في الحال
وليس المطلوب الا ذلك وعن الثالث بانا نقول كان الاصل في بعض النصوص التعليل دون بعض آخر فاحتيج الى دليل يدل على ان الاصل
الذي يطلب العلة بتعليله في الحال معلل قطعا للاحتمال وليس هذا هو المذهب الاول لان المذهب الاول هو ان الاصل فيها عدم التعليل
مطلقا وما يقول بموجبه جزئية بناها على ظرفيها البعض ومثال هذا الاصل الى قوله انتهى اي مثال ما ذكرنا انه لا بد
في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل في الحال معلولا ما قيل في الذهب والفضة ان حكم النص في النصوص معلول فلا بد للتعليل ان يعين
لان الاصل في التعليل بل لا بد له من اقامة الدليل على انه بعينه في هذا الحال معلول وذلك ان النص نص حكما هو التعيين
بقوله صم يدا بيد وانما قال النص لانه ثبت بالاشارة وهو الدلالة التضمنية ووجوب التعيين للاحتراز عن الربوا وانما قال
ايضا اشارة الى انه غيره الضامن بابه وهو وجوب المماثلة وهو موضع كونه وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا بقوله
الا يدا ان تعين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين وان تعين البدل الآخر فيما لا يكون فيه
وهو الصرف واجب كليهما لما والا في اليدين في العقد احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين
وان كانا حالا فالمساواة في العوض والعقد شرط عندنا اتفاق الجنس بقوله صم يدا بيد وقوله صم انما الربوا في النسيئة وعند
اختلافه فالشرط المساواة في العقد بقوله صم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان كان يدا بيد فثبت من هذا
كله ان النص اثبت التعيين وقد وجدنا هذا الحكم اعني وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل حتى شرط الشافعي التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدل الصرف عند اتحاد الجنس
واختلافه كذلك وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بعينه حالا غير مؤجل ان البيع فاسد فان كان موصوفا لما قلنا
من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل وقد يعوله حالا لا يكون وجه عدم الجواز الظهور وقلنا
وجب تعيين رأس المال في السلم بالاجماع اي بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان وغيرها لان المسلم فيه انما يكون
دينا ورأس المال في الاغلب الدراهم او الدنانير وانها لا يتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا
يكون دينا بدين ولم يفرق بين ما يتعين وغيره دفعا للحرج واذا ثبت التعدي في التعيين ثبت انه معلول فلا يعدى الحكم
الى الفرع بلا تعليل الاصل فان ما ثبت من الاصل بعلة لا يجوز ان يتعدى الى الفرع حكمه بلا تعليل بالاجماع قوله وقد صح
التعدي يجوز ان يكون لدفع ما عسى يتوهم ان النص وان كان معلولا في الحال يجوز ان يمنع مانع عن التعليل ثانيا فان نصب الذهب
والفضة يجوز ان يكون بعد كونه معلولا بما ذكرتم معلولا بالثمنية وهي علة قاصرة تمنع عن التعليل بالعلة المتعدية فدفع ذلك بقوله
وقد صح التعدي ولم يكن التعليل بالثمنية مانعا عن التعليل المذكور وكذا عن التعليل الثاني دافعا للحكم واذا ثبت التعدي في حكم
التعيين فيما ذكرنا من الصور دل على العلل بالثمنية شيء في مسئلتنا وهو تعدى وجوب المماثلة الى سائر الموزونات وقيل
معناه واذا ثبت التعليل ثم اي في التعدي الى ما ذكرنا من الصور ولا ادري على الحكاية ما فيه التطويل وقوله انه هو بعينه
صار التعليل بوجه ثالث انه يعين التعليل لتعدى حكم التعيين لكون كل منهما للاحتراز عن الربوا بل ربوا الفضل اثبت من ربوا
النسيئة الذي علته تعدى التعيين لان الاول حقيقة الفضل والثاني شبهة والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة وفيه بحث اما اولا

اختلف

فلان ثبوت التعيين بالتعليل فيما ذكرتم ممنوع بل هو ثابت بالنص قال صلى الله عليه وسلم في هذه الاشياء عند المقابلة بجنسها يدا بيد ثم قال واذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وصح القبض عند اتحاد الجنس اصالة بالنص وفي دار الاسلام الاسلام نهيه عليه السلام عن الكالي
بالكالي فكان وجوب القبض لا بالعلة واما ثانيا فلان الاستدلال بوجوب القبض في بيع الطعام بالمنزلة لا الى ابراء المعلل وهو فاسد
واما ثالثا فلان التعليل الا ولى قد يكون قبل التعليل بالثمنية ولا يلزم من منعه ما كان بعده منعه ما تقدم عليه فاندفع التحكم واما رابعا
فلان قوله لانه هو بعينه مما في قوله بل ربوا الفضل انتفت وكذا ذكره الشارحون في تفسير الكلام ومن الدليل على العينية وهو ما ذكرنا •
من قوله اي التعليل لوجوب المماثلة الى قوله لكون كل واحد منهما للاحتراز عن الربوا واحسن ما عن الاول بان وجود النص في الفرع
لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه اذا كان التعليل موافقا للنص عند بعض بدليل قول الفقهاء هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول اعني
انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس فلان بينا صحة كل واحد بالآخر كما لو وصف نصان ورد بان هذا ليس بمذهب الشيخ على ما يحكى
ولعل الصواب ان يقال اشتراط عدم النص في الفرع انما هو عند القياس وليس كلامنا في ذلك انما هو في اثبات شرط يدل على هذا
انه لو كان ثبتا دون دون او سلنا واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان بيان التعليل لاجل القياس لو كان ثبتا لكان شرط
ان يكون الاصل معلولا قبل هذا التعليل لان الغرض قيام الدليل على كونه معلولا في الحال وقبل الاشتغال بتعيينه شرط فانه كان
المشرط هذا التعليل هو المتاخر دادا وان كان غيره تسلسل فتبين ان الامر المراد من كونه معلولا في هذا المحل وجدانه ذلك المعنى في محل آخر
سواء كان منصوصا عليه ام لا حيث امكن المراد تعدية الحكم الى الفرع به لئلا يلزم اما المناقضة او اللغو على ما يجيء في كلام الشيخ
وعن الثاني بان القبض في بيع الطعام يستلزم التعيين والمعلل قائم به فلا نسلم الا بما قاربه المعلل وعن الثالث بان التعليل عنده
لا يستلزم قيام الدليل على كونه معلولا في الحال فالحكم يستلزم بعض وتاخيره كحكم صرف لا محالة وعن الرابع بانه يسمي وقوله بعينه
بل اشبع وكذلك بعين قوله لانه هو ان التعليل لوجوب المماثلة كالتعليل لتعدي الحكم حكم التعيين في كونه كل واحد منهما للاحتراز عن
الربوا بل ربوا الفضل انتفت ومن هذا ظهر ضعف ما ذكره بعض الشراح في تفسيره بقوله اي التعليل لوجوب المماثلة غير التعليل لتعدي
حكم التعيين بكون كل واحد منهما آه   وقال الشافعي ان تحريم الخمر المنفرد فيه شبهة احتياطا   لما ثبت ان قيام الدليل على كون
الاصل معلولا قبل التعليل للقياس لا بد منه اورد ما ورد من القياس على خلاف ذلك مشيرا الى ضعفه دهو ما قال الشافعي ان تحريم الخمر معلول
يعني بوصف الاسكار فانه وصف مؤثر لان المنع من شربها لتأثير العقل الذي به تصير الانسان اهلا للتكاليف الزاجرة امر معقول
ولهذا لم يشربها نبي ولا كثير من الصحابة قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها ويجب الحد بشرب القليل
كالخمر قال الشيخ لا بد اولا من اقامة الدليل على ان النص المحرم للخمر معلول ليصح تعليله ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل على انه غير
معلول قال النبي عليه السلام ان الله تعالى حرم الخمر لعينها وقليلها وكثيرها والسكر من كل شراب فلما نص حرمتها بعلة بالسكر لحرم القليل
كما قال بعضنا ابن الاهواد ولنا بل ان يقول لا نم ان لا دليل من قبل النص ودعوى ذلك دعوى بلا دليل فان النص الذي ذكرتم متروك
الالتزام لان الخمر انما سميت خمرا لمخامرتها العقول بخصوصية المادة يدل على انه معلول بذلك يستوي الاعز بما من الكثرة وقوله والسكر
مصدر يحتمل ان يكون بمعنى المسكر فيحمل عليه جمعا بين الادلة ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم ان الخمر سميت خمرا لما ذكرتم فان المناسبة
في التسمية ليست بسمية فلا تفيد حجة وحمل السكر على اسم الفاعل فاسد لا مجازا والاصل الحقيقة على انه ادراك يستلزم التكرار
فان الخمر على اعتبار الاشتقاق يدل على كل مخامر للعقل ولا مسكر الا بالمخامرة فصار معناه حرم المخامر والمخامر من كل شراب
فلا فائدة فيه فان قلت حرمة سائر الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة اذا اشتد والذي التي من نبيذ الزبيب والتمر اذا اشتد
وعدم ذكره ونجاستها من باب التعدي من الخمر اليها مدل على ان الخمر معلول اذ لا تعدي بدون التعليل اجاب الشيخ بان حرمتها
ونجاستها ليست من باب التعدي لكنه اي الحكم وهو الحرمة والنجاسة ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا وهو ما روى ان النبي عم قال الخمر

من هاتين الشجرتين واشار الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر لانه صلى الله عليه وسلم بعث مبينا
للاحكام لا الحقائق اللغوية فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر فليس ذلك باعتبار كونه معلولا الا يرى انها ما يساوي الخمر
الذي يساوي الخمر فان مستحل الخمر دون مستحلها ونجاسة الخمر غليظة ونجاستها غير ما جمعنا   ومثال هذا ان يدل الى بعض
مع الاحتمال لا الحجة   اي ومثال ما ذكرنا ان وصف الثمنية لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن به بان يقال
هذا غير معلول بهذا الوصف فلا يصح تعليقه بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة ملزمة صح الطعن باحتمال كونه
هذا النص غير معلول فطلب اقامة الدليل على كونه معلولا لطعن الشاهد بالجهل والفرق في ان الطعن بالجهل غير صحيح
وبالفسق صحيح فان الشاهد لما قبلت شهادته مع صحة الحمل بجدود الشرع بطل الطعن بانه جاهل لا انه ذلك قبول الشهادة
فالطعن به ليس بطعن معتبر واما الطعن فيه بالفسق فصحيح لانه يمنع قبول الشهادة فيحتاج المدعي الى اقامة الدليل على عدم
والاستدلال بكون الاصل في الادمي الحرية غير كاف   لو الله   الا قوله على ما كان عليه
لتعريف الشرط مذكور بعد هذا في الكتاب وقد ذكره ساكو وشروط القياس اربعة بالاستقراء احدها ان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر وبيان هذا يحتاج الى بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فقيل الاصل في القياس
عند اكثر الفقهاء والنظار هو محل الحكم المنصوص عليه كالبر في قياس الارز عليه في باب الربوا وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع وقيل الاصل هو الحكم في المقيس عليه والكل من ذلك وجه لابتناء حكم الفرع على كل واحد منها
قيل والاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما قال الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
الاطلاق على المحل بالمعنيين وفيه نظر لاستقامة الاطلاق على الباقيين بالمعنيين نعم ان كان الميل الى متابعة الجمهور فهو وان كان تعليله
لكن تعليل الجمهور ليس به واما الفرع وهو المحل المشبه عند الاكثر وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس فيل وهذا اولى لانه يبتنى
على الغير ويفتقر اليه دون المحل واذا عرف هذا فالمراد بالاصل في قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا ان كان هو المحل فيقتضي
المخصوص التفرد والتاني في تحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر للسببية ومعناه شرط القياس ان لا يكون المحل مختصا بحكمه بسبب
آخر يدل على الاختصاص مثل حرمه فانه مختص بحكمه لا يشاركه فيه غيره عرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الآية
ويجوز ان يكون المراد بالخصوص خصوص العموم لكن بطريق الكرامة حتى يمنع من القياس لان في ابطال كرامته كان ذلك العموم مسلما او وفيه
او دونه في الفصلة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس والباء في بنص آخر صلة المخصوص والآخر دليل الخصوص والمخصوص
غير مذكور ومعناه على هذا الوجه شرط القياس ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر مثل حرمه وفيه نظر
فان الخصوص المصطلح لا يستعمل الا بطريق الكرامة وغيره ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم جوازه لان شرط المقارنة وليس فيه ذلك
فالعموم والخصوص من اوصاف اللفظ على ما مر في فصل العام المخصوص الى قاعدة العامة لا يكاد يصح على هذا الاصطلاح وان كان
المراد بالاصل النص فالمراد من الخصوص التفرد ايضا لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا اذا كان بطريق
الكرامة وقد عرفت ما فيه والتاء في بحكمه على هذا المعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل
اي شرط القياس ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بنص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله
من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص اي منفرد مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل
مثل قوله واستشهدوا شهيدين فانه يمنع قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصا به ولا يعدوه في غيره
وان كان المراد بالاصل الحكم في النص المتفق عليه لا يستقيم تنزيله على كلام الشيخ فيكون مما يجوز في هذا الكتاب والكل ان لا يكون
حكم الاصل معدولا به عن القياس اي لا يكون مما لا يعقل معناه والضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية لان العدول

وهو الميل عن الطريق لازم فساقى المجهول منه بالتاء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل اى وشرط ان لا يكون حكم الاصل عادلا
عن سنن القياس والثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه ى الضمير فى بعينه
راجع الى الحكم و فى نظيره الى الاصل و فى فيه الى الفرع وهذا شرط واحد جملة شرح وطا تفصيلا وسنذكر بعد هذا والرابع ان يبقى
الحكم فى الاصل بعد التعليل على ما كان قبل التعليل ومعناه ان الحكم فى الاصل اى فى النص بعد القياس يبقى بعد التعليل على ما كان عليه
قبل من غير تغيير فصار مراده من الاصل هنا هو النص لما عرف بتغيير هذا ش اما الاول المقول فلا يشفى به حكم
هذا بيان وجه اشتراط كل من الامور المذكورة اما اشتراط الشرط الاول فلانه لما ثبت اختصاصه اى تفرد الاصل بحكم بالنص صار التعليل
لتعديته الى محل آخر مبطلا للاختصاص الثابت بالنص والتعليل المودى الى ابطال حكم النص باطل لان التعليل او القياس لا يعارض
النص واما اشتراط الشرط الثانى فلانا نحتاج الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء الحكم مخالفا للقياس لم يصح اثبات الحكم
بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم كالنص لانا فى الاسم اثبات الحكم به كاتى له كونه الشى مثبتا نافيا للشى فى واحد فى
زمان واحد واما اشتراط الشرط الثالث فلان القياس محاذاة اى مساواة بين شيئين فلا يثبت وجوده الا فى محل قابل
له فان قابلية المحل شرط تاثير الفاعل والمحل قابل لا بد وان يتعدد وهو الاصل والفرع معا لان محاذاة لا يتصور
فى شى واحد ولا فى شيئين احدهما لم يكن نظيرا للآخر فلو لم يتعد الحكم الى الفرع كان المحل شيئا واحدا وكذا اذا لم تكن
الفرع نظيرا الاصل لم يتحقق المحاذاة فلهذا اشترط التعدية الى فرع هو نظيره والتعليل لافادة الحكم الشرعي لا للتعدية
لان القياس مدرك من مدارك الشرع ومفصل من مفاصله فلا بد ان يكون الا ما هو حكم شرعى والمشروط تعدية الحكم نفسه
وخلو الفرع عن النص ليتحقق المحاذاة لا ما مع التغيير لا يتحقق وكذا اذا كان فى الفرع نص لانه يلزم الحكم الشرعي
بالقياس على ما سنذكره وفى هذه الجملة خلاف سنذكره ان شاء الله واما اشتراط الشرط الرابع فلما قلنا فى وجه اشتراط الشرط
الاول من القياس لا يعارض النص فلا يتغير به حكمه فان قيل لو كان عدم التغيير صحة القياس لا نتفى القياس واللازم
باطل لان العدم خلافه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان القياس يستلزم تغيير حكم النص من الخصوص الى العموم والعموم تغيير
الخصوص فعى اشتراط العدم تغيير سد باب القياس اجيب بان المراد بالتعبير هو ان يغير بالدليل بالتعليل ما كان مفهوما
منه لغة قبله مثل اشتراط التمليك فى طعام الكفارة بالتعليل لراى كما قال الشافعى لان قوله تعالى او اطعام عشرة مساكين يقتضى
الخروج عن العهدة بمجرد الاباحة اذ الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك بالقياس على الكسوة
تغيير وذلك باطل ش قال الاول المقول بالتعليل لما فرغ من وجوه اشتراطها شرع فى بيان مثال كل واحد منها
فقال مثال الاول اى مثال الشرط الاول ان شاء الله تعالى شرط العدد فى جميع الشهادات بقوله واستشهدوا شهيدين ويقوله
واشهدوا ذوى عدل منكم وغير ذلك وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة
من اعرابى واوفى ثمنها ثم جحد الاعرابى استيفاء الثمن وجعل يصيح واعذراه هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لى فقال خزيمة
من تاب انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت ثمنها فقال عليه السلام كيف تشهد ولم تحضرنا فقال انا نصدقك فى خبر السماء
فلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام من يشهد له خزيمة فحسبه قيل فى قوله لكنه ثبت كرامته فى الفرع فليس تخصيص العام
وتخصيص خزيمة فان تخصيص المخصص فى العام يجوز وتعليل هذا لا يجوز لان تخصيصه ثبت كرامة وهو موجب انقطاع شركة الغير
فتعليله لالحاق غيره به سواء كان مثلا او فوقه فى الفضيلة لا يجوز لابطال معنى الكرامة ووجه اختصاص خزيمة بهذه الكرامة
اختصاصه من بين الحاضرين بكون الشهادة بالنبى عليه السلام بناء على ان قوله فى افادة القطع بمنزلة العيان وقد جعل ان رجع
التابع فى بعض الاحكام بمنزلة المعاينة فكان قوله صلعم اولى بذلك وكذلك حل النكاح لرسوله ثبت من النساء اكراما له
و ذلك

وكذلك ان الله تعالى قصر الحل على اربع بقوله مثنى وثلاث ورباع وخص رسوله باباحة تسع منها ولا اشكال ان اباحة التسع
النكاح من الكرامة لان اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا لا يملك العبد الا بزوج اثنتين لنقصان حاله فكان اباحة
الزيادة اكراما له فلم يصح تعليله اى تعليل حل التسع لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة فانهم جوزوا نكاح التسع اخذا به لزعمهم
تعليلا يبطل ابطال الكرامة وكذلك ثبت بالنص اختصاص البيع محلا مملوكا مقدورا وهو قوله لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اى
فى ملكك ونهى عن بيع الآبق الى تعذر ان يكون المبيع محلا مملوكا مقدورا للسلم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع
الآبق والجمل لم يجز لعدم الملكية الاول وعدم القدرة على التسليم فى الباقين وجوز السلم فى الديباج فيما ليس فى يده ولا فى ملكه
على خلاف ذلك الاصل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت لهذا النص
الا موجلا لا نظاهره بعض اشتراط هذه الاوصاف فكان تعديره من اسلم منكم فلا يسلم الا بهذه الاوصاف فكان الجواز مختصا بالسلم
حال وجود هذه الاوصاف كالحصاص قبول شهادة خزيمة وحل التسع للنبى صلى الله عليه وسلم فلم يستقم ابطال الخصوص فى التعليل كما قال
ان فى لما جاز السلم موجلا جاز حالا لكونه ابعد من الغرر كما بر البيع اعتبار فانه يعود على حكم هذا النص بالابطال والزيادة
المقارنة فيه نعيد به الى السلم الحال اجيب بان الحكم فيما ثبت بالدلالة فلان قوله صلى الله عليه وسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم يشير الى الجواز
باعتبار حصول العلم بالقدر وكل ما حصل العلم بالقدر بالاوصاف يكون فى معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس فى معنى المؤجل
على ما يجى ولقائل ان يقول لا حاجة الى اشتراط هذا الشرط لانه قد تقدم ان التعليل للقياس لا يصح الا اذا قام دليل على كونه معلولا
ويمكن ان يجاب عنه بما تقدم ان التعليل الاول للبين للقياس فلا يكون قيام النص على الاختصاص مانعا عن ذلك لجواز ان يكون
معقول المعنى ومخصصا محل فيه قد يكون مستبعدا وليس الكلام فيه وانما هو فى الجواب ش وقال الشافعى ان نكاح النبى الى قوله
ثبت كرامة ش ذكر ما فرع الشافعى رحمه الله على هذا الاصل وان كان عنده مدفوعا تسليطا على قوة اشتراط هذا الشرط
ووجه تفريعه ان نكاح النبى صلعم لما صح بلفظ الهبة على سبيل الخصوص كرامة بطل التعليل اما اختصاصه بذلك فقد ثبت بالنص
وهو قوله تعالى خالصة لك لما تعلق ذلك النكاح بلفظ الهبة واما بطلان التعليل فبطل الكرامة فلنا لا نسلم ان المراد من الخلوص
ما هو بحسب اللفظ بل الاختصاص فيه سلامتها له بغير بدل او فى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بان لا تحل لاحد بعده وبيان ذلك ان الاختصاص
انما يكون فيما يعقل كرامة وذلك فيما يكن فيه اما فى الثانى فلان قوله تعالى ان اراد النبى ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين
امكن ان يكون المراد به الخلوص لعدم جواز نكاح المنكوحة لاحد بعده فيكون مرادا اسالا لامكان فلا يدفع واما كونه مرادا
فبالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وازواجه
امهاتهم واما المعقول فلان الاختصاص انما هو كرامة له ولا كرامة فى حصر الالفاظ اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلان
العبارة وطرق الاستعارة لا تختص بواحد دون واحد بل البلغاء فى ذلك سواء والمنازع مكابر واما فى الاول فلان قوله
ان اراد النبى ان يستنكحها خالصة بعد قوله ان وهبت نفسها يجوز ان يراد به بلا مهر له صلعم بغير بدل وهو الظاهر
الهبة فيكون مرادا بالنص والمعقول اما الاول فلان ذكر عقيبه وقد علمنا ما فرضنا عليهم وهو الاشتراط الا انه ذكر النكاح
بالمهر فى ازواج الامة بيانا لمنته على نبيه عليه السلام بالنكاح بغير مهر بدليل قوله كيلا يكون حرج وهو متعلق بقوله خالصة لك اى وقد
علم حق زيادة نكاحهم بمهر ونكاحك بغير مهر كيلا يكون عليك حرج ضيق فى امر النكاح ولا تنكر ان الحرج انما يلحق فى لزوم المهر
فاما فى العدول من لفظ الى لفظ آخر فلا حرج خصوصا فى حق من هو افصح العرب والعجم صلى الله عليه وسلم واما الثانى فلما
ذكرناه فى الوجه الثانى واذا ثبت هذا بطل التعليل من حيث ثبوته كرامة فعلى عبارة الشيخ تسامح فى قوله وفى اختصاصه
فانه يستعمل الواو بمعنى او ولعطف زيادة ولو فصل واختصاصه بان لا تحل او فصل وفى ان لا تحل لكان احسن ويمكن ان يجاب عن الاول

بانا لانم ان الواو لمعنى او لجواز ان يكون المعنيان تحتها محصنًا مخصصين به وعدم اذلا مانع عن ذلك لفظا ولا معنى وعن الثاني
لجواز ان يكون الظرف خبر مبتدأ محذوف ويكون تقديره وقلنا الملوض في اختصاصه بانه لا يحل بعده فلا يكون في زيادة
وكذلك ليس المنافع الى قوله بالتعليل   اى وكالسلم في جوازه بالنص على خلاف القياس ثبوت حكم التقوم والمالية
للمنافع في باب عقود الاجارة فان ذلك بالنص مخالف للقياس المعقول اما الاول فقوله تعالى فآتوهن اجورهن في حق الاظآر
وقوله عليه السلام ان ما جرى عليه الح وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه واما مخالفته للقياس فلما ذكر الشيخ من قوله
لان التقوم والتمول يعتمد الوجود ويضم اليه والمنافع غير موجودة فلا تقوم على المنافع اما الثانية فظاهره لانها اعراض يحدث
فلا تبقى واما الاولى فلما بينه الشيخ بقوله ليصح الاحراز فان التقوم انما يثبت بالاحراز والمعدوم لا يحوز وقوله والتقوم عبارة
عن اعتدال الكلام ويضم اليه ولا اعتدال بين العين والمنافع اما الاول فظاهره فانا لا نعلم قيم الاشياء الا باعتبار التعادل
بينها في المعنى الذي يعتبر به التعادل واما الثانيه فلما ذكره الشيخ بقوله وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود وذلك يستلزم
التفاوت في الكل اما التفاوت بينهما في نفس الوجود فلان العين جوهر موجود يبقى زمانين والمنفعة معدوم يحدث شيئا فشيئا فلا تبقى
زمانين واما استلزام التفاوت في الكل فلان الموجود الباقي لا يكون كالمعدوم الذي لا يبقى فيما يقع به التناول وعلى هذا التقرير
يكون كلام الشيخ متضمنا لدليلين ويمكن ان يجعل كلامه دليلا واحدا بجعل قوله لان التقوم والتمول يعتمد الوجود صغرى القياس
وقوله وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود كبراه لانه في معنى والمنافع غير موجودة فيكون قوله ليصح الاحراز
بيان الصغرى وقوله والتقوم عبارة عن اعتدال الكل تعريفا للتقوم واذا ثبت انه مخالف للقياس فالمعقود ثابت بالنص
في عقود الاجارة يكون مختصا بها فلا يجوز ابطال هذه الخصوص والتعدية الى الاتلاف والغصب كما مر في اول الكتاب وقيل
اراد هنا المثالية الشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس كالالى الا انه اورده في هذا الفصل لانهم كونه غير معقول
المعنى مخصوص بحكم عن قاعدة عامة بعض اخرجا الها وفيه نظر لانه اذا كان ذا جنبتين جاز ايراده في كل واحد من الفصلين
فبطل الاولى   له ومثال الثاني من الشروط الى قوله بدلالة النص على ما مر   اى ومثال الشرط الثاني وهو ان لا يكون
معدولا به عن القياس ان اكل الناسي وهو بقاء الصوم مع الاكل ناسيا معدول به عن القياس لان القياس فوات القربة بما يضاد
ركنها وان كان ناسيا لان الشيء لا يبقى مع فوت ركنه ومنافيه والنسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد المعدوم الا ترى انه لو ترك
مالا ان كان ناسيا او ترك ركنا من اركان الصلوة كان كمن فعل ذلك عامدا ولكن ثبت حكم النسيان بالنص وهو قوله
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس وهو حديث مشهور يجوز الزيادة به على قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل وعموم قوله عم الفطر مما دخل ان تعذر الصوم الا ان الناسي خص من هذين النصين بالحديث المشهور الذي رويناه
والمخصوص من النص يقبل التعليل فيجوز ان يعلل بعدم القصد ويعدى الحكم الى الخاطي والمكره والنائم الذي صب في حلقه
الماء لعدم قصدهم فقلنا ... منع التخصيص انه انما يتحقق فيما كان داخلا والناسي غير داخل لان الفعل غير مضاف اليه
فلم يكن تاركا للكف بل هو كاف كما كان فلم يكن تخصيصا وفيه نظر لان الدخول بعموم العام ولا اشكال انه داخل في قوله
اتموا الصيام والاولى ان يقال ان الناسي داخل في قوله ثم اتموا باقيا على الدخول كما كان لان الشارع احتج فعله عن حيز
الجنابة في عبارة روينا من الحديث ولقائل ان يقول قوله معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص دعوى لا دليل لها من بينه
وما ذكرتم من انه باق على كونه متناولا للعام فليس كذلك بل هو عين النزاع والجواب عنه بما تقدم في اول الكتاب ان دليل
الخصوص ولا يشترط المقارنة وقد ثبت ذلك بالدليل المقارن ولم يدل دليل على المقارنة فلا يكون تخصيصا على ان التخصيص
عنده بطريق المعارضة بالاخراج والخارج من الاتمام لا يكون اتماما وقد امر النبي عم بالاتمام بقوله تم على صومك فذكر

على انه باق على الكف الخ منه وهذا دقيق ويجوز ان يكون مراده بالتخصيص تخصيص الكراهة لجزئه وبقي ذلك لانه شغل
ذلك التخصيص عن الالحاق وقد الحق الاعرابي به فدل على انه ليس بتخصيص واذا ثبت انه معدول به عن القياس لم يصح التعليل
للقياس لضرورة التعليل حينئذ تعدية ما وضع له الحكم لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت فيه فلو علل
وعدى صار التعليل بغير ما وضع له الحكم ويجوز ان يعود ضمير وضع الى القياس ويكون تقديره فلم يصح التعليل للقياس حال كون
الحكم معدولا عنه فيصيب بالنصب التعليل حينئذ نقض من وضع القياس قيل هذا انما يلزم ان لو كان الحكم مخالفا للقياس من كل وجه
وليس كذلك فان بقاء صوم الناسي لعدم القصد معقول فيجوز ان يعدى الى الخاطي والمكره واجيب بان عدم القصد
لا يجعل الموجود معدوما فان قيل قيام الدليل على كون الاصل شاهدا من امارات التعليل عندكم وقد قام ذلك فان
ثبوت هذا الحكم في مواقعه الناسي بالتعليل فيكون معدولا فيتعدى الى الخاطي والمكره اجاب الشيخ بانا لا نسلم ان ذلك ثبت بالتعليل
بل بدلالة النص لانها في قيام الركن بالكف عنهما سواء لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لقوله
فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا فكان النص الوارد في الاكل واردا في الجماع ونوقض بان الجماع في الصلاة
لا يدل على التساوي في الاركان فان الصلوة وجبت بقوله تعالى اقيموا الصلوة مع ... واركانها واجب بمنع الجاذب
فان كان ركن منها ثابتا بخطاب على حدة والصوم ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى وتقديره ان معنى تم على صومك
لعدم الجناية فان من سمع فقيها كان ... ان بقاء الصوم بالاكل ناسيا ان الناسي غير جان بالاكل لانه
ليس بمحل لها ثم لا يبقى فرق بينهما سوى اختلاف الاسم وهو غير مانع عن ثبوت الالحاق بطريق الدلالة كمن به سلس البول
مع المستحاضة فكان مثله فثبت الحكم بدلالة النص   وكذلك ترك التسمية الى قوله ثبت بالقياس حتى الحق معدولا
اى وكالاكل ناسيا في كونه معدولا به عن القياس ترك التسمية حال ... لقوله عم حين ذبح ترك التسمية كلوه فان تسمية
الله في قلب كل مسلم معدولا به عن القياس بعدم شرط وهو التسمية بالاتفاق ... ان في المسئلة شرط ... مقام التسمية حتى لم
تحل ذبائح المشركين لعدمها واذا ثبت معدولا به عن القياس لم يحتمل التعليل بان تعالى الملة قامت مقام التسمية فكذا في العامد
ولا يمكن القول بالدلالة لانتفاء المساواة بينهما لان الناسي معذور وغير معرض عن التسمية بخلاف العامد ما روى الكلبي عن ابن عباس
رضي الله عنهما في الناسي انه يحل ذبحه وتسميته واذا تعمد لم يحل وكذلك حديث الاعرابي الذي قال له رسول الله عم كل انت
وعيالك معدول به عن القياس لان التكفير انما يكون بما عليه او بماله وعلى هذا التقرير هو من امثلة الشرط الاول
وعلى كلا التقريرين لا يجوز تعليله فان قيل المستحاضة كلها معدول بها عن القياس لمخالفتها القياس الظاهر بكتاب
الواجب ان لا يجوز تعليل شيء منها والواقع خلافه اجاب الشيخ بانها اقسام كالسياتي وما ليس كذلك فلا يجوز على ما سيذكره
ان شاء الله تعالى   واما الاصل اذا عارضه الى قوله عدد الرواة   واختلف العلماء في جواز القياس على اصل يخالف
الاصول فذهب عامة اصحابنا والقاضي والشيخان ومن تابعهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى جواز ذلك اذا كان
معنى ... وليس ذلك معدولا به وذهب بعض اصحابنا الى عدم جوازه وفصل الكرخي وقال لا ان كانت علته منصوصة
كما في سؤر الهرة او الامة اجمعت على تعليله او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر
التحالف فانه مخالف للبعض موافق وبعده لا تجاوز القياس عليه والا فلا ووافقه محمد بن شجاع البلخي فيما ثبت الحكم بدليل مقطوع
كالنص او الاجماع احتج المانعون مطلقا بان اثبات الشيء مع منافيه لا يصح لانه اذا جاز قياسه على اصل لم يكن فرق بين هذا الاصل
وبين سائر الاصول فيخرج عن كونه مخصوصا بالقياس عليه دون غيره والا لزم التحكم واستدل الكرخي بمثل ذلك
الا انه اذا كانت العلة منصوصة كان كل فرد وجدت فيه العلة كالمنصوص عليه وكذا اذا اجمعوا على جواز القياس عليه لان الاجماع

لان الاجماع كالنص واذا كان الحكم موافقا لبعض الاصول دون بعض جاز القياس ايضا لانه لم يكن معدولا به عن القياس
من كل وجه واحتج محمد بن شجاع بان الدليل اذا كان متعلقا به كان اصلا بنفسه يجوز القياس عليه كالقياس على غيره فوجب
ان يرجح المجتهد احد القياسين بحال فما اذا كان كذلك فان القياس على الاصول اولى من القياس عليه واحتج المجوزون
بان الاصل الذى عارضه اصول ليس بمعدول به عن القياس وكل ما لم يكن معدولا به عن القياس يجوز القياس عليه اذا كان
له معنى يعداه فى الاصل الذى عارضه اصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يعداه اما الثانية فظاهرة مما تقدم واما الاولى
فلما ذكره الشيخ من قوله لان التعليل لا يعتمد عدد الاصول اى ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول وهذا
لان ما ثبت بخلاف الاصول اصل بذاته تجب العمل به بعموم جواز التحكم يجاز ان يستنبط منه معنى كما لو كان موافقا للاصول وغاية
ما فى الباب لزوم تعارض القياس اعنى القياس على الاصل والقياس على ساير الاصول وذلك لا يمنع القياس لكن العدد
من الاصول مما يصلح للترجيح فان الترجيح قد يقع بكثرة الاصول الرواة فان خبر المشهور راجح على خبر الواحد ولكن
لا يخرج به عن ان يكون رواية الواحد غير معتبرة وكذا النص اذا كان معقولا يجوز تعليله للتعدية وان عارضه
اصول مثاله ما ذكره ان معنى ... فى مسح الراس انه مسح فيسن تثليثه كالغسل وقلنا انه مسح بالماء فلا يسن تثليثه ويعارض ذكره
ان فى اصول كثيرة كمسح التيمم والخف والجوربين والجبيرة والجواب عن المخالفين انه لما ثبت كونه غير معدول به عن القياس
جاز القياس عليه مطلقا لان الادلة الدالة على جواز القياس لم تفصل بين صورة وصورة قوله واما الثالث الحكم
شرعيا لا لغويا الشرط الثالث شرط واحد سمعه وشروط سعوره تفصيلا ولما كان كذلك لم يستغن عن ذكره
بما تقدم من تفسيره بل احتاج الى الاعادة ... صفى ذلك الجملة ان يكون الحكم المعلول شرعيا لا لغويا وهو شرط
مختلف فيه ذهب ابن سريج والباقلانى وجماعة من اهل العربية الى جريان القياس فى الاسامى اللغوية جريانه فى الاحكام
الشرعية واستدلوا على ذلك بان ذلك تسمية الخمر دائر على اللذة وجودا وعدما اما وجودا فلان عصير العنب قبل
اللذة لا يسمى خمرا فاذا حصلت اللذة سمى خمرا واما عدما فلان اللذة اذا زالت وصار خلا زال الاسم والدوران
يفيد علية الظن بعلية المدار بالدائر واللذة حاصلة فى النبيذ فيسمى خمرا وقد علمنا ان الخمر حرام فحصل الظن بان النبيذ
حرام والظن حجة فيحرم النبيذ وبانه ثبت عن اهل اللغة بالتواتر جواز القياس فى اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف
والاشتقاق مملوة من الاقيسة وقد اتفقت الامة على الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القران والاخبار الا بتلك الاقيسة
فكان ذلك اجماعا بالتواتر وذهب الجمهور الى ان القياس فى اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
فانه يدل على انها بأسرها توقيفية فلا تثبت بالقياس ورد بانه علم ... وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على ... ولئن
سلم فالمراد بها الحقائق ولئن سلم فالقياس مظهر يجوز ان يكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفى كما فى الشرع
واجيب بان الحمل على الاصل ... وعن ظاهر اللفظ وعما اجمع عليه المفسرون فى هذه الآية ولئن سلم فلا ... التى
... فى حق الانبياء ... تعليم وقولهم القياس مظهر ان عنوا به مطلقا فمم وان ارادوا به فى اللغة فكذلك وان عنوا به فى احكام
الشرع فلا يضرهم وقولهم جريانه فى الاحكام الشرعية باطل لانه اثبات القياس فى اللغة بالقياس وهو معقول وهو ان القياس
بالعلل وتعليل الاسماء غير جائز اذ لا يجب المناسبة بين الاسماء والمسميات وان العرب ان عرف انهم وضعوا الخمر الى المشتد
من ماء العنب خاصة فدعوى وضعهم لغيره تقول عليهم وان عرف انها وضعت لكل ما يخامر العقل فان اسم الخمر للنبيذ ثبت
توقيفا لا قياسا وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون اسما للتى من ماء العنب خاصة واحتمل غيره فلا يحكم عليهم بانه
يعنيهم هذا فانهم قد يضعون الاسم لمعنى ويخصصونه بالمحل كما سموا الزجاج قارورة ... ولا يسمون الكوز قارورة

وان قد الماء ... فثبت ان لا مدخل للقياس فى اللغة اصلا فعلم انما يثبت بالقياس الاسامى الشرعية لا اللغوية فان الشرع
لا وضع الاسماء بمعنى الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه المعنى وتسميته بذلك
الاسم ... عليه بحكم شرعى فهو اسم شرعى لا لغوى فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ والزنا للواطة شرعا ثم يترتب الحد عليهما
بالنص واجيب بان الاسماء الموضوعة شرعا كالموضوعة لغة وما وضع لغة يشترك فيه جميع اهل اللغة فكذا فى الموضوع
شرعا يشترك فيه كل من يعرف احكام الشرع فما يكون بطريق الاستنباط لا يعرفه الا القايس فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم
بالقياس على اى وجه كان والجواب عن قولهم ان الدوران يفيد الظن انه كذلك فيما يحتمل التعليل وههنا لم يحتمل لانتفاء وجوب
المناسبة بين الالفاظ والمعانى وعما ذكروا من الاقيسة انها ثابتة بالتوقيف فى التحقيق . ولهذا قلنا ان المولد باطل لما بينا
اى ولاشتراط كون الحكم شرعيا قال اصحابنا ان من اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق
بان يقول الطلاق كزوال الملك وهو موجود فى العتق فيجوز استعماله فيه كان تعليله ذلك باطلا لان الاستعارة نوع من اللغة
لا ينال الا بالتامل فى معانى اللغة والحكم الشرعى ليس كذلك فليست الاستعارة حكما شرعيا فلا يجوز التعليل بها وكل من مقدمتيه
ظاهرة اما الاولى فلان الاستعارة مجاز وهو نوع من المعانى اللغوية لا محالة واما الثانية فلان معرفة الجمع والمجاز
ليست من احكام الشرع ومثل هذا التعليل المذكور جواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة وكذلك التعليل لاستعارة كلمة
السبب للتحرير مثل قوله لعبده هذا ابنى لما قلنا ان طريقه التامل فيما هو طريق الاستعارة عندهم كما قال ... فى جواز النكاح
بلفظ التمليك وفى جواز العتق بكلمة النسب لا بطريق القياس لان صلاحية اللفظ كناية عن غيره ليس بحكم شرعى وكذلك التعليل
شرط التمليك فى الطعام فى كفارة اليمين كما قاله الشافعى باطل عندنا لان التعليل اما لتعرف المراد من الطعام او لتعدية الحكم
من الكسوة اليه والاطعام اسم لغوى لا مدخل للقياس فى معرفته وكذلك الكسوة اسم لغوى فلا يكون تابعهم بالكسوة حكما شرعيا
ليصح تعديته بل يجب العمل بمقتضى كل واحد والاطعام فعل متعد لازمه طعم بمعنى جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطاعم
فيخرج به عن العهدة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما هو فى باب الوجوب على احكام المطعم
واما الكسوة فهى فى الحقيقة اسم لما يلبس لا المنافع وفعل اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فشرطنا التمليك فيها
على ما مر فبطل التعليل من كل وجه فانه لا يصح ان يقال شرط التمليك فى الكسوة فيشترط فى الطعام قياسا ولا ان يقال يحصل
الخروج عن العهدة بالاباحة فى الاطعام فيحصل فى الكسوة ايضا لما ذكرنا ان كل واحد اسم لغوى لا مدخل للقياس
فى معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم الخمر لساير الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا ان شرطه
القياس تعدية الحكم الشرعى وهذه اسماء لغوية فلا يجرى فيها القياس والتحقيق هذه الجملة ان قوله فكيف لا يطالب
ومن ذلك الجملة التعدية وجعلها ثابتة وان وقعت فى اللفظ ولا فى نوع العلة الحكم لان التعدية انما هى للحكم فى
نفسه ويحصل بعد وجوده فلهذا قدمه وحكم التعليل عندنا التعدية بحيث يبطل بدونه اى بدون المذكور او بدون هذا
الحكم يعنى التعدية وقال ان فى التعليل صحيح بدون شرط التعدية وجوز التعليل بالثمنية وحكم ثبوت الحكم فى المنصوص عليه
بالعلة سواء كانت العلة متعدية او لا فان كانت متعدية سمى التعليل قياسا وان كانت غير متعدية سمى تعليلا فكان التعليل
اعم من القياس عنده وفيه نظر فانه حاصله ان التعليل يسمى تعليلا وهو حمل فاسد اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان
التعدية شرط صحة القياس وعلى ان التعليل بالعلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع صحيح كقوله عم انها دم عرق انفجر
واختلفوا فى صحة التعليل بها اذا كانت مستنبطة كتعليل حرمة الربوا فى النقدين بالثمنية فقال الكرخى والقاضى ابو زيد
وعامة المتاخرين والبصرى من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعى انه فاسد وهو مذهب الشيخ اشار اليه بقوله عندنا

وقال جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي واصحابه واحمد بن حنبل ومشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور وابو الحسين البصري انه
صحيح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في هذا بان هذا اي الراي المستنبط من الكتاب والسنة من الحجج الشرعية وما كان
كذلك وجب ان يتعلق به الايجاب متعديا كان او غيره اما الاولى فبالاتفاق بيننا وبينهم من الدلايل واما الثانية فلان
سائر الحجج يثبت به الحكم سواء كان خاصا او عاما ويتضح ذلك بقوله الا ترى ان دلالة كون الوصف علة اي الدليل
الذي يدل وهو دليل التمييز لا تختص بتعديته وانما يعرف ذلك بمعنى في الوصف فان كان الوصف معنى يتعدى الى غيره كان
التعليل قياسا وان كان لا يتعدى الى غيره ذلك يقتصر على محله واذا دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجر الا بالغ وكونها قاصرة
لا يصح مانعا لما ذكرنا من الاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة ووجه مختار الشيخ ان دليل الشرع لابد من ان يوجب
علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من دلايل الشرع اما الاولى فظاهرة فان الاستدلال
بما خلا عنهما عبث لا محالة واما الثانية فلانه لا يوجب علما بالاخلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمعزل
عن ذلك فلا يكون موجبا للعلم ولا للعمل فان قيل لا نسلم ان حكم النص في المنصوص ليس بثابت بالعلة بل هو ثابت بها مطلقا و النص
دليل عليها اجاب الشيخ بان ذلك لان التعليل لا يصلح لتغيير حكم النص به فكيف لابطاله وبيان ذلك ان الحكم في المنصوص
قبل التعليل يضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة كان التعليل مبطلا لانه لا يبقى للنص حكم وعورض بان الحكم في المنصوص
لو لم يكن ثابتا بالعلة لزم المناقضة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان تخلف الحكم عن العلة دليل النقض
وبان الحكم لو لم يكن ثابتا في المنصوص بالعلة بطل التعدي واللازم باطل لبطلان المخلف وبيان الملازمة انه يوجب اشتراك
الاصل والفرع في العلة فان صحة التعدي موقوفة على صحة التعليل فلو توقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل
واجيب عن الاول بان المناقضة مما يوجد العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا تحقق ما هو فوقها فلا يكون مناقضة والحكم
في المنصوص عليه لا يمكن ان يكون حكما للعلة لوجوده قبل التعليل وتقدم الحكم على العلة محال وعن الثاني بان وجوب الاشتراك
في العلة بين الاصل والفرع انما هو في وجودها فيهما وعن الثالث بان جهة التوقف مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل
في وجودها والتعليل موقوف على التعدية في صحته اذا كانت العلة مستنبطة ولا شك في ذلك اصلا وههنا من الجهة او تقول ان التعليل
حكم التعدية فيجعل له فمن هذا الوجه صار احتمال العكس والتوقف توقف معية فلا دور والجواب عن قولهم ان الحجة
لا يثبت الاجماع انا ذلك مسلم قولهم وكونها قاصرا غير مانع قلنا نعم ولئن سلم فلم ينحصر المانع في ذلك فان عدم افادته
شايع لكونه حسنا عبثا والمنصوصة جازت من حيث كونها بيان حكمه لا علته   وان قيل ان التعليل الا قوله
فيبطل هذه الفايدة   هذا سوال عن الخصم المار ينتج الحصر تقريره انا لا نسلم ان دليل الشرع منحصر في العلم والعمل لجواز
ان يفيد اختصاص الحكم وحينئذ لا يتم الدليل واجاب الشيخ بان هذا لا يصلح ان يكون فايدة للتعليل لحصوله بترك التعليل
لان النص يفيد الحكم في المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع واذا ترك التعليل حصل الاختصاص على ان
التعليل بالعلة القاصرة انما يفيد الاختصاص ان لو منع عن العلة المتعدية لم يمنع فلا يفيد الاختصاص وذلك لان التعليل
بالعلة القاصرة من باب الوقوف على الحكمة والوقوف على الحكمة من باب العلم لا العمل والراي لا يفيد علما بالاتفاق وغايته
انه يفيد الظن والشرع انما اعتبر الظن لضرورة العمل والقاصرة لا يتعلق بها عمل فلا يكون معتبرة واذا لم يكن معتبرة
لا يكون مانعة عن التعليل بالعلة المتعدية لا محالة لو لم يكن معتبرة لما ورد الشرع بها واللازم باطل لوقوعه من الشرع
بالاتفاق لانا انما نفسد اعتباره في علم او عمل لانا اعتبرنا عدمه فجوز ان يقع من الشرع مخصوصا للطائفة ولشرح
الص

الصدر فان قيل فليكن في المستنبط كذلك فالجواب ان المستنبط ثابت بالراي وفيه احتمال قوي لا محالة والاحتمال ينافي
الطمانينة بخلاف المنصوص عليها فان الشارع عالم فيكون ذلك حكما بتعيين   ومن هذه الجملة اي قوله لانه تعيين محض
الثالث من ذلك الجملة ان يكون التعدي من الاصل الى الفرع حكم النص من غير زيادة شيء او سقوطه لما ذكرنا ان ثمرة
التعليل اي الحكم الثابت به هو التعدي لا غير فاذا كان التعليل مغيرا ثبت به ما هو خلاف مقتضاه وذلك باطل قيل في عبارة
الشيخ تسامح لانه قال ان يكون المتعدي حكم النص وذلك غير قابل للتعدي لان الانتقال على الحكم محال والعبارة تسعد بزرف
لا يحرك نفعا لانه قول بعينه يأباه ويمكن ان يجاب عنه بان الام استحالة الانتقال فانه انما يكون محالا على تقدير كون الحكم عرضا
واحكام الشرع ليست كذلك لجواب ولئن سلم فلا نم ان تعدية المضاف فلا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المعلول في تعديه على قول الشيخ ابي
منصور يه وقد اخذ المثال في تعديه لا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد به العين الذي هو التشخص بل المقصود
منه ان يكون المتعدي مثل ذات المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف المتعدي فان ذلك من العوارض واي لا مدخل له في المماثلة
وبهذا القيد قيد بحفظه فانه اكثر اتفاق بين غيره واحكم النص في الفرع ولهذا ذكر الشيخ امثلة ارشادا الى الاحتراز
عن الوقوع في مثلها في ذلك اي مما اعتبرنا فيه ذلك الشرط وغيره لخصم بتعليله ما قلنا ان السلم الحال باطل على خلاف ما ذهب اليه
الشافعي اذا كان المسلم فيه موجودا معللا بان السلم المؤجل جايز مع ان الاجل خلاف ما يقتضيه العقد فان مقتضاه وجوب
تسليم البدل في الحال مع السلم الحال اولى لانه اشتراط البدل حالا اعذر لموجب العقد وقلنا ان ذلك باطل لتاديته الى تغيير
حكم النص لان شرط جواز البيع ان يكون المبيع موجودا مملوكا مقدور التسليم وهذا الشرط تعلق الشرع الى ما خلفه وهو
الاجل اما الاولى فبالاجماع حتى لو باع الميتة لم يجز لعدم المالية ولو باع ما لم يملكه ثم اشتراه فسلم لم يجز لعدم الملك ولو باع
الخمر لم يجز لعدم التقوم ولو باع الآبق او المغصوب لم يجز للعجز عن التسليم واما الثانية فلان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وقال من
اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم واما الاجل خلف فلان الزمان يصلح للكسب الذي هو من اسباب القدرة
فاستقام خلفا عنه حتى يكون المسلم اليه قادرا على التسليم الاعتباري وان عجز عن الحقيقة للحاجة كاقامة العين مقام المنفعة
في الاجارة للحاجة والتراب مقام الماء لذلك واذا كان كذلك كان النص به المرخص للسلم ناقلا للشرط وكانت الرخصة
رخصة نقل فلم يبق التعليل للاسقاط والابطال لانه تغيير محض فان قيل لا نم صلاحية الاجل للخلافة عن القدرة فان القدرة
شرط سابق على العقد والاجل يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم لما امكنت في مدة من الزمان لا شك في صلاحيته
للخلافة قوله فان المقدرة شرط سابق على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة الحقيقية فمسلم وليس الكلام فيها فان الكلام في
في القدرة المنتقل اليها رخصة وان اردتم بها مطلق القدرة فممنوع فانه قد ينتقل الى القدرة وقت توجه الخطاب بالسلم فيراعى
وجودها وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد فيثبت بعده   ومن ذلك قولهم في الخاطي والمكره الى قوله تغييرا
لا تعديه   اي ومن التعليل الذي عرفته حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطي والمكره انه فعلهما لا يكون
مفطرا لعدم القصد كفعل الناسي وبيان ذلك ان فعل الناسي لما لم يجعل مفطرا لعدم القصد منه لفقد القصد الى شرب مع عدم العلم به
وان وجد منهم القصد الى نفس الفعل فلان لا يجعل فعل الخاطي مفطرا اولى قال الشيخ وهذا تعليل باطل لان بقاء الصوم مع النسيان
ليس لعدم القصد لان فوات الركن يعدم الاداء والركن قد فات في الافطار ناسيا والعدم موجود الا ان العدم ليس بشيء
فلا يصلح مؤثرا ويتضح ذلك بقوله الا ترى ان من لم ينو الصوم اصلا لانه لم يشعر بشهر رمضان لم يكن صايما وان امسك عن
المفطرات والقصد لفوت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافيه فلان
لا يكون له اثر في وجود الصوم مع وجود المنافي اولى فعرف ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد ولكن فعل الناسي

لم يحصل وطلبنا النص وهو قوله عم تم على صومك الحديث غير معقول المعنى على ما قلنا في بيان امثلة الشروط ولقايل ان يقول
عدم القصد لا يجعل المعدوم حقيقة موجودا ان عنيتم به انه لا يجعله موجودا حقيقة فسلم ولا كلام فيه وانما الكلام في جعله
موجودا حكما وان عنيتم به انه لا يجعله موجودا حكما فهو لم لا يكون ان يجعل عدم قصد فعل الناسي الركن الفايت موجودا حكما
ويمكن ان يجاب عنه بان العدم لا يصلح ان يكون علة للوجود حقيقة كان او حكما وهذا لان الخلاف في ان العدم
هل يكون علة لامر معدوم اولا فذهب اصحابنا الاصوليون الى عدم ذلك وغيرهم الى جوازه قوله وعلى هذا الاصل
نعني واذا ثبت ان بقاء الصوم لعدم القصد بل بالنص غير معلول سقط فعل الناسي لان النسيان امر جبل عليه الانسان
فكان امرا سماويا محضا فنسب الى صاحب الحق فالحرمة تعتبر من الخاطي اولا المكره والاكراه من جهة من كل وجه انسان
الى قوله عم فانما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح نظيرا نحوه فالتعدية الى الخاطي وهو ليس من صاحب الحق فانه تعتبر من الخاطي
او الى المكره والاكراه من جهة غير صاحب الحق من وجه امكان الاحتراز عنهما بالسبب الاحتياط في المقدمات والانجاز
الى الامام العادل يعتبر في الحكم لا تعديته لان حكم الاصل ثابت غير معلول وحكم الفرع ثبت بعلته فكان غيره وقيد بقوله
من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله خلقا لانه تعالى خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان محضا فالى العبد
الكسب ولقايل ان يقول هنا المثال على هذا التقرير مثال لما يكون الحكم معدولا به عن القياس لا ما فيه تعيير وان
الركن الفايت بوجود المعطل احتجم اجعل كالموجود هنا دون ما تقدم ما نفرق فيهما ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يجوز ان
يكون المثال الواحد صالحا للتمثيل به شرطين وقد تقدم مثاله اما كونه معدولا به عن القياس فظاهر واما التغيير فلما ذكرنا
انفا وبان الفرق بين هذا وبين ما تقدم ان فيما تقدم كان المؤثر في جعله موجودا عدم القصد وقد عرفت انه لا يصلح
لذلك واما هنا فالمؤثر في جعله موجودا هو النص وهو صالح لذلك لكونه ثابتا على خلاف القياس وفي بعض النسخ
جعل قول الشيخ وهو صالح لذلك لكونه ثابتا على خلاف القياس لان بقاء الصوم وجها في بيان ان التعليل في هذه المسئلة تعيير
وقوله وعلى هذا الاصل وجها اخر في ذلك وفيه نظر لان الوجه الاول ليس يشتمل على بيان التغيير وما تم البيان
التام على ما قررنا اللهم الا ان تقرر كلامه على هذا الوجه وهو ان يقال لان بقاء الصوم مع النسيان لعدم القصد تعيير
بحذف تلك المقدمة ويجعل بعد كلامه في بيان المقدمة الاولى ولكن ليس في كلامه ما يشير الى ذلك فالاولى ما ذكرناه اولا
ومن ذلك ان حكم النص اي قوله غير متناه اي ومما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل التحريم في الاشياء
الاربعة ومن الحنطة بالشعير والتمر والملح فان حكم النص فيها التحريم متناه بالتناول وكغ المقادير لقوله عم الا سواء
سواء وقد اثبت الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالحفنة والتفاحة غير متناه فكان خلافا فيما اثبته الشرع اذ الحرمة
المتناهية غير المؤبدة بالضرورة كالحرمة بالرضاع والمصاهرة فانها غير الحرمة بالطلاق وفيه بحث اما اولا فانه قيل
ان للخصم ان يمنع ثبوت الحرمة بالتعليل بل هي بعموم النص وهو قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام والتعليل بالطعم لقصر
الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية فلم يكن هذا من امثلة هذا الفصل بل من قبيل التعليل بالعلة القاصرة واما ثانيا
فلان لقايل ان يقول لا نسلم ان حكم النص حرمة متناهية بل هو حرمة مؤكدة والتعليل بالكيل والجنس تعليل بالتغيير من غير
التناهي فان كونها متناهية انما يلزم من تقرير كون العلة القدر والجنس وهذا التقرير يفضي الى الباطل وما يؤدي
الى الباطل فهو باطل فهذا التقرير باطل فيكون تقريرا ناقضا لا تعاقب بناء على الحق احدهما واما ثالثا فلان انتقاض العلة
بحسب المعلول يعين العلة الدنو بالحنطة فانها غير متناهية بالكيل ويمكن ان يجاب اما عن الاول فلان مبناه جواز التعليل
بالعلة القاصرة وقد مر الدليل على بطلانه ما تبت عليه من قصر الحكم على المنصوص عليه واما عن الثاني فلان قوله عم الا

الا سواء سواء استثناء حال من العين وهو غير اصل فلا بد من تقدير صدر الكلام عاما في الاحوال والاحوال لا تكون القدر
علة كي منه فيكون الدليل الا عام التقدير واذا ثبت ذلك بطل ما ذكره لاتفاقنا على ان الحق احدهما فالتعليل بالطعم يكون
تغييرا وهو باطل واما عن الثالث فلان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما تثبت قبل القلي متناهية بالكيل لكن القلي بطل
الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاحتراز بكيلو ويسح بالقلي والطحن فلا تعرف المساواة في الكيل ومن ذلك تعو لهم
الى قوله وهذا تعيير محض اي ومما التعليل المغير حكم الاصل في الفرع قولنا في تعيين النقود في المعاوضات فانه قال الدراهم
والدنانير والفلوس الرائجة في عقود المعاوضات تتعين وهو قول زفر به وقال اصحابنا لا تتعين وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
هلكت الدراهم المعينة او استحقت فان العقد لا ينفسخ وللمشتري حبسه ولو مات المشتري مفلسا كان البايع اسوة للغرماء
فيها خلافا له في الكل وعلل بذلك بقوله انه تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه وكل ما كان كذلك كان
صحيحا فالتعيين صحيح اما الاولى فلان التصرف من بالغ عاقل ولا نعني من الاهل الا ذلك والدراهم والدنانير محل التعيين
حسا وشرعا ولهذا تتعين في الغصوب والودايع والهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع فيها وليس المراد بالمحل الا ذلك ويستفيد
البايع بملكها في مقابلة المبيع ولو بان غيره فيها الكنز ولكونها من كسب حلال ويستفيد المشتري فراغ ذمته عن الدين وعن المطالبة
شيء اذا هلكت واما الثانية فظاهرة وبالقياس على السلع صلاة ثم قيد لقوله في نفسه احترازا عن تعيين صنجات الكيزان
فانه لا يصح مع وجود الاهل والمحل لعدم الفايدة قال الشيخ هذا التعليل يغير لحكم الاصل وذلك مبني على مقدمة هي ان البيع تصرف
شرعي يحتاج الى المحل وله حكم شرعي ومحله في جانب الاعيان وجودها وحكمه فيها وجوب ملكها ومحله في جانب الاثمان الذمة
وحكمه فيها وجوبها ووجودها معا اما في جانب الاعيان فلان حكم الشيء ما يعقبه والمحل شرط يسبقه وجب نفي الشارع صحة البيع
لعدم وجود المبيع في غير موضع الرخصة دل على كونه محلا وهو شرط فيتقدم عليه وعقدنا صح بوجود شرطه واستعقب الايع بعد
حكمه الذي هو ثبوت ملك العين للمشتري واما في جانب الاثمان فلان البيع في الشرع صح بدون وجود الثمن عند البيع
ويكون الثمن دينا والدين وصف شرعي لا بد له من محل وهو الذمة فثبت ان الذمة هي محل الثمن ووجوده ووجوبه في ذلك
المحل حكم البيع فيه واستدل الشيخ على ذلك بقوله لان حكم البيع في الاعيان ان حكم البيع يتعلق به وجوده ملكها اي حكم البيع ثبوت
ملك الاعيان بالبيع لا وجودها فان ذلك محل وجب تقدمه وما كان كذلك فلا يكون حكما وجب تأخره وحكم البيع في جانب
الاثمان وجودها ووجوبها الواجب تأخرهما لانهما لا يجبان وما كان كذلك لا يصح اشتراط تقدمه والا لزم الخلف وهو
ان ما فرضناه حكما فرضنا صار شرطا متقدما وذلك تعيير فهو باطل والشيخ نزل الدليل على محلية المبيع لظهوره ويعدمه
في ابطال التعليل في السلم واستدل على حكمية وجود الثمن ووجوبه في الذمة بثلاثة ادلة الاول قوله في الذمة مع القدرة
على العين يدل على كونه هو الاصل فالالم يصح عند عدم القدرة كما في جانب البيع والثاني قوله ويدل له جواز الاستبدال بها وهي
ديون ولم يجعل في حكم الاعيان فيما ورد الرخصة فان من باع عينا بثمن دين واستبدل به عينا جاز وهذا يدل على ان الثبوت
في الذمة اصلا اذ لو كانت العينية اصلا والعدول عنها رخصة لطريق الضرورة لجعل في حكم الاعيان فيما وراءها واللازم باطل
لانه لم يجعل فيما وراءها في حكم الاعيان فان الضرورة تندفع بالجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية وجواز الاستبدال وراء
ذلك ولم يجعل فيه في حكم الاعيان حتى يمتنع كما في المبيع فان العينية لما كانت اصلا والعدول عنها الى الدين في السلم رخصة
ضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء الضرورة حتى حرم الاستبدال بالمسلم فيه قبل القبض وبيان الملازمة ان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها والثالث قوله ويدل له انه لم يجز هذا العقد بقبض ما يقابله بقبض لو كانت العينية اصلا في الثمن لوجب
القبض الذي يتعين فيه بالدرهم بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان ان القبض

فلان الانتقال من العين الى الدين بذكر الاجل انما هو لصاحب العين عن عينه الى غير عيني وذلك نقض فان النقود حينئذ من الثمن
كل موضع اما بيان الملازمة فلان الانتقال من العين الى الدين في السلم فيه مثل هذا الانتقال وفي ذلك قد صار النقض بعضه مقابله
وبعد ان سلم المارغ الجلي فكذا هذا دفعا للتحكم واما بطلانه فبالاتفاق وهذه الوجوه الثلثة قد دلت على عدم التعيين
فلو صح التعيين لانقلب الحكم شرطا وهو نقض محض فكان باطلا وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان موجب البيع في جانب الثمن ايجاده
في الذمة ابتداء لان البيع شرع لنقل الملك الى الغير اولا لا انه لايجاد الاموال وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا في الحال بين
فكانت العينية اصلا فيه والانتقال الى الدينية خصوصا كما في المبيع واما ثانيا فلانا لا نسلم ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن
فلا نسلم ان التعيين غير مشروعة فليكن فيه جهتان كالمكيل والموزون فانه يثبت في الذمة ولو عين صح التعيين واما ثالثا
فلان الوجوه التي ذكرتم دليلا على اصالة الدينية في الثمن من مسائل الفروع فلا يخلو اما ان يكون متفرعة عن هذا الاصل
اولا فان كان الاول فلا يصح دليلا للزوم الدور وان كان الثاني فكذلك لان صحة الفرع لا يدل على صحة الاصل اذا لم يكن
الاصل متحدا واما رابعا فلان حكم الاصل وهو السلم تعين في الفرع وهو الثمن بالتعليل بل تغير الحكم الاصلي ليكن
واما حاصل ما قلت تسامح في عبارة الشيخ فانه استعمل كلمة اذا في غير موضع الجزم واستعمل الظاهر في موضع الضمير من غير نكتة
والجواب عن الاول ان قوله ان البيع شرع لنقل الملك وذلك يقتضي ان يكون محل الملك موجودا فاسد لان اشتراط وجود
محل الملك اما ان يكون قبل البيع او قبل الاداء فان كان الاول فقد دل على بطلانه جواز البيع ممن لا يملك الثمن حال
العقد بالاجماع وان كان الثاني فلا وليس كلامنا فيه وعن الثاني ان الدينية اذا ثبت اصالتها في الثمن لا يكون التعيين
فيها مشروعة الا بترخص من الشارع ووجوده ثم بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها مشابهة الاثمان وشبه السلع
فانها باعتبار كونها قائمة بانفسها في الشرع لا يتقوم بغيرها من الاعيان اشبهت الاثمان وباعتبار تقوم غيرها بها اشبهت
السلع فاذا عقد العقد بها في الذمم كما يعقد بالدراهم ثبتت اثمانا لشبهها بها واذا عينت تعلق العقد عليها كما في
في السلع لشبهها بها فكان التعيين فيها مشروعا لاحدى الجهتين لا مطلقا ولهذا قلنا بتعينها في الودائع والغصوب
والتبرعات لانه لا يلزم منه تغير موجب العقد بل تقرير موجبه فان الغصب والايداع والهبة لا يرد الا على المعين
فان غصب الدين والايداع وهبته غير ممكن وعن الثالث انا نختار ان هذه الفروع متفرعة على ذلك الاصل ولزوم الدور
ثم لا حاصل في جهة التوقف فان وجود هذه الفروع موقوف على وجود ذلك الاصل وليس وجود الاصل موقوفا على وجود
هذه الفروع بل العلم بصحته موقوف على هذه الفروع وصار هذا الى صيرورة الرباس الطهرة الحرجة باعتبار قيامه مقام
الولد مثل قولنا في الغصب انه سبب الملك مع كونه عدوانا محضا نعم انما يوجب الضمان لا اصلا كما مر وشت شروط الكلام
فان قيل قد اقيم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة فهلا اقيم مقامه في اثبات النسب مع ان النسب مما يحتاط في اثباته
كما يحتاط في الحرمة اجاب الشيخ بان هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب متفق عليه فيما بني على الاحتياط من الحرمات
والنسب ليس من الحرمات فلا يدخل في ذلك اما الثانية فظاهرة واما الاولى فمتوجه عليه ولان الشارع نهى عن الربوا والريبة
فعلم ان الشبهة ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط من الحرمات والسبب الداعي الى المسبب يثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقامه
حقيقة في محل الاحتياط واما النسب فانما بني على منعه من الاحتياط لانه ليس من الحرمات وقد ورد النص بقطعه عن الزاني
وهو قوله تعالى ادعوهم لابائهم وولد الزنا لا ارث له فلم يرع له وولد صم وللعاهر الحجر فوجب قطع اي قطع النسب
عن الوطي عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة لما كانت فاحشة قد يطأها غير واحد فلو اعتبر نفس الوطي
في اثبات النسب اشتبه وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى وفي مورد هذا السؤال نظر فانا قد اقمنا الوطي مطلقا

مقام

مقام الولد لا بوصف في النسب فان الوطي الحلال هو المؤثر في النسب لا الولد فان الوطي لو كان قائما مقام الولد في ثبوت
نسب الولد لكان الولد مؤثرا في ثبوت نسبه وذلك مستحيل وكان الشيخ تصدى للجواب دفعا لتوهم المغالطة فان قيل
الواطي والموطوءة صارا بواسطة الولد بمنزلة شخص واحد وجب ان يتعدى الحرمة الى الاخوة والاخوات فان الشخص
كما لا يحل له ان ينكح جزءه لا يحل له جزء جزئه وهو اخواته اجاب الشيخ عن ذلك بقوله ولا يلزم على وجه على هذه الفروع حيث
اجمعنا نحن والخصم على ثبوت هذه الفروع دل ذلك على صحة الاصل فان ثبوت المعلول قد يكون دليلا على العلم بوجود العلة
بل على وجودها وان لم يصح ان يكون علة له وهو الذي يسمى برهان الان وعن الرابع بانا لا نقول ان الشيخ لو اوردها
باعتبار مجرد الحصول الى التغير بل فان حكم السلم تغير بالتعليل فان حكمها وجوب التعيين ووجوب قيام البدل عند العقد
والحكم الثابت في الفرع جوازه لا وجوبه وعدم اشتراط قيام الحق عند العقد والحكم الثابت في الفرع جوازه لا وجوبه
وعدم اشتراط قيامه فكان تغيرا وعن الخامس بان العلماء لم يقصدهم الى مجرد افهام المعنى باي لفظ كان على انه يجوز
ان اخرج الكلام لا على مقتضى الظاهر فان قيل ربما لم يجري الوقوع في صورة جزئية بعد ما قامت الدليل على استحالته كليا ووضع
اسم الاشارة موضع الضمير لذلك ولكون التعليل حكما غريبا عجيبا كما في قول ابن الراوندي في قوله هذا الذي ترك الاوهام
حائرة وصير العالم النحرير زنديقا على ما عرف في موضعه وقال الشافعي في كفارة اليمين والظهار
ومن جملة ما يكون تغير الحكم الاصلي بالتعليل ما قال الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه يجوز في تكفيرهما ان الايمان شرط
فانه تغير لان الحكم الاصلي للفرع مطلق وبالتعليل يصير مقيدا بالايمان وتقييد المطلق نسخ كاطلاق المقيد ويجوز ان يعنى بهذا
النسخ المتقدمة الحكم الى ما فيه نص كما يجيء ثم الحكم تذكيرا لما قال هنا ومما اشبه تغير الحكم في الفرع وقال الشافعي يصح ظهار الذمي
لان موجبه الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم واهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وكونه غير اهل للصوم ليس بصالح للمنع
كالعبد فانه غير اهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح وقلنا هذا تغير للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى الاطلاق في
الفرع عن الغاية فيكون باطلا وذلك لان الذمي ليس باهل للكفارة لان المقصود بها التطهير فلا بد ان يكون فيها معنى العبادة
حتى يتأدى بالصوم والكافر ليس باهل للعبادة لا محالة بخلاف العبد فانه ليس من اهلها لكنه عاجز عن التكفير بالمال
لرقه حتى لو اعتق فصار بمال لا كانت كفارته بالمال وفيه نظر اما اولا فلان قيل لا نسلم ان التكفير بالمال والاعتاق عبادة
بل عقوبة محضة فان مذهبه هذا وجاز ان يعاقب الذمي به وان العبد حال كونه عبدا اهل للتكفير بالمال ولو قيل
بعد العتق اهل فالذي بعد الاسلام كذلك واما ثانيا فلانا قيل لا نسلم ان صفة التناهي وعدم التناهي يمنع التماثل او اراد
حقيقة واحدة الا ترى ان الوجود حقيقة واحدة يشترك فيها الواجب والممكن وخصص بين افراده متماثلة مع انه قديم
غير متناه في الواجب وحادث متناه في الممكن واجيب عن الاول بان اصحابنا اثبتوا بالدلائل الواضحة ان معنى العبادة
فيها راجح واجابوا عن شبهة الخصم ثم بوا اسلم ظهار الذمي لان ظهار الذمي لا يصح لعدم اهليته لمعنى العبادة في الحال بخلاف
العبد فانه اهل لما فيه والجواب عن الثاني ان المطلق والمقيد نوعان لتحصل الصورة الاطلاق والتقييد بدليل اختلافهما
في اللوازم فان المطلق يستلزم حصول الامتثال على الاطلاق والمقيد يستلزم حصوله على وجه خاص واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات ويجيء زيادة توضيح لهذا المعنى ان شاء الله تعالى فاذن صفة التناهي وعدمه يمنع التماثل
ولظهور الجواب عن السند ايضا فان الوجودات الخاصة مختلفة لانها المطلق الوجود على ما عرف في موضعه ومن ذلك
ما قلنا الى منع بنظيره الى قوله وهذا الظهير وغيره اي وما نص الشرط ما قلنا انه يكون تعديه حكم الاصل الى الفرع
هو نظيره اي في الوصف المناط للحكم لا في جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص عليه فانه اذا خالف

الاصل الفرع مما قلنا فلا يصح التعدية وذلك اي خلاف الفرع الاصل مثل ما قلنا في تعدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم من الناسي
الى الخاطئ والمكره ان الصوم ثبت لقوله عم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي
لان العذر في الخاطئ لا ينفك عن تقصير وعذر المكره دون عذره لكونه بصنع العباد ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه
فصارت التعدية الى ما ليس بنظيره ولقائل ان يقول لا نم ان بقاء الصوم مع المنافي ثبت بنص فانه معدول به عن القياس فلا يكون
معلولا بالنص ولا بغيرها والا لكان هذا الكلام منافيا لما تقدم ولئن سلمنا انه ثبت بنص لكن الخطاء والاكراه لا ينافي امتنان
العبد الخاطئ والمكره بابقاء صومه ولا بان يمن عليهما بالابقاء عليهما والجواب عن الاول انه ذكر المنة ههنا ليس بيانا للعلة
بل انما هو بيان للحكمة وعن الثاني ان المنة انما يصير حكم بالنسبة الى من كان في الفعل قاصرا والناسي على هذه الصفة واما الخاطئ
والمكره فلم يقصد الفعل اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان اختياره فاسد ليس له اعتبار في مقابلة الصحيح منه على ما سنذكره
وعورض بان كونها حكمة بالنسبة الى الجاني اولى فان ابقاء العبادة على الجاني فيه من المنة ما ليس في غيره والخاطئ والمكره
على هذه الصفة بخلاف الناسي لانه غير جان واجيب بان اولوية المنة انما هي باعتبار زيادة النعمة ولذلك فيما يوجد فيه
الاطعام والابقاء على الصوم بالاطعام ازيد من ابقاء الصوم بلا اطعام والفعل في الناسي لما اضيف الى صاحب الحق
دون الخاطئ والمكره كانت عليه اولى منها مثل الشيخ لو جعل تعدية الحكم من الناسي اليهما بطريق الاصول الثلثة المجملة التي
ذكرها جعلها اولا نظيرا لاثبات الحكم على خلاف القياس وثانيا نظيرا لفقد كون الحكم المتعدي حكم النص بعينه وثالثا نظير
كون المتعدي الى فرع ليس بنظيره باعتبار مناسبتها لكل واحد منها وسيجيء في هذا كلام ان شاء الله تع وقوله عدى اي الشافعي
رحمه الله حكم التيمم في شرط النية الى الوضوء وقال انهما طهارتان فلا يفترقان في النية كالتيمم وليس الوضوء بنظير التيمم ولا بمثل الفرع
بنظير التيمم لان التيمم تلويث صعيد فصار طهارة شرعا في حالة الضرورة بالنية وهذا اي الوضوء تطهير في نفسه فلا يدل افتقار
التيمم الى النية على افتقار ما هو تطهير في نفسه اليها لعدم التساوي بينهما في المعنى المناط وهو التطهير وقال الشافعي رحمه الله انه عدى حرمة
الطهارة الى قوله على ان هذه الحرمة لا تعدى الى قوله واسلمه للجميع لما فرغ عن بيان ذلك الاصل بين ما ورد عليه نقضا
وهو ما قال انا في انه عدى حرمة المصاهرة من الحلال وهو الوطي بالنكاح وملك اليمين الى الحرام وهو الزنا وليس الزنا نظير
للحلال في اثبات الكرامة فلا يثبت حرمة المصاهرة لانها ثبتت نعمة وكرامة من حيث يلتحق بها الاجنبية بالام وما هو كذلك
لا يثبت بالحرام اما الثانية فظاهرة مما تقدم في بياننا في اول الكتاب واما الاولى فلان الله تعالى من بقوله وهو الذي
خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا واجاب بقوله ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطي ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما
وما هو كذلك لا يضاف فرضيت الحقيقة اليه فالحرمة لا تضاف الى الوطي حقيقة اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان الاصل في التحريم
هو الولد المستحق لكرامات البشر قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم ولان العقل يابى امتهان الجزء والامتزاج بين
نوع استرقاق فمقتضى الولادة ان لا يحل الولد لوالده وما خلق من مائهما فان المائين لما امتزجا بحيث لم يمكن تميز احدهما
عن الآخر وتولد الولد منهما ونسب الولد الى كل واحد منهما بكماله وصار ما هو جزء الام مضافا الى الاب بالتعصيب
وبالعكس ثبت بينهما اتحاد وصارا بمنزلة جزئي شخص واحد فصار من هو جزؤه وجزؤه كمن جزؤه وجزؤها
من جانب الذكر والانثى وهو معنى قوله فصار آباؤه وابناؤه كآبائها وابنائها وامهاتها وبناتها كامهاته وبناته
ثم تعدى ذلك الحكم الثابت المؤكد وهو الحرمة الى سببه اي سبب ذلك الحكم وهو الوطي لان حقيقة العلوق امر باطن لا يعرف
فاقيم السبب الظاهر مقامه فصار الوطي عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل يعني الجزئية الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيص
الوطي الحلال باثبات هذا الحكم لمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطي الحرام لمعنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر

لصفة

لصفة الحرمة في هذا المعنى الذي اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل ولا لصفة الحل في اثباته اذ الاصل وهو الولد يوجد
بالوطي باي صفة كانت فان قيل الاتحاد انما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد وفي الحرام لا يثبت الولد الى الزاني فوجب
ان لا يتعدى حرمتها الى امهاتها وبناتها اليه اجيب بان الحرمة بواسطة الولد باعتبار الجزئية وهي ثابتة لانه
مخلوق من مائهما حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزاني وصار هذا كمثل التوجه على وجهين احدهما ان تعالى
انا اثبتنا ذلك في الفرع في الاولاد والاباء بالتعليل والتعليل لا يعمل في بعض الاصول وهو امتداد التحريم ومعناه ان التعليل
في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص انما ورد بالحرمة في الاصل مقصورة على الاباء والامهات والبنات
فلو اثبتنا الحرمة ممتدة في الاصل الى الاخوة والاخوات او في الفرع ممتدة اليهم لكان التعليل مغيرا لحكم النص في الاصل او في
الفرع وكلاهما باطل لا يقال هذا الوجه يؤدي الى تخصيص العلة وهو باطل لان العلة عند وجود النص لم توجد معنى فكان عدم
الحكم لعدم العلة والثاني ان تعالى معناه ان حرمة الاخت او الاخوات ثبت موقتا بالنكاح لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها الحديث فلو ثبت بالوطي الحرام لصارت موبدة في الفرع اذ لا نكاح ههنا
تتوقت الحرمة به فكان التعليل مغيرا لحكم النص في الفرع قوله وهذا اي التعدي الى ما ليس بنظير للاصل مما يكثر امثلته كتعدية
ايجاب الكفارة من جماع الاهل الى جماع الميتة وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواطة بالتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب
الخمر الى شرب النبيذ لان الميتة ليست مثل المنصوص في اقتضاء الشهوة التي تعلقت به الكفارة وكذلك اللواطة ليست مثل الزنا
في الحاجة الى الزاجر كما مر وكذا النبيذ ليس كالخمر في ايجاب الحد لعدم استدعاء قليله الى كثيره ومن ذلك قولنا الى قوله
سقط بالتقييد اختلف العلماء في جواز التعليل للتعدية الى ما فيه نص فذهب عامة اصحابنا الى نفيه واختاره القاضي الامام
ابو زيد والشيخ ومن تابعهما سواء كان على وفاق النص في الفرع او على خلافه وذهب الشافعي رحمه الله الى عدم الجواز اذا كان على خلافه
والى جوازه اذا كان على وفاقه سواء اثبت زيادة لم يتعرض لها او لم يثبتها لانه موكد ومبين للنص وكلاهما صحيح وهو
اختيار مشايخ سمرقند اذا لم يثبت زيادة قيل والاشبه لان فيه تاكيدا على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى
ان السلف فلا ملاءمة والتكلم لان الاحتجاج تم على تقدير محال وهو عدم النص الموجود وامثال ذلك في العلوم الشرعية غير
معتبرة واملاء السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول لا يدل على المطلوب ظاهرا الا ان المراد بالمعقول ان كان هو التعليل للتعدية
الى ما فيه نص فهو عين النزاع لا نجد دليلا عليه وان كان غير ذلك فلا يكون حجة ومثال ذلك اي مثال التعدي الى ما فيه
نص قول الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس انه عدى وجوب الكفارة من القتل الخطاء الى القتل العمد ومن اليمين
المعقودة الى الغموس مع ان فيهما نصا بعدم الكفارة وهو قوله عم خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس فانه عدى
وجوب الكفارة وقتل النفس بغير حق وشرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارة وصدقة الفطر اعتبارا
بمصرف الزكوة فان الايمان شرط فيها بالاجماع مع ان الكفارة وصدقة الفطر بنصوصها غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد
كما لا يجوز ابطال التقييد بالاطلاق على انه ورد قوله تعالى لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم
ان تبروهم وتقسطوا اليهم وهو صريح في جواز صرف الصدقات اليهم فان قيل هذه الآية مطلقة فكان الواجب جواز صرف
الزكوة ايضا اليهم اجيب بان شرط الايمان في الزكوة ثبت بحديث مشهور وهو قوله عم لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها
على فقرائهم وتمثيله يرد على الكتاب قوله ومثال ذلك كون ان يكون كلمة مثل زائدة وتقدير كلامه ومثال ذلك مثل شرط
التمليك ويجوز ان يكون بتقديره ومثال ذلك مثل شرط التمليك وفيه ركاكة يعني ان الشافعي شرط التمليك في طعام الكفارة
اعتبارا بالكسوة وهو ليس بشيء لان الاطعام يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك في طعام الكفارة اعتبارا بالكسوة وهي ليس بشيء

لان الاطعام يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك فيه تغيير للنص وهو غير جائز وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار
اعتبارا بكفارة القتل وهو كذلك لان النص ورد في الفرع باطلاقه وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وهو يعم الكافرة
حوا ان الكافرة تعقيدها بالمؤمنة تغيير بوجه بالرأي هنا كلم لعودة لما فيه من تغييره بالتقييد وقيل المراد من كل
الكثرة فان المثنى المنصوص منها التعدية الا ما فيه من الابطال لا بالتقييد   وأما الشرط الرابع الى قوله دون الابطال
ومثله كثير   اي واما اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص من الى المنصوص
ومعناه ولان تغيير حكم المنصوص في نفس المنصوص باطل كما هو باطل في الفروع وذلك لانه اذا كان في الفرع باطل
مع توهم جوازه باعتبار وقوعه فيه من القطع لما الاحتمال فلا يكون باطلا فيما الا احتمال لذلك فيه اولى وقيل الضمير في نفسه راجع
الى التعليل وكذلك في قوله لما ابطلنا وذلك اي تغيير حكم النص مثل قول الشافعي في طعام الكفارة شرط التمليك انه تغيير اي تغيير ذلك الحكم
ان قوله هنا وهو كالبيان والتعبير لقوله وذلك مثل قول الشافعي مفصلا عما قبله وذلك لان الطعام اسم لفعل يسمى لازمه
طعم وهو الاكل لا ملكا كما قلنا وذلك يحصل بالاباحة واشتراط التمليك تغيير لا محالة ومثل قول الشافعي مثالا اخر للتغيير
فانه قال في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى اذا تاب عن ذلك يكون مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فيعتبر بقيتها
اذا تاب كما في حد الزنا وشرب الخمر وهو تغيير لان النص يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة من جهة كونه حدا
حتى يكون الحد هو الجلد ورد الشهادة على سبيل التأبيد ولهذا فوض الى الائمة لكونه اثرا فاما مقبول وقد ابطل الشافعي
هذا الحكم فجعل بالتعليل فجعل بعض الحد حدا لان الوقت المعين هو الزمان الذي قبل التوبة بعض من الابد فيكون هذا تغييرا
لموجب النص واعترض عليه بان هذا انما يستقيم ان لو جعل الشافعي الرد قبل التوبة حدا وليس كذلك فان رد الشهادة
قبل التوبة للفسق واجيب بانا قد اثبتنا فيما تقدم انه حد في الذهاب الى كونه غير حد تغيير اخر لحكم لشيوع ان الله تعالى جعل   نعى
رد الشهادة بسبب القذف بدون عامة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا
بسائر الكبائر وهو اثبات الرد بسبب القذف تغيير لموجب النص فان الله تعالى رتب الرد على القذف وعدم الاتيان
باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما وزاد الشافعي النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للمنع عن الزنا كالجلد
وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد بقوله تعالى فاجلدوا وهو ان الفاء يدل على الاجزاء والجزاء اسم للكافي فلو زيد عليه بالحديث
لم يكن بنفسه كافيا فيكون تغييرا قيل انه زاد النفي على الجلد بالحديث لا بالقياس الا ان الشيخ بين ان التغيير كما لا يجوز
بالقياس لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا كالقياس فاورده هنا على سبيل الاستطراد ويجوز ان يقال ان التعليل
بالعلة القاصرة يجوز عنده فاكتفى وان كان ثابتا بالحديث لكنه معلل بالعلة التي ذكرناها من انه صالح للمنع عن
الزنا كالجلد الشيخ ذكر التعليل وجعل الشافعي الفسق مبطلا للشهادة حتى ينعقد النكاح بشهادة الفاسق عنده
ولو قضى القاضي لا ينفذ اعتبارا بالعبد وجعله مبطلا للولاية فلم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته   احد
توليه لان الفسق يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان حكم الفسق بالنص التثبيت
والتوقف في خبره دون الابطال ولا تثبت ولا توقف في الابطال فيكون تغييرا فيه وبذا الامثلة المذكورة في هذا
الفصل غير ملائمة لان في الجميع تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم الاصل واجيب بان المراد بالنص في قوله بقي حكم
النص بعد التعليل مطلق النص سواء كان في الاصل او الفرع لان النص المعلل وقد يلوح الى هذا قوله لان تغيير حكم
النص في قوله اي نفس ذلك الحكم بالرأي باطل كما ابطلنا التغيير في الفروع اي كما بينا بطلان ذلك في بعض افراده
وهو الفرع وكان الشيخ بعد ما بين بطلانه في الفرع عمم الحكم فعال التغيير حكم النص في نفسه باطل ارادة بطلان ذلك

ذلك بطريق ابلغ فانه اذا ابطل المطلق بطل كل واحد من افراده المطلق لزم قوله وذلك مثل قول الشافعي يمكن ان يكون مثالا
لتغيير حكم النص في نفسه باطل وذلك في الفروع ويكون متصلا بقوله في الفروع ومثل لذلك وان كان قد مثل له فيما تقدم
توضيحا وقوله في الفروع متعلق بالحكم دون ان يتعلق في الفرع بافراده اي في الفروع المعهودة لا الفروع التي تعدى الحكم
من الاصول اليها قد يكون مما يعترض هنا فانه قيل في التمثيل للتغيير في الفرع مكررا دون التمثيل للتغيير في الاصل
ترك ما سبق واتيان ما لا ينبغي فالجواب انا لا نسلم انه ترك التمثيل للتغيير في الاصل فان التعليل بالتمليك في طعام الكفارة
تغيير لحكم الاصل من الخصوص في الكسوة الا الوجود فيها وفي الطعام فيكون التمثيل مشتملا على تغيرها هنا جميعا ولكنه لما كان
في الفرع اكثر كان مثالا له فان مراد الشيخ به الارشاد واساس الاذهان بتكرار معدات التغيير ولهذا جعل الشروط اربعة
وجعل الشرط الثالث بحسب التفصيل جملة والا ففي الحقيقة كل ذلك راجع الى شرط مركب من امرين وهو التعدية من غير تغيير
وبيان ذلك ان التعدية عبارة عن اعتبار وجود مثل حكم الاصل الشرعي في الفرع بمثل علته والمراد من التغيير اعم من ان يكون
في حكم النص او في مناط الحكم او في الفرع وعلى هذا اخرج العلة القاصرة وما سموا قياسا في اللغويات وخرج ما كان
مخصوصا بنص اخر فان التعليل في ذلك يفضي الى تغيير حكم النص وخرج ما كان معدولا به عن القياس فان التعليل فيه
يفتقر الى كونه قياسا وخرج ما لم يكن الحكم الثابت بعينه فان تغيير وخرج ما لم يكن الفرع نظيره لان تعليله تغيير لمناط
الحكم كما في الناسي مع الخاطئ والمتيمم مع المتوضئ فان مناط الحكم في الناسي عدم قصد الافساد مضافا الى صاحب الحق وفي
التيمم كونه طهارة حكمية مع كون التراب مغيرا وبالتعليل يتغير ذلك وخرج ما كان فيه نص لان التعليل ان كان موافقا
للنص فلا فائدة لان وجود الحكم حينئذ في الفرع وخرج ما لا يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان ذلك تغيير
والله اعلم   وقال الشافعي انتم غيرتم المقولة هنا الواجب بالتعليل   لما فرغ من بيان وجه اشتراط الشروط
المذكورة وامثلتها ذكر ما يرد علينا في عدة مسائل منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله لا تبيعوا الطعام
خصصتم منها ما دون الحنطة اذ المراد بالطعام الحنطة ودقيقها في العرف القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل حيث
جعلتم العلة الكيل والجنس وقلتم النص لم يتناول القليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا لموجبه ومنها ان النص اوجب
الشاة في الزكوة لصورتها ومعناها للفقير والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه كما في حقوق الناس كالدابة المغصوبة
للتعيين مثلا وانتم ابطلتم الحق عن صورتها بالتعليل بالمالية باعتبار ان المقصود دفع حاجة الفقير وهو تغيير موجب
النص لتعديته الحكم الى القيمة ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف السبعة بفتح اللام وسكون الياء بقوله تعالى
انما الصدقات للفقراء الاية فانها اضيفت اليهم بلام الملك فكانوا مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث
ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى   فقير
واحد بالتعليل بعلة الحاجة ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله للاعرابي الذي علمه الصلوة
اذا اردت الصلوة فتطهر ثم استقبل القبلة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم
هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب
النجس بقوله صلى الله عليه وسلم لتلك المرأة اغسليه بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر
حيث جوزتم تطهيره باستعمال سائر المائعات كالخل وماء الورد   والجواب الى قوله موافقة سائر العلل   اجاب الشيخ
عن النقوض بان ما ذكرت من تغيير النص بالتعليل وهم اي موهوم اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت
بصيغة النص وما كان كذلك لا يكون بالتعليل فالخصوص فيه لا يكون بالتعليل فاما الثانية فظاهرة ولهذا لم يذكرها

الشيخ واما الاولى فلان المستثنى منه في النفي انما يثبت على وفق المستثنى يعني اذا لم يكن مذكورا مقدر من جنس المستثنى تحقيقا
للاستثناء فانه موجب من حيث الحكم لا يصح الا من الجنس وصح هذا المذهب لاصحابنا بما قال محمد في الجامع ان كان في الدار
الا زيد فعبدي حر ان المستثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه
كل شيء اي كلما يقصد بالسكنى والامساك في الدور لانه في اللغة لا يتمنع به حتى لو كان فيها انسان حنث وكذا اذا كان فيها
حيوان ولو كان فيها فارة او حية لم يحنث لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار وهذا
استحسان والقياس انه يحنث وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه في الاثبات غير جائز لما عرف في موضعه وههنا تقديره
الا حال تقوله الا سواء بسواء فان المراد به تساويا في الكيل والمذكور في هذا الكلام هو العين وهو الطعام فاستثناء الحال من العين
باطل في الحكم وان كان يجوز مجازا فجعله منقطعا يعني لكن المجاز على خلاف الاصل فيدل على ان الاستثناء لم يقع عاما ولم
ظاهر اللفظ بل على ما يتضمنه اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدره في الاحوال الحالات وهي والتفاضل والمجازفة
اذ لا حالة لبيع الطعام سوى هذه الثلثة على ما مر في الاستثناء ثم لما بعدما اوجب عموم صدره ثبت منها حال التساوي
والاصلان الذي استثنى منه لا يثبت الا في الكثير فان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل
احد المتساويين والمجازفة وعدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان آخره يدل على انه لم يتناول القليل وصار التعيين
حاصلا بدلالة النص مصاحبا للتعليل وهو ان التعليل لامر آخر لا لتخصيص القليل وسمي تحقيقه قوله مصاحبا منصوب
لكونه حالا وخبرا ايضا بعد الخبر ولقائل ان يقول كون سواء في معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع كذلك فلا وجه لترجيح
احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما
مساويا لطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا
اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وهو اكثر استعمالا في المجاز اولى ولهذا ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى ان المجاز المتعارف
اولى من الحقيقة المستعملة وفيه نظر والحق ان يقال ان جعل سواء بمعنى مساويا ما يتفق عليه بيننا وهو جعل الاستثناء منقطعا
ونحن نجعله متصلا ولا شك في ان المتصل اكثر واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركاكة
في نفس العبارة واما الثاني وهو نص الزكوة فلان تغيير الحكم يستلزم سبقه وليس في الزكوة حق واجب للفقير يتغير بالتعليل
وفي بعض النسخ بالنص اي بتعليل النص والاول اولى دراية ورواية وذلك ان الزكوة عبادة محضة وما كان كذلك
لا يجب للعباد بوجه يعني لا يجب للعباد ولو بوجه وكل من مقدمتيه ظاهرة وانما هي واجبة حقا لله تعالى وحق شكر النعمة
المال ولهذا لا تتادى بغير النية ولكن سقط حقه تعالى في الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك
لان الله تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
منهم بالنصوص المقتضية للزكوة ثم امر الاغنياء بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك المسمى لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها
الا بالاستدلال ونظيره ذلك السلطان سمى لاولياءه مواعيد كتبها باسمائهم ثم امر بعض وكلائه بان ينجزها من مال العين
كان اذنا بالاستدلال ولقائل ان يقول الموعود ان كان هو الرزق فانفاذه عن عين الشاة ممكن ولهذا لو اداها
جاز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير وان كان اعم من ذلك فالآية لا دلالة لها عليه لانها اخص دلالة من المدعى والجواب
ان الموعود هو الرزق وغيره لما كان مثلا في احتياج الانسان اليه الحق به بالدلالة هذا الذي ذكره الشيخ احد طريقي
اصحابنا وجواب هذه السنة والطريق الثاني ان يقال لما ابطل الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة
الشاة وانما حقه في ماليتها فانه صح جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد في الابل الموجود

فيها هو المالية فعرف انه اراد بالشاة ماليتها فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورتها
الا ترى انه لو ادى عن العدد ... على اصل الخصم قوله فصار التعيين اي اذا كان جواز الاستدلال ثابتا
بالنص صار التعيين بالنص مجامعا للتعليل لا بالتعليل قوله وانما التعليل لحكم شرعي يجوز ان يكون نزلا لرد الخصم
فانه قال هذا التعليل لابطال حق مستحق للفقير فنفى ان يكون للفقير حق ومن ذلك تسليمه ثم قال وسلمنا ان للفقير
حقا ولكن التعليل ليس لاسقاطه بل لوقوعه لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب عين الشاة وليس بمعلول ولكن جواز
التعيين بدلالة النص وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير وهو فائدة التعليل فعللنا هاهنا بمعنى الغنى الذي به صارت
الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لتعديتها الى ما لا نص فيه وبيان كون الشاة صالحة للتسليم الى حق الفقير حكم شرعي
ما قاله الشيخ بقوله ان الشاة يعني الله تعالى يعني ان تسليم الشاة الى الفقير انما اقتضيه بمعنى الله تعالى على الخصوص
قربة مطهرة للنفس عن الآثام كما قال تعالى ويأخذ الصدقات وقال النبي عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع
في كف الفقير وقال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وحين صارت قربة مطهرة لازالة الآثام تصير من الا وساخ
كالماء المستعمل ولهذا سماه النبي عم اوساخ الناس وعنه انه قال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم
اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي الناس وعوضكم بخمس الخمس ولهذا كونه وسخا مفتقرا على هذه الشريعة
فان القرابين كانت تنزل في الامم السالفة نار فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها ولهذه الامة بعد ثبوت
خبثها بشرط الحاجة والضرورة كحل الميتة للضرورة ولهذا حرمت على الغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة
فصار صلاح الصرف بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده عليه حكما شرعيا
في الشاة فعللناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال لاشتراك العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها التعميم
النص في المنصوص عليه فظهر من هذا ان ما تغير من الحكمين لم يكن بالتعليل بل بالنص وما كان بالتعليل لم يكن تغييرا لكنها
حكمان ثابتان صاحبهما نص واحد وفائدة هذا التعليل اثبات المماثلة للالحاق فانا قد ذكرنا ان جواز
الاستدلال ثابت بدلالة النص وهو يقتضي المساواة بين الملحق والملحق به فعللنا ان الصلاحية الثابتة في الشاة
بالمالية وهي موجودة في سائر الاموال فيلحق بها والاحتراز عن الاستدلال بالمنافع كان دفع المزكي دارا يسكن فيها
الفقير بدلا عن زكوته فان ذلك لا يجوز لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين الا في الاجارات الواردة على خلاف القياس
وقد وقع في بعض الشروح اعتراض وهو ما قال صلاحية الشاة للاداء حكم ثابت بالحكم لا بالنص فلا يكون النص مشتملا
على حكمين وفيه نظر فانه ليس حكم الشاة ما يدل على صلاحيته وقوعها اداء الحق ووجب الابل وان ذلك بالنص واعترض
ايضا على هذا الموضع بوجوه منها ما قيل في جواز الاستبدال انما يكون اذا كان المال مورد جنس واحد كما ذكرتم
في حق السلطان وههنا ليس كذلك لان الله تعالى امر الاغنياء باعطاء الفقير من اجناس مختلفة فيحصل انجاز المواعيد
المختلفة بالاستبدال ومنها ان الفقير يبيعها ويشتري ما يحتاج اليه ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجه ايضا في البدل
ما في الجنس من مخالفة النص ومنها ان حكم النص جواز صرفها الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف ومنها انه لو صح هذا
فما الحاجة الى هذه التكلفات فانه لم يصح فما فائدة ذكرها ومنها ان انجاز المواعيد لم يقتصر على مال الزكوة بل اوجب خمس
الغنائم واوجب صرفها للكفارات وصدقة الفطر والعشر اليهم فصار كانه قيل للاغنياء ادوا الفقراء حوائجهم من مال الزكوة
ولا يلزم منه جواز الاستبدال واجيب عن الاول بان اجناس الزكوة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر والغنم
لان زكوة مال التجارة تجب في القيم بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجه لا يندفع بعين هذه الاشياء فنص الاستبدال

كما في الحمل الواحد وعن الثاني بانه محقق ما ذكرناه فان كلامنا في انه اذا اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انها مال
مطلق صالح لقضاء الحوايج لا من حيث الشاة وعن الثالث بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع الحوايج من حيث
ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوايج من هذا الوجه وعن الرابع بانه قد اقيم الدليل على
حكم ما ذكرناه لا بعين الصرف وعن الخامس بانه صحيح لم يكن ظاهرة عن الخصم فهذه التكلفات لاظهار صحة عليه فان قيل
فقدتم الاصول ان ردّه بوجه صحيح لم يكن له جواب وجب قبوله وان رده على وجه التعنت لا كلام مع المعاند وعن السادس
بان ذلك امور تثبت بالعوارض فربما لا يقع حرب سنة وسنتين فلا يحصل غنيمة وربما لا يكون في بلد او بلاد ارض خراجية
وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يكن اصناف الكفارة حصرا بل هي مما يغني به وكذلك صدقة الفطر فلا يحصل لهما
الواعيد على سبيل التعيين اما الزكوة فامر اصلي لا يخلو بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء وهو يوجد خبرا فيصلح محلا
لا يحان المواعيد تنل وفيه تامل ولعل ان يقال يجوز خلو بلد من الاغنياء ايضا وان اخذ الزكوة خبرا انما هو في الاموال
الظاهرة دون باطنها ولا ازيد على هذا مخافة الاطناب ولما ثبت ان الواجب الى قوله وهو خطاء عظيم كلام الخصم اقول
كان في المسلمين اعني مسئلة صورة وجوب الزكوة للاصناف المسمين في الآية مبنيا على اصل واحد وهو ان الزكوة تجب
حقا للفقراء ابتداء فكان اللازم في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء للتمليك والشيخ انما ابطل كلامه في المسئلة الاولى
باثبات ان الواجب حق الله على الخلوص وبطل الثانية ايضا لان بين كون الشيء حقا لله تعالى على الخلوص وحقا لغيره منافاة
ضرورة اتصاف الزكوة في العبادات وقد ثبت احد المتنافيين فانتفى الآخر بالضرورة وصار ذلك قرينة لصرف اللام
في قوله للفقراء لام العاقبة ولبطلت حقيقة التي زعمها الخصم وهي التمليك فيكون معناه يصير لهم بعاقبته كما في قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وكقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب وهو مذهب عمر وابن مسعود
وحذيفة والضحاك وابي العالية والنخعي وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا الكرام
وهذا وجه قوي ثم ذكر وجها آخر لكونها للعاقبة وهو قوله اولانها وجبت لهم بعدما صار صدقة وصيرورته صدقة
بعد الاداء الى الله تعالى فلا يجاب لهم بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير فالايجاب
لهم لا يتحقق الا بقبضه اما الاولى فلان الله تعالى قال ان الصدقات له الآية اثبت لهم الملك بالصدقة واما الثانية فلانه
قبل الاداء باق على ملك المالك بالاتفاق واما ان الاداء لا يتحقق الا بقبض الفقير فان الاداء عبارة عن التسليم وهو
لكونه مضافا لا يتحقق بدون اسم ولا متسلم فيما نحن فيه الا الفقير واذا لم يكن الايجاب الا بالقبض لم يكن قبله موجبا
وصار لهم في الآخرة ولا نعني بالعاقبة الا ذلك واذا ظهر انها ليست حقا لهم ابتداء وقد صرفت اليهم فلا بد من بيان
وجه ذلك وهو انهم مصارف باعتبار الحاجة لا باعتبار الاستحقاق الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي واذا لم يكونوا
فقراء لا يجوز الدفع اليهم وهذه الاسماء اسباب للحاجة غالبا فذكرها هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة فكأنه
قال انما الصدقات للفقراء المحتاجين باي سبب احتاجوا وهم كلهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة فانها صالحة للاستقبال
اليها لا لاستحقاقها ذلك بل لانها شرطت لاداء حق الله وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة والاستقبال الى جزء من الكعبة
جائز كاستقبال كلها فكذلك ههنا ولقائل ان يقول الاداء عبارة عن تسليم بعض الواجب الى مستحقه وقد ذكر ثم
ان المتسلم هو الفقير فلا يخلو اما ان يكون مستحقا اولا فان كان الاول ثبت المدعى وهو ان الزكوة حق الفقير
وان كان الثاني يكن الاداء حاصلا فقلنا ثم فانه وان لم يكن مستحقا تنوب عن المستحق اذا اسلم الدين الى وكيل
الغريم على ان يقع من قولنا ولا متسلم فيما نحن فيه الا الفقير المسلم الحقيقي الحسي واما المتسلم الحكمي فهو الله تعالى

فاذا ثبت

فاذا ثبت ان الزكوة حق الله تعالى كان جعل الشافعي الزكوة للعبادة بعينها قال الشيخ وهو خطاء عظيم لمراعاة الى الزكوة
في استحقاق العبادة واما التكبير الا الله قوله فكذا الثاني هذا جواب عن قوله وجب لشرع التكبير لافتتاح
الصلوة ووجهه ان التكبير ليس بواجب بعينه حتى لا يكون الافتتاح لغيره بعينه بل الواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء
من البدن فالواجب تعظيم الله باللسان بفعلها اما الثانية فلم يبينها الشيخ بقوله لانها من ظاهر البدن من وجه يعني كما يجب غسله في
الفم واما الاولى فلم يبينها بقوله وانما ادعينا هذا اي كون الواجب التعظيم بكل جزء حتى لزم وجوب التعظيم باللسان
بفعلها دون ان يكون التكبير واجبا بعينه لانا وجدنا سائر الاركان افعالا يوجد من البدن لتصير البدن بما علا
ومعناه ان الصلوة عبادة بدنية والمتحقق فيها افعال محل الاعضاء منبئة عن تعظيم واللسان جزء من البدن لم يكون
المتحقق عليه فعلا منبئا عن التعظيم والثناء المطلق صالح لانه فعلها فصار حكم النص ان يجعل التكبير الة فعلها لكونه مطلقا
فعديناه الى سائر الاسماء مع بقاء حكم النص وهو كون التكبير بناء صالحا للتعظيم ولقائل ان يقول سلمنا ان الواجب تعظيم
الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان منه لكن حكم النص عندكم جعل التكبير آلة فعلها فكان الواجب على اللسان بالسنة
خاصة فالتعدية الى غيرها تغيير لحكم النص بالتعدية فالاعتراض باق على حاله والجواب ان المراد بالتعدية
ليس القياس بل الالحاق بدلالة النص فان قيل فعلى هذا اي حاجة الى هذا التكليف العظيم فان الجواب يتم بان
مال الشرع وان اوجب التكبير للافتتاح لكن غيره في معناه فالحق به دلالة فالجواب ان مناط الحكم في الدلالة
لا بد وان يكون معلوما فالتكليف لبيان ذلك فانه يتبين ان حكم النص كون التكبير آلة فعل اللسان لكونه ثناء
مطلقا يجوز الحاق الغير به والداعي بالثناء ما كان خالصا عن شائبة السؤال فيكون ذكره احترازا عن الحاق
ما اليس ثناء محضا بالتكبير مثل قول الرجل اللهم اغفر لي فانه لا يصير شارطا وكذلك يستقيم الى قوله فعدينا
الى نظيره هذا جواب عن المسئلة الاخيرة اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه كذلك استعمال الماء في ازالة النجاسة
العينية ليس بواجب لعينه كذلك لم يسقط الاتفاق كلامنا في تعيين الماء عندنا ارادة الغسل فيما ذكرتم لا مدخل له فيما نحن
فيه لان المقصود من الغسل ازالة النجاسة والماء صالح لذلك فكذا غيره فاذا عدينا حكمه الى سائر ما يصلح له كالخل وماء
الورد وغيرهما مما ينعصر بالعصر الحقنا غيره بالدلالة فقد بقي حكم النص بعينه ويقولون الماء آلة صالحة للتطهير
على ما كان قبله من غير تغيير وانما ذكر الضمير في قوله والماء آلة اي آلة الازالة بناء على الاسقاط والانعاد والاصل
المعتدم ههنا والجواب الجواب ولا يغرنك تكرار لفظ المعدية ولفظ الحكم الشرعي فان ذلك لا ينافي الدلالة وحمله على
جانبي فان قبل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكم شرعي وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس به اجاب الشيخ
بقوله وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير حكم شرعي وقد صار لذلك بقوله وهو انه لا يتنجس حالة الاستعمال يعني ان المراد
بصلاحه لم يتنجس حالة الاستعمال لانه يتطهر بالنجو قبل الاستعمال فان ذلك امر طبيعي او حسي هذا اي عدم ثبوت صفة
النجاسة حالة الاستعمال يعني لاقاه النجس وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة حكم شرعي وكرر ذلك
واذا كان حكما شرعيا جاز تعديته الى نظيره على ما قلنا وفيه بحث لان عدم التنجس حالة الاستعمال حكم شرعي لكنه ثابت
اما بالضرورة او بالنص على خلاف القياس لانه يقتضي ان يتنجس بملاقاة النجاسة وعلى التقديرين لا يجوز التعدية لانه ما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها وما هو على خلاف القياس لا يتعدى والجواب انه ثابت بالنص لا بالضرورة فان الضرورة
ترتفع بمياه الاودية والعيون ومع ذلك فقد جعل ماء البحر طهورا وقد ورد قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
ولا يتحقق هذا الاسم الا حالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال واذا كان كذلك جاز الحاق غيره بالدلالة وان لم يكن معقول المعنى

على ما ذكروا هذا ايضا مما يهدينا الى ان المراد من السعد به هو الدلالة قال ولا يلزم ان الحديث الاول من الله تعالى
وفضلا اقول هذا جواب مناقضة يرد البحث المتقدم تقريرها لو كان ما ذكرتم من الدليل على الحاق المائعات بالماء
في ازالة النجاسة الحكمية لان الطهور به باعتبار الازالة وهي موجودة فيها وقد انكرتم ذلك والجواب بمنع الملازمة
وتقريره ان نقول لا نم ان الالحاق في النجاسة الحقيقية يستلزم الالحاق في النجاسة الحكمية فان عمل الماء في محل الحدث ليس
الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من جواز الصلوة المسمى بالحدث وذلك امر شرعي ثبت في محل الفعل على خلاف القياس
لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لم تعده كذا احل له تناول
الطعام باليد بلا غسل وثبوته كذلك انما هو بالنص عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي بنجسه وهو قوله تعالى
وكفى يريد ليطهركم فلم يستقم ان نلحق به استعمال سائر المائعات ليتعين تطهير الماء لان الماء يوجد مباحا لا يبالي بنجسه
وسائر المائعات يلحقنا الحرج بنجسه لانها اموال لا يوجد مباحة غالبا فان قيل فعلى هذا يلزم ان لا يصح بدون النية
فان اعتبار جانب الزوال في الوضوء ومنع الحاق المائع بالماء بكونه غير معقول اولى بعناه من كل وجه لجعل الوضوء
كالتيمم وهو لا يصح بدون نية لكن اللازم باطل فانه صحيح عندكم مع هذا الا مع كون المزال غير معقول اجاب الشيخ بمنع
الملازمة فان التعبد باثبات المزال وان ثبت في محل البول بوجه لا يعقل لكن الماء عامل بطبعه على وجه معقول ولا يلزم
من اشتراط النية في محل لا يكون العامل عاملا فيه بطبعه اشتراط النية فيما هو كذلك ورد بمنع كونه مزيلا حقيقة
وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية فاما اذا كانت نجاسة حكمية فازالته ايضا يكون حكمية فيحتاج الى النية
والجواب ان الازالة حقيقة واحدة من شانها الازالة فان كانت طبيعية كانت في جميع المواضع كذلك لازما بالذات
لا يزول وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فاحتاج الى النية في غسل النجاسة العينية وليس شرط
فيه بالاتفاق وهذه الامور المذكورة في حدود وقد منع لا يهتدي لدركها الا بالتامل والانصاف دون التعصب والاعتساف
ونعظم حدود الشرع باحتراز كل معنى على سمته والحاق الشيء بما يناسبه وتوفيرا للغرض منه من الله تعالى وفضلا ذلك
استمدادا من ان واجهه الركنه وفي ذلك من الحسن ما تعرفه ذووه قال هو باب الركن ركن القياس ما قوله قوله ركن القياس
في حكمه بوجوده اقول قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء
الا به ونوقض بالقياس والعلة والمشروط فان القياس لا يوجد بلا قايس والمعلول بلا علة والمشروط بلا شرط وليست
باركان وقيل ركن الشيء ما لا يتقوم ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر في الاول وبمحار التصرفات الشرعية
وبالايمان في العبادات فان بتوهم انتفائها لا يتقوم التصرفات وبتوهم انتفاء الايمان الا ارتداد لا ينبغي ومع هذا فانه ليس
شيء من ذلك ركنا في التصرفات والعبادات وقيل ركن الشيء ما يتقوم به ذلك الشيء وهو تعريف بالجزء فمن جوز ذلك
لم يحتج الا مقدره ومن انكره يجوز له ان يقول الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون متصورا بوجه والا امتنع طلبه
ولا بد من تصور يستفاد به التصور المطلق وذلك التصور بوجه ما والمتصور بوجه يدخل في التصور المطلوب
مولف وانه يمنع كون التعريف بجزء وخرج عنه ما توقف عليه القياس من الامور الخارجة كالاصل والفرع وحكم الاصل
والفرع والشروط المذكورة من قبل ولما كان قيام القياس بالمعنى الذي جعل علما على حكم النص عموم ما اشتمل عليه النص وجعل
الفرع نظير النص في حكمه بسبب وجود ما جعل علما فيه سموه ركنا وانما سموه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
والعلل امارات على حكمه تعالى وكان ذلك معرفا للحكم وهو معنى العلم ثم هو علم الحكم في الفرع عند مشايخ العراق
والقاضي ابي زيد والشيخين ومتابعيهم والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص لا بالعلة وعند مشايخ سمرقند وجمهور

٢٥٦

وجمهور الاصوليين انه علم علة في كل موضع وجد فيه فيكون الحكم الثابت ثابتا في الاصل والفرع وقيل باشتمال النص
علته اشارة الى عدم اشتراط كونه في النص فانه يجوز ذلك ويجوز ان يكون في غيره اذا كان ثابتا به كما سنذكره
قوله وجعل الفرع نظيرا للنص في حكمه احترازا عن العلة القاصرة وهو الذي ذكره هو المشهور وذكر في بعض
في بعض النسخ ان ركن القياس له تحت عشر اسما المذكور ههنا والاشارة والسبب والصفة والدليل والمعنى
والراي والنظر والاجتهاد والاستدلال والاعتبار والقياس والحجة والبرهان والعلة قال والعلة غير الدليل
لان الدليل اسم لما نظر به المدلول ونتبين به الا ان يثبت المعلول به الا يرى ان الدخان دليل النار وليس بعلة
لها والنار دليل الدخان وليس بعلة فكل علة دليل اخرى من غير عكس ولم يذكر المناط وهو من اسمائه
ويجوز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويكون جليا وخفيا ركن وهو المعنى الجامع يجوز ان يكون وصفا
لازما للاصل كالثمنية التي جعلناها علة لوجوب الزكوة في الحلي فانها صفة لازمة لها للذهب والفضة وقلنا
بوجوب الزكوة فيها سواء صيغا صياغة يحل او يحرم كالحلية غير المصوغ لانها انما يجب في غير المصوغ للثمنية في الحلي
هم الحلي وهذه الصفة لا يبطل بصيرورتها حليا قيل لا نم ان الزكوة تعلقت بالثمنية بل بكونه مال التجارة والدر
اذا انتقلت حليا سقط عنها وبهذا الوصف كما اذا جعل السائمة علوفة واجيب بعدم الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا
هو مال التجارة اذ التجارة يكون بالاثمان والاستعمال لا يخرج عن كونه نصابا لانه بالثمنية لا بالاستعمال وثبت ان الثمنية
التي بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة وكالطعم الذي جعل الشافعي علة الربوا باعتبار انه ينبئ عن خطر المحل
لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار شرفه في العقد بشرط زائد وهو المماثلة والطعم وصف لازم كالثمنية للنقدين ويجوز
الجامع وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما كقوله عليه السلام لفاطمة بنت حبيش توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه
دم عرق انفجر والانفجار صفة عارضة لان الدم موجود في العرق بلا انفجار وقد علل عليه الصلوة والسلام للدم
بوصف الانفجار والدم اسم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى بالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار
على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الامرين وفيه بحث اما اولا فلانه استعمل الواو في قوله وصفا عارضا
واسما وذلك يوهم ضرورة اجتماع الامرين لصحة التعليل وليس كذلك فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر
بعده وصف الكيل منفردا بدون ذكر اسم وقد صرح شمس الائمة بكلمة او مكان الواو في ذلك في التقويم فقال وقد يكون
وصفا عارضا او اسما واما ثانيا فلانه قيل لا نم ان تعليله لانتقاض الطهارة بل يبقى وجوب الاغتسال او نفي سقوط الصلوة
اذ الاشكال واقع فيها لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه ونفي الاغتسال او سقوط الصلوة يتعلق
بدم الرحم لا بدم العرق واما ثالثا فلانه قد تقدم ان التعليل باسم الخمر لا يجوز فيام الدم ان كان جائزا كان تحكما محضا
واجيب عن الاول بان الشيخ اما ذكر الواو لانه في المثال لا بد للانتقاض من الامرين وعن الثاني بان تعليله لانتقاض الطهارة
في نفي الاشكال فان وجوب الوضوء اشكل على بعضهم وهو مالكية فان دم الاستحاضة ليس بحدث عنده فكيف لا يشكل انما
وجوب امراة حديثة عهد بالاسلام علما انا نجعل بهذا التعليل لكل ما يصلح علة لدم المعلوم والموهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على
الوضوء وبالجلالة دليلا على ان الاغتسال وسقوط الصلوة يتعلق بان بدم الرحم لا بدم العرق وعن الثالث بان ذلك ليس
تحكم بل بمعنى وهو ان التعليل هناك فيعدي اسم الخمر الى النبيذ في الحرمة ترتب على الاسم فكان قياسا في اللغة فلا يجوز وههنا
بمعنى الاسم تعدية الحكم الى الفرع لا لمجرد الاسم فيكون تعليلا للوصف حقيقة فيكون جائزا واما قيل ركن القياس قد يكون اسما عند بعضهم
كحرمة الخمر ثبتت باسم الخمر وهو علتها حتى لا يتعدى الى المثلث وثبت في قليل الخمر وكذا الحدود تتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة

ان كان المراد به انه يتعلق بمعنى الاسم لا يكون صحيحا لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الخمر باسم اخر وان كان
به المعنى القايم بالمسمى وهو كونه نابعا من ماء العنب بعد ما غلا واشتد فهذا مسلم ولكن يكون حينئذ تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم
وهو المعنى الذي جاز التعليل باسم الدم قوله وعللنا الكل بالكيل منا راجع الى الوصف العين اللازم فان الكيل وصف عارض
يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات قوله ويكون جليا اي ذلك المعنى يكون ظاهرا لا يحتاج الى تامل
مثل الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت وخفيا كالقدر والجنس في الاشياء الستة وقيل المراد
في الجلي المعنى الحسي ومن الخفي المعنى الاستحساني وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل ثبوت الحكم برضا العاقدين لا يجوز
لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد وان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بانه وان كان
خفيا لكن يدل لانه الصيغ الظاهرة صح علته كدلالة الايجاب والقبول على الرضا وبدلالة انه نوع صار من الاوصاف
الظاهر فصحت التعليل به   ويجوز ان يكون حكما الى قوله وهذا حكم ايضا   اختلفوا في جواز تعليل حكم الشرع
بالحكم اي في جواز ان يكون ما جعل حكما علة لحكم من احكام الشرع فذهب الجمهور الى جوازه ومنعه بعض مستدلا بان
الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الذي جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف الحكم عنها وان كان متاخرا
لا يكون علة للمتقدم وان كان مقارنا فليس جعل احدهما علة اولى من الاخر فاذا على تقدير انه لا يكون علة
والعبرة في الشرع للغالب وبانه يشترط العلة المتقدم على المعلول من تقدم احدهما على الاخر غير معلوم واستدل الجمهور
بقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية حين سالته عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وبقوله صلى الله عليه وسلم في حديث القبلة للصايم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وبقوله في حرمة الصدقة ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وبقوله
في ايتان الرجل اهله ارايت لو وضعه في حرام كان ياثم فان ذلك كله تعليل بالحكم وبالمعقول فانه لا امتناع في الحكم
ان يدع حكما علة لحكم اخر والجواب عن استدلالهم ان العلة اذا كانت علة جاز ان يكون للمتقدم علة للمتاخر ولانه علم
صلاحيته للعلة على تقدير التاخير لان المتاخر يصلح معرفا للمتقدم وفيه لطلان كونه علة اي هو بالنسبة الا ان يدع
ما بالنسبة الينا فهي المؤثرة وحينئذ لا بد من تقدمها كما في العلل العقلية ويمكن الاجابة عنه بانها وان كانت موثرة
بالنسبة الينا لكنها ليست بموثرة بالذات بل يجعل الشارع اياه كذلك ولا معتبر بالتقدم قبل ذلك لانها لم يكن علة اذ ذاك
وبعده لم يتاخر الحكم وقيل في الجواب نختار انه يكون مقارنا فليس جعل احدهما اولى من الاخر قلنا انه ممنوع
لجواز ان يكون احدهما الذي مناسبة للحكم الاخر من غير عكس فانا نريد بالمقارنة ما يكون زمانا لا يكون حطه وان اريد
بها ما يكون بالذات فليس شيء لان التقدم لا بد منه ونظير ذلك قولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى
فلا يجوز بيعه كام الولد فانه تعليل بالحكم وقد سبقت الملاءمة لتعليل النبي صلى الله عليه وسلم بالحكم وعدالته لظهور اثره في جنس الحكم
المعلل به وهو عتق ام الولد وقيد بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد فان بيعه جايز بالاتفاق ولا اعتبار
كونه نظير الام الولد   ويجوز ان يكون فردا وعددا اي في باب الربوا   التعليل بالوصف الفرد جايز بلا خلاف
وذلك في باب الربوا فانا عللنا ربوا النسية بالجنس او الكيل والشافعي جعل علة الربوا الطعم وهو وصف فرد او مختلف
في جواز التعليل بالمتعدد فقال بعض الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة لا يجوز التعليل الا بوصف واحد
لا تركيب فيه لانه لو صح لكانت العلة صفة زايدة على مجموع الاوصاف واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانا نعقل مجموع الاوصاف ولا نعقل كونها علة الا بالدليل والمجهول غير المعلوم واما بطلان اللازم فلان ما فرضنا
متعددا يلزم ان لا يكون متعددا هذا خلف وجوزه جمهور العلماء مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبي صلى الله عليه وسلم علل

في المستحاضة بالعلل وصفا اعتبر اسم الدم ووصفه بالانفجار واجابوا عن شبهة المانعين بان ما ذكرتم لو كان صحيحا بجميع
مقدماته لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم اما الملازمة فلانه يقتضي ان لا يكون الوصف علة مفردا كان
او متعددا اما الثاني فلما ذكرتم واما الاول فلانا نعقل الوصف ولا نعقل كونه علة الا بدليل من اطراد وتاثير وغير ذلك
والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لا يكون علة هف ولا يكون القياس موجودا الا بجعل الوصف علة واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والتحقيق في الجواب ان الوصف مفردا كان او متعددا لا يكون علة الا بعد ان علم بالدليل عليته فمعنى قولهم
الوصف علة ان الوصف قد علم ملاءمته لموافقته للعلل المنقولة عن السلف وعدالته بالاحالة او بالتاثير ولما ثبت
يكون علة وتم لا فرق بين كونه مفردا او متعددا قوله كما في باب الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله فردا وعددا
لان حرمة ربوا النسية متعلقة بالجنس او القدر وحرمة ربوا الفضل متعلقة بهما ومثال ما علل اصحابنا بالوصف
المتعدد قولهم بنجاسة سور السباع ان السبع حيوان يحرم الاكل لا للكرامة ولا بلوى في سوره فيكون نجسا كسور الكلب والخنزير
فقولهم يحرم الاكل احتراز عن غيره كالشاة والبقر مثلا وقولهم لا للكرامة احتراز عن الادمي وقولهم لا بلوى في سوره
احتراز عن سور سواكن البيوت وسور الحمار   ويجوز في النص الى قوله وذلك لا يجوز يوجب الفصل   اي ويجوز ان يكون
ذلك الوصف مذكورا في النص كالتعليل بالطوف والهرة فانه مذكور في قوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات
عليكم الحديث وكالتعليل بالقدر والجنس في الاشياء الستة فانه مذكور في قوله صلى الله عليه وسلم كيلا بكيل ويجوز ان يكون النص بمعنى المنصوص
وهذا الاشكال اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذي يعلل فالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا
ولا خلاف لاحد في ذلك فلا اشكال ويجوز ان يكون في غيره اي في غير النص او في غير المنصوص عليه اذا كان ثابتا كما
في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم وهو معلول باعدام العاقد اي بفقره واحتياجه وذلك ليس في النص ولا في المنصوص
عليه لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بالنص وبالمنصوص عليه باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
مقتضيا عاقدا والاعدام صفته فيكون ثابتا اقتضاء وهذا التعليل صحيح على مذهب الشافعي ولهذا يعدى من السلم المؤجل
الى الحال واما مشايخنا فقد اختلفوا فيه فذهب العراقيون الى اشتراط قيام الوصف المحل اعتبارا بالعلل العقلية
فان الوصف القايم في محل يستحيل ان يكون علة لشيء في محل اخر كالحركة فانها علة لصيرورة الذي متحركا ويستحيل
ان يكون علة لصيرورة ذات اخرى لم يقم بها الحركة متحركة فكذا في الشرعيات وذهب مشايخ ما وراء النهر الى عدم
اشتراطه فان البيع والنكاح والطلاق وغيرها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قايمة بفاعلها وكذا كون
الشخص محتاجا علة لجواز السلم والاجازة وهذا الوصف قايم بالعاقد وهذا لان علل الشرع امارات ودلالات
على الاحكام وقيام الدليل ليس بشرط كالعالم دليل على وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر والعين علة لتعلق المسحور والمعين بالدوام
الشيء الذي اصابه العين وان لم يوجد الاتصال والشرط هذا الشرط نوافق مذهب المعتزلة فانهم انكروا السحر والعين
كذلك وفيه بحث فان العبارات القايمة بفاعلها علل لثبوت احكام فيه لا في غيره فان الايجاب القايم بالبايع مثلا يعطيه
وصفا بكونه زايل الملك عن المبيع ودخول البيع في ملك المشتري ويقوله يعطيه وصفا بكونه متصفا بالمالكية بعد ما لم يكن
وكذا الايجاب القايم بالناكح يعطيه وصفا بكونه مالكا لمنفعة البضع بعد ما لم يكن والطلاق القايم بالزوج يعطيه وصفا
الى كونه زايل ملك المتعة عنه بعد ما لم يكن فانه تثبت احكام بعد ذلك غير ما ذكر لعدم ضرورة لا يكون معتبرا بها وكون علل
الشرع امارات ودلالات قد ذكر غير مرة انه ليس على الاطلاق بل بالنسبة الى الله تعالى فلا يجوز اخذه مطلقا ليلا يلزم بطلان
احد الجانبين بالكلية وتاثير العين والسحر في غير المحل والعيان باعتبار ان لبعض النفوس ملكة منها وتاثيرها

عن بدنه الى ساير الاجسام ويكون تلك النفس لتعوقها كما نها لعين بر بره لا كثرا جسام العالم وفصارا كثر اجسام العالم عدولة
بدنها فكما يوثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك يوثر ايضا في اجسام العالم فصارا ثر العقل في محل فيها
وانكار المعتزلة للسحر والعين ليس باعتبار اشتراط الشرط المذكور وانما هي لمعرفة من الشي وغيره والنهي عن الكهف
معلول لجهالة المبيع لانه غايب عن الاعين غير معلوم حاله من السلامة وغيرها او بالعجز عن التسليم وليس في النص لكونه ثابت بالجهالة اي م
به اي بالنص او المنصوص عليه ا هـ والشافعي رح علل عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عم لا تنكح
الامة على الحرة بارقاق جزئه وهو الولد لدفع الغيبة عنه وعداه الى نكاح الامة عند طول الحرة لبس ارقاق الجزء في النص
فان قوله عم لا تنكح الامة الحديث لا يدل عليه ولكنه ثبت به لان ذكر النكاح يقتضي عاقدا والارقاق صفته فكان ثابتا
بمقتضى النص قوله وانما انتوت هذه الوجوه يعني من قوله وبوجايز ان يكون الى قوله في غيره بيان لاستوايها في صحة التعليل
سماح ان الظاهر لبعض الاحلاف بينها لان الذي يكون ثابتا بالنص مثلا اولى بالتعليل به مما ليس كذلك والعذر يكون منعوفا عليه
اولى من غيره وذلك لان المعنى الذي يعرف به كون الوصف حجة هو الحال الاثر على قياس وذلك لا يقتضي التفاوت بين هذه الوجوه
في صحة التعليل بها وان امكن تصور التفاوت بينها في غيرها . واتفقوا ان كلا وصاف الى قوله الا بلفظ خاص
اتفق القايلون بالقياس على ان كل اوصاف النص محلها اي مجموعها لا يجوز ان يكون علة لوجهين احدهما انه لا تاثير
لكثير من الاوصاف في الحكم الثاني ان التعليل بجميعها تعليل بما لا يتعدى فان جميعها لا يوجد الا في المنصوص عليه وكذلك
اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لان بعضها لا مدخل له في ذلك وقد يكون بعضها غير متعد كاسمر واتفقوا ايضا
على عدم جواز التعليل باي وصف شاء المعلل بلا دليل لانه حينئذ سقط الاعتبار ويستوي العالم والجاهل فان الاعتبار
المامور به تمييز وصف محق من مبطل وخالفهم بعض الجدليين وقال لا حاجة الى اقامة الدليل على وصف الشاهد
لكن للمعترض ان يبطل المعنى الذي ادعاه المعلل بان كان عنده مبطلا فان عجز عنه لزم الانقياد وهذا القياس
الى التحكم على الشرع وهو باطل لان المجتهد المعلل يدعي انه علة في الشرع فلا يسمع دعواه بلا دليل لئلا يكون متحكما بدعواه
مستحكما على الشرع وعجز السائل عن الاعتراض لا يكون دليلا للقايل بهذا القول كونه بلا دليل فلو جاز ذلك لجاز دليلا
لنحاق بلا اقامة الدليل فكان مثبتا فضا وايضا جعل عجز السائل دليلا على صحته ليس باولى من جعل عجز المعلل
دليلا على فساده واذا ثبت انه لا بد من اقامة الدليل فلا خلاف ان النص يصح ان يكون دليلا سواء كان دلالته
صريحة كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرافة اي الدافة عينية
اي القافلة او بطريق التنبيه والاشارة كما في قوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث وكذا الاجماع يصلح دليلا واختلف في
وعند عدم النص والاجماع اختلف القايلون فيما يصلح دليلا وهذا هو الذي كان رايه الشيخ بقوله فاختلفوا في دلالته
كونه علة على قولين فقال اهل الطرد ان الوصف يصير حجة بمجرد الاطراد اي وجود الحكم عند وجود الوصف من غير تعقل
تاثير وقال ايمة الفقه من السلف كالصحابة والتابعين وابي حنيفة واصحابه ومن الخلف كثير من المتاخرين
انه لا يصير حجة الا بمعنى يعقل وهذا المعنى اي المعنى المعقول الذي لا بد منه ليصير الوصف حجة صلاح الوصف علامة
فان لم يكن صالحا ومعدلا لا يصح القياس به ويستدرك بها وذلك الوصف باعتبارهما فيه بمنزلة الشاهد في اعتبار صلاحية
ما يصير به اهلا للشهادة بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام وفي اعتبار عدالته باجتنابه عن محظورات
دينه ليصح منه الاداء ثم بعد ذلك لا يصح الاداء الا بلفظ خاص مبني عن الوفادة والتحقيق وهو لفظ اشهد وما
سبا وبه في المعنى في ساير اللغات فكذا ههنا لا بد للوصف من صلاح للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالة بوجود التاثير

ومن احتصاصه من بين ساير الاوصاف بكونه علة فسلية عبارة الشيخ تسامح لانه جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعل في اول باب
القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد فصار كالتناقض واجيب بان ما ذكره ههنا موافق لما ذكر في التقويم ومختصر
وبذلك الاعتبار يحتاج لتتميم التمثيل الى قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص وما ذكر ههنا يكون استعارة تشبيه الشهادة بان اشهد وذكره
ورد ادنى ما تقرينة ما يخصه وهو قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص فان ذلك يحتاج اليه التمثيل بالشهادة لا بان اشهد والنقول
في صلاح المقولة والمعارضة دفع يعني اتفق القايلون على ان المراد من صلاح الوصف ملايمته ويراد بها موافقته ومناسبته
للحكم بان لا يكون نائيا عنه كما صار تاما فيه ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لا الى الاسلام لانه باب للاسلام
عن فاعل ما للحقوق لا قاطعا وهو المراد من قوله وذلك ان يكون على موافقة ما جاء من السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون
باوصاف ملايمة غير نائية لانه امر شرعي يتوقف على ما جاء ممن بهم عرفنا احكام الشرع وفسر الغزالي المناسبة لما هو على منهاج المصالح
بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد
ونقل عن القاضي ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي ان الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ورد بعدم الالزام به على الخصم
لانه يقول هذا لا تتلقاه عقلي بالقبول واجيب بان الملايمة لا يعتبر الالزام بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف قبل الملايمة
غير صحيح كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية لكن اذا ظهرت يصح العمل به ولا يجب الا بعد عدالته فلم يكن الملايمة معتبرة
للالزام بل لجواز العمل وان الالزام بعد ظهور العدالة عندنا هي الاثر ومعناه ان يكون الوصف موثرا بان جعل له اثر في الشرع
وذلك لظهوره في جنس الحكم المعلل به كما سيأتي وفسره بذلك ردا لما فسره به غيره قال بعض اصحابنا ان في ما يكون مخيلا اي موقعا
في القلب خيال القبول والصحة ثم العرض على الاصول احتياطا لسلامته عن المعارضة والمناقضة والفرق بينهما ههنا
ان المناقضة ابطال في نفسه بانه نص او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة يخلو الحكم فيها عنه والمعارضة ايراد
وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه الوصف الاول من غير تعرض له والعرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها
صار حجة والا فلا مثاله شهادة الاصول لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فان الاصول شاهدة بهذه
العلة لانها مبنية على التسوية بينهما في وجوب الزكوة وسقوطها وكذا قول العلماء من صح طهاره ومن لزمه ربع العشر
يجب الزكوة على الصبي وقال هذا بعضهم لا عدالة بالعرض على الاصل الاول فان لم يرده اصل معارض ولا مناقض صار معدلا او
الاصول وان كان حجة لكن الحج ليس بشرط في العرض بل لو عرض على اصلين جاز لان الوصف كالشاهد وعدالته ان
يعرف بعرض حاله على المزكين ويلتحق بذلك عنده امتناع على القول الاول يصح العمل به قبل العرض لكونه للاحتياط لا حجته
فلعلت لكونه مخيلا وانما النقض جرح بعد صحته لجرح الشاهد بالرق فانه يخرج كلامه عن الشهادة بعد ما صح ظاهرا والمعارضة
دفع للحكم كاقامة الشهود على الايفاء والابراء واذا كان كذلك لا يتوقف صحته على انقطاع احتمالها كما لا يتوقف
الشهادة على الجرح والدفع وعلى الثاني لا يصح الا به لان الوصف بالعرض يصير حجة . واحتج اهل المقالة الاولى
المعدول بالاحتمال لا يرده احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاحالة لان الاثر معنى لا يعقل
وكل لا يعقل لا يكون حجة في المشروعات الا بتحري القلب اما الاولى فلان التعقل لا يوجبه ولا يقتضيه لان ثبوت
الوصف علة بالشرع لا بالعقل فان العقل لا يهتدي اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب
هي المعتبرة مثل التحري في القبلة حجة شهادة القلب عند تعذر العمل بالادلة فان الاثر كما هو غير معقول غير محسوس الصبا
متعذر العمل بالادلة ثم لو الزم العرض بعد ثبوت الاحالة للاحتياط كان هذا اذا كان ظاهر العدالة فان العمل بشهادته
جائز والعرض على المزكين احتياط بخلاف الشاهد اذا كان مستور الحال فانه يجب عرضه على المزكين ليعرف حاله لانه

بعد وجود الاهلية قد يتوهم ان يعترض ما يبطل الشهادة من فسق او زوجية او اقامة حد قذف فيبطل شهادته فاذا لم يكن حاله
معلوما لا يثبت عدالته مع احتمال هذه العوارض فلم يعرض حاله على المزكين فاما الوصف الذي هو علة بعد ما ثبت
صلاحه فلا يحتمل مثل ما احتمل الشاهد من الاعتراض ما يخرجه عن كونه علة بعد ما ثبت ملايمته وعدالته بالاحالة فكان
العرض احتياطا واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين اثبتوا العدالة بالعرض على الاصول بان الوصف اذا كان على مثال
العلل الشرعية كان صالحا كما ان هذا قد يحتمل ان يكون الوصف منتقضا احتمال الشاهد ان يكون مجروحا بالفسق فلا بد
من عرض ذلك الوصف على المزكين وهم الاصول ههنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين فاذا خلا عن النقوض
والمعارضات تثبت عدالته وادنى ذلك اصلان وقد مر بيانه وانما اعاده تمهيدا لقوله ولا نعتبر وتمامه ذلك وظاهره
مناف لقوله من قبل وانما يعرض على الاصلين فيعرض فصاعدا الا انه يبنى عن اعتبارهما وراء الاثنين فكذلك وعدم اعتباره
ههنا لكن مراده ولا نعتبرها وراء ذلك بطريق الوجوب ويحتد ذلك بقوله لان التزكية بالاصل لا يتحد العرض ومعناه ان
على الاصول بمنزلة التزكية والتزكية وان كان امرا محتملا لكونها اخبارا عن عدم العلم بالجرح انه ربما يقف
غيره على بعض اسباب الجرح فكان ينبغي ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا ان في العرض على الجميع
حرجا بينا والحرج مدفوع شرعا وكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره ووجب الاقتصار
على الادنى وقال بعض من اوجب العرض بان العرض على الجميع واجب لان احتمال النقض والمعارضة لا ينقطع الا به وفي دليل الشيخ
اشارة الى الرد عليه وهذا القائل لا يجد بدا من القول بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فللخصم ان يقول لم لا يجوز ان يكون وراء
هذا اصل آخر هو معارض او مناقض فيضطر الى ان يقول لم تم عندي دليل النقض والمعارضة ومثل ذلك لا يصلح للالزام
ووجه قولنا القول على غير المحسوس واحتج اصحابنا بان الاحتجاج الى اثبات صحة ما لا يحس ولا يشاهد واما
المحس والمشاهد فانما يعلم بأثره الذي ظهر في مواضع من المواضع اما الاول فلان المطلوب اثبات صحة الوصف الذي جعل
علة على الحكم وذلك غير معاين بالضرورة واما الثانية فلما ذكر بقوله الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور
دينه وذلك مما يعرف وجوده بأثره دينه وليس هذا الا استدلالا بظهور الاثر على الاثر والمؤثر هو الدين وكذلك يعرف
الصانع بآثار صنعه لكونه غير محسوس كما اشار الله تعالى في الآيات الآخرة الى ذلك قال الله تعالى ومن آياته ان خلقكم من تراب
وعمرو لك فقوله وذلك مما يعرف بالبيان والوصف مجمع عليه وفي ذلك اشارة الى المعرفة ومعناه معرفة الصانع يعرف بالوصف
والبيان يعني بعد حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه مجمع عليه بان قال ان هذه الاشياء المحكمة المتقنة موجودة
على وجه تقتضيه الحكمة تعرف ان لها موجدا ولا بد ان يكون واحدا قديما عالما قادرا بريئا عن الاوصاف التي يجب الابانة
به لا ان يقول عرفت بالاستدلال انه جالس على العرش لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متحيزا وذا صورة فان ذلك
ضلال واضلال لا تعليل وهو استدلال على ما ليس يغني في باب العقل وفي ذلك اشارة الى اثر الوصف ومعناه ان اثره وان
لم يكن محسوسا لكنه مما يعرف بالبيان والوصف بوجه مجمع عليه بان يبين ظهور اثره في محل مجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف
فيه لم يصح الالزام على ما سبق في هذا الباب واذا عرفت ان الاثر ما يعرف بالوصف والبيان يجب المصير اليه لمعرفة صحته
كما يجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس كآثار الصانع وهذا اكثر تناسبا لهذا المحل قيل وظهور الاثر منحصر
في اربعة اقسام لان الوصف اما ان يكون جنس العلة او عينه وكل واحد منهما اما ان يؤثر في مثله او في مقابله الاول ان يظهر
تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم كقولنا في البنت الصغيرة فيثبت عليها الولاية كالثيب الصغيرة والبكر الصغيرة فان
الصغر علة الحكم المدعى بعينه وهذا النوع مقطوع به لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم كما اذا قلنا

في الفارة والحية سقط حرج النجاسة بعلة الطواف وهو وصف ظهر اثره في سقوط حرج الاستيذان فيما ملكت ايمانكم
لان حرج الاستيذان جنس حرج النجاسة لا عينه وكانه اراد بالجنس المجانس والمجانسان وهما المتحدان من حيث
الجنس لان حرج الاستيذان ليس بمقول على حرج النجاسة وغيره من الانواع حتى يكون جنسا لها لكنهما متحدان في مطلق الحرج
فامكن ان يعتبرا متجانسين وفي بعض الشروح قيد هذا النوع بالجنس القريب فيكون معناه المجانسة في الجنس القريب ولكنه
مثل له بتاثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فانه ينبغي ان يظهر اثرها في ولاية الانكاح كان عين ذلك الوصف اعني الاخوة
مؤثرا في جنس الحكم وهو الميراث وعلى هذا لا وجه لتقييد الجنس بالقريب فان الولاية والميراث انما كانا متجانسين بكون تجانسهما في مطلق
الحكم المتعلق بما بعد الموت فالاولى على هذا الاطلاق ليستوي المثالان جميعا والثالث ان يظهر اثر الجنس في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوة المتكررة بعذر الاغماء فان تاثيره جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج
وقيد في بعض الشروح بالقريب ههنا ايضا وهو على المثال المذكور صحيح فان عذر الاغماء وعذر الجنون والحيض
متجانسان في العوارض السماوية فيكون تجانسهما اقرب من تجانس الاغماء والسفر لكون السفر من العوارض
المكتسبة فاما ان وجدنا آخر لم يكن مثل هذين المثالين فالاولى الاطلاق كما تقدم والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك
الحكم ولم يقيده بالقريب وقال كاسقاط الصلوة عن الحائض بالمشقة فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس الحكم
لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو سقوط الركعتين فانه ليس بعين الاسقاط عن الحائض بل نظيره
واذا ظهر على الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالحق الاطلاق تعليلا للاعتبار والانفراد الاقسام فيعتبر ظهور اثر
الجنس القريب في القريب والبعيد في البعيد والقريب في البعيد وعكسه وكذا اذا كان الاعتبار مع العين فيتضاعف
الاقسام وبعضها الى ضبط الحرج فان قيل كيف يتصور ان يكون الحكم الثابت في محل كالبكر الصغيرة مثلا عين الحكم
الثابت في محل آخر كالثيب الصغيرة مثلا والعرض الواحد لا يحل محلين والحلول الانتقال عليه فالجواب ان المراد بالعين
ههنا هو المثل وقد تقدم مثل ذلك في شروط القياس من قولهم وان يتعدى الحكم الشرعي بعينه الى فرع هو نظيره على الفهم
قالوا في تعريف القياس هو ابانة مثل احد المذكورين بمثل علته في الآخر ولهذا ذكر بعض الشارحين في سواكن البيوت سوى الهرة
ان الطواف فيها من نوع واحد بخلاف الطواف في السواكن وفي الغلمان والجواري والصبيان فانها من جنس واحد
لا من نوع واحد قالوا وهذا النوع اعني النوع الاول قريب من دلالة النص بل عينه وهو صحيح وقد نبه على البعض
على ان دلالة النص غير القياس فاذا كان هذا من الدلالة فذكره في القياس ملبس يعد تغليطا وهو وهم فان الكلام
في ان الوصف المعدل هو ما ظهر اثره في موضع من المواضع غير الموضع الذي اريد جعل الوصف فيه ركنا للقياس فاذا
ثبت ذلك وكان من القسم الاول كان ثبوت تاثيره في الموضع الذي اريد جعله ركنا للقياس بدلالة النص كما وهم
ثم اذا صار به معدلا وجب القياس بكون الحكم في النوع ثابتا بالقياس لا بالدلالة هكذا ينبغي ان يتصور هذا الكلام
ثم لا خلاف بين القائلين بالقياس في حجية الاقسام الثلثة الاول واما الخلاف في القسم الاخير والمختار انه حجة بكونه
معلما للظن فاما الخيال فامر باطل الى قوله وانما يظهر ذلك بالتأمل لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه
شرع في الجواب عن كلام الخصم من دلالة الخيال فقال فاما الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له لا ثبوت له وما لا ثبوت
له لا يصح دليلا على اثبات شيء فالخيال لا يصلح لذلك اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلعدم ما يدل عليه فان قيل الظن
معتبر في الشرع كما في خبر الواحد والقياس اجيب بان ذلك ظن ثبت بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واليه
اشار الشيخ بقوله ظن لا حقيقة له ولان الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه وما هو كذلك لا يصلح حجة ملزمة على الخصم

ولا دليلا شرعيا فالخيال لا يصلح حجة اما الثانية فظاهرة لان الالزام موقوف على معرفة الخصم الدليل وذلك في الخيال
غير معلوم واما الاول فلما مر من عدم دليل يدل عليه واذا لم يكن حجة على الغير لا يكون دليلا شرعيا لان غايته ان يجعل من باب
الالهام والالهام ليس دليلا شرعيا لانه معارض بمثله وهذا هو الوجه الثالث بعينه فانه قال ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة
لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه بان يقول وقع في قلبي خيال انه كذا وخيال ان علتي صحيح فيصير به معارضا وهذه
معارضة لازمة ولا يندفع بوجه ودلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة اللازمة وهو احتراز عن المعارضة
التي يكون لازمة تندفع بالتوفيق او الترجيح وغير ذلك قوله واما العرض على الاصول جواب عن التمسك الثاني فهم الذين
جعلوا التعديل بالعرض لا يقع التعديل لان الاصول شهود لا مزكون لان كل اصل شاهد مثل الاصول العقل ويضم شاهد الى شاهد
لا لاظهار العدالة هذا اذا جعلنا الوصف بمنزلة الشاهد وان جعلنا بمنزلة الشهادة فكذلك لا تمكنه الشهادة لا لظهور
صحة الشهادة والمسعود الشيخ ركبه بقوله والى لها اى من اين الاصول التزكية من غير دركه لاحوال الشاهد ومعاينته
وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود وكان هذا تمثيل فان العرض على الاصول بمنزلة سؤال احوال الشاهد
عن المزكين شبه عدم دلالة الاصول على الوصف المراد تعديله بعدم معرفة المزكين بحال الشهود ويجوز ان يكون قوله وانى
لها التزكية من غير دركه لاحوال الشاهد ومعاينته متعلقا بالوصف ومعناه لا يكون التزكية الا بعد معرفة احوال الشاهد
والوصف قبل العرض على الاصول لا يعرف له حال فكيف يزكى وقوله وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود
متعلق بالاصول ومعناه ان المزكى انما يزكى اذا كان له خبرة ومعرفة بحال الشهود والاصول ليس فيها ذلك قولهم فاما قولهم
اى فرق العرض الاول بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف
الوصف فليس بصحيح لان الشاهد كما يتوهم سقوط شهادته فالوصف الصالح كونه ملائما يصح ان لا يكون علة كالاكل ناسيا
مثلا مع صلاحه علة الافطار لم يجعل علة له فان لم يظهر ثبوت محتمل فكان الاحتمال في الوصف في اصله بانه علة ام لا وفي الشاهد
في الامر المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على العدالة فانها الاصل في الشاهد واذا كان الاحتمال في الامر المعترض
معتبرا فلا يكون الاحتمال الذي في الاصل معتبرا بالطريق الاولى ولما وضح الشيخ وجود الاحتمال في الاصل بقوله الا ترى الوصف
لا يستقل علة مع الوجوه قيام الملائمة وذلك دليل واضح على ان الوصف بعد الملائمة قد لا يكون علة والجواب عن كلام الخصم ان الاثر
معنى لا يعقل ان الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا اما الاول فلان اهل اللغة يقولون سقاه فارواه وضربه فاوجعه
وكسره فانكسر كل ذلك لغة وصوت لانه اثر فعل مؤثر واما الثاني فلانه شاهد اثر الشيء في الطريق يقطع الناس والاثر دال
عقيب استقلال السهل وسعل عليه احدهما الآخر والاثر من كل مشروع معقول دلالة اى يعلم بالاعلام ممن يعرف صدق الشاهد
بالاحتراز عن محظورات دينه واذا كان كذلك فقد بطل اصل دليل الخصم لانه قال لعل الاعجاز انه الشيخ محال لان هذا اصل
دليل الخصم وهو المذكور اولا فكان الانسب الاشتغال بمنعه اولا لان للعلماء في الجواب طريقين احدهما مثل ما قال هذا القرض
والثاني ان يستدل من الآخر ويذكر التاخر اولا الى ان ينتهي الى الاول وعلى هذا الطريق ذكر الجواب عن فرق الفريق الاول
بعد جواب الفريق الثاني وذكر مثل قول النبي عم في الهرة انها قوله كالماء المستعمل اى طهور لاثرا ولا امتنع على تاويل
المذكور مثل قول النبي عم في الهرة انها ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم فانه تعليل للطهارة وقيل خبر مبتدا محذوف
اى هذا التعليل للطهارة اى طهارة الهرة وذلك لانها اذا لم تكن نجسة يكون طاهرة بالضرورة وفيه نظر لجواز ان يكون بينهما منع
الجمع لا منع الخلو فان سؤر البغل والحمار مشكوك فيه لا يحكم بطهارته ولا نجاسته والجواب ان شرط العطف الا عينها والكلام في
ما ذكرته في طهوريته لا في ظاهر طهارته وعلل بقوله عم انما هي من الطوافين عليكم وهو تعليل باطهوارته وهو الضرورة

والضرورة

والضرورة من اسباب التخفيف وسقوط الحظر فهذا تعليل بما هو من اسباب التخفيف اما انه تعليل بالضرورة فلانه تعليل بالطوف
وهو لا ينفك عن الضرورة والتعليل بما لا ينفك عن الضرورة تعليل بها واما ان الضرورة من اسباب التخفيف فبالكتاب قال
تعالى فمن اضطر غير باغ في مخمصة غير متجانف لاثم وانه تعليل بسقوط اعتبار نجاسة الميتة اذا سال من اصابته مخمصة لا يجب عليه
غسل يده ولا فمه فتثبت به تعليل ما نشأ اثره ومثل قوله عم للمستحاضة انها دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلوة اى لوقت
كل صلوة وجه الاستدلال ان النبي عم علل ثلثة احكام تعلل موثرة الاول وجوب التطهير وعلله بانه دم وهو الدم ووصفه هو
الانفجار وكل منهما موثر اما الاول فلانه اوجب سبب الدم باعتبار معنى الحدث الذي يعلم انه في وجوبه لا باعتبار معنى آخر من
كونه حيضا او مانعا او نحوهما واما الثاني فلانه علقه بالانفجار الذي له اثر في ثبوت النجاسة اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع
يلحقه حكم التطهير والثالث وجوب الصلوة معه دون ذلك دم الحيض والنفاس لان دم الاستحاضة دم عرق انفجر يوجد بعارض علة
لا يكون عادة وايجاب الصلوة معه لا يؤدي الى الحرج بخلاف دم الحيض والنفاس فانه عادة راتبة في بنات آدم فلو وجبت
الصلوة عليها لادى الى الحرج وهو مدفوع والرابع اشتراط الطهارة في الوقت بقوله توضئي لوقت كل صلوة وهو معلل بكونه
موثرا حيث قال انها دم عرق انفجر والانفجار هو السيلان الدائم ولو وجب عليها الوضوء لكل حدث لبقيت مشغولة بالوضوء
ابدا فلا يمكنها اداء الصلوة ولا قضاؤها فاوجب التوضي في الوقت لتمكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث مع وجوده
في وقت الحاجة للضرورة ومثل قوله عم لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته فقال زايره ولنبي
كذلك كما سيظهر وقوله تعليل بمعنى موثر خبر مبتدا محذوف وقد تقدم نظيره وقوله لطهر الصوم قيل معناه صنوه [illegible] تقيض
الحنفي هو ان لا صوم وقيل يجوز ان يكون فعيلا بمعنى فاعل فان المفطر ناقض للصوم وبيان تاثير المعنى العلل انه ان المفطر
نقض الصوم والصوم كف النفس عن الشهوتين فالمضمضة يكون قضاؤها ولبس في القبلة قضاؤها وليس في القبلة قضاء الشهوتين
لا صورة لعدم الايلاج ولا معنى لعدم الانتهاء كما انه ليس في المضمضة قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شيء الى الباطن
ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن فكان المضمضة مما قد تفضي الى قضاء شهوة البطن والقبلة مما قد تفضي الى قضاء شهوة
الفرج فكان احدهما لم يكن ناقضا فكذلك الاخرى لان الناقض انما هو القضاء ولا قضاء فيهما فلا يبطل قوله وقال عمر وعلي
تعال ولو كان لنا ابل الماجاز عطفهم سوى بر معلل فقال وتعليله تعليل بمعنى موثر ووجهه ان النبي عم قال في تحريم الصدقة على
بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار قال الله تعالى خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وما كان كذلك كان متوسخا كالماء المستعمل والامتناع من شرب الماء المستعمل من معالي الامور فكذا
حرمة الصدقة فعفوا عنها تعظيما واكرامالهم واختلف اصحاب رسول الله عم المذكول وهو يعني التعليل لما في
من شان تعليل النبي عم بين تعليل الصحابة فانهم اختلفوا في الجد مع الاخوة في الميراث فذكر ابو بكر وابن عباس وجماعة منهم
الى تفضيل الجد على الاخوة وهو قول ابي حنيفة وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة الى توريث الاخوة مع الجد وهو قولهما
فضربوا فيه اي في الجد او فيما اختلفوا فيه فشبهه علي رض بشجرة انبتت غصنا ثم تفرع على الغصن غصنان فالقرب بين الغصنين
اولى من القرب بين الغصنين والاصل لان الغصن بينه وبين الغصنين واسطة ولا واسطة بين الغصنين وهذا يقتضي
رجحان الاخ على الجد الابين الغصنين والاصل حرمه لتشعب الغصنين فيهما لكل واحد منهما ان صح واستويا وقال زيد مثل
الجذع الحافد كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب منه جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين
المتشعبين من الوادي اكثر من القرب من الوادي والجدول بواسطة النهر والشعب الثاني شعبة شعب وهو ما يتشعب
من قبائل العرب والعجم والجد والاب النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنه فيه اي في ترجيح الجد على الاخوة بقوله حد
طرفي القرابة وهو طرف في الاصالة على الآخر وهو طرف الجزئية في القرب وهذه الاحتجاجات ما ذكروه من التمثيل والاحتجاج

امور معقولة بآثارها اي بتعليلات بأوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادي بيان
معاونة القرب بطريق محسوس الا ان ابن عباس رضه رجح الجد لانه بمنزلة عن الجسد والقرب باعتبار الجزئية يرجع الى ذات
القرابة وباعتبار المجاورة يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى قوله وقد قال عمر رضه مثال آخر مما نحن فيه روى
محمد بن سيرين ان عمر رضه استشار الناس في شراب يرق فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر رضي الله عنه ايتني
بشيء منه فأتاه فقال ما اشبه هذا بطلاء الابل قال كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه فصب عمر رضه عليه ماء فشربه
ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا ارى على بناء المفعول وقوله النار منصوب
اي لا اظن ان النار تحل شيئا يعني ان المسكر من هذا الشراب حرام قبل الطبخ فبعده كذلك قيل كيف يصح قوله تحل وماء العنب
لا يكون حراما قبل ان يصير خمرا واحسبانه يحتمل انه سمي منه من كونه خمرا حلالا او حمل المسكر على الحرمة كالحرمة فقال
عمر رضه اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فما كلمه معناه ان صفة الخمرية كاينة والتحليل لتغير الطباع فكذلك بالطبخ الى ان يذهب
ثلثاه فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع فان لتغيره اثرا في تبدل الحكم كالنجس اذا صار حيوانا صار طاهرا والحمار اذا وقع
في المملحة وصار ملحا صار طاهرا والروث اذا صار رمادا صار طاهرا والطباع اعم من الطبيعة لان الطباع يقال المصدر الصفة
الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تخص بالمصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة وربما زاد
على نهج واحد حتى يخرج عنه ما يجري لا على نهج واحد وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد ومن غير ارادة فهو الطبيعة او بارادة
فهو النفس الحيوانية والقوى الثلاث يسمى نفوسا والغرض من هذا الجمع بين الطبيعة والطباع وبما ذكرنا دليل على اباحة شراب
المثلث وان عمر رضه استشارهم في المشتد لا في الحلو وهو ما يكون مريا للطعام مقويا على الطاعة في ليالي
الصيام ثم قال ابو حنيفة في اثنين الى قوله على ما هو متبدل ولما فرغ من بيان تعليل الصحابة شرع في بيان
تعليل الشافعي وغيره من العلماء المجتهدين ثم قال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما عتق نصيبه منه ولا يضمن
لشريكه ولم يذكر في البيع خاصة بل لو كان لهما او صدقة او وصية كان كذلك وقالا يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان موسرا
ويسعى العبد ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار معتقا النصيب لان شراء القريب اعتاق ولهذا يتأدى به الكفارة
بالنية فيضمن ولابي حنيفة انه اعتقه برضى شريكه والرضا اثر في سقوط ضمان العدوان لانه واجب بطريق الجبر لدفع
الضرر عنه وقد اندفع برضاه كما لو اتلف مال غيره باذنه واثبات الرضا بوجهين احدهما انه ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول
شريكه يوجب العتق صار راضيا بعتقه على شريكه والثاني ان الشريكين صارا كشخص واحد في حق القبول لان الايجاب من البايع
ولهذا لو قبل احدهما دون الآخر لا يصح قبوله فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه فاذا شاركه في السبب بهذا الطريق
يكون الشريك في السبب بمعنى الرضا به الا ان السبب علة للعتق في القريب لا في الاجنبي فكان القريب معتقا دون الاجنبي
فسقط نصيبه كما عاونه على السبب وهذا الكلام يتضح لابي حنيفة في الشراء ولهذا اعتبر في الكتاب الشراء اما في الهبة والصدقة
والوصية فقبول احدهما في نصيبه بدون الآخر صحيح لكن ابو حنيفة لم يقل انهما كشخص واحد ايضا الا ان في الهبة والصدقة
والوصية قبول الشخص الواحد في النصف دون النصف الآخر صحيح بخلاف البيع ولا فرق في ظاهر الرواية بين علم الشريك
وعدم علمه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لعبده كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بكله وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة ان كان عالما بكون شريكه قريبا تحقق رضاه والا فلا وقال محمد رح في مسئلة ايداع الصبي انه لا يضمن
لانه سلطه على اتلافه حسا والتسليط فعله يخرج فعله عن كونه جناية لانه رضي بالاستهلاك لا يقال لا يجوز ان يكون التسليط
مقصورا على الحفظ لان اقتصار التسليط على الحفظ بطريق العقد في حق البايع صالح دون الصبي فيكون التسليط
تسليطا على الاستهلاك فلما احتمل محلا بالذكر مع ان قول ابي حنيفة لم كقوله باعتبار النصف وقال الشافعي في الزنا انه

لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه يعني لما ورد فيه من الفضايل فانى تشابها وهذا الكلام
منه في الفرق انما هو بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة نعمة وكرامة فيجوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه لا ما يعاقب عليه وفيه
ايضا ان الزنا لما كان يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه وآثاره واثبات حرمة المصاهرة به تقريره وابقاؤه وما يجب
اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه بقاؤه وهذه الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسايل كلها اوصاف ظاهرة
الآثار كما بينا وقال الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم يعني اعتبار
شهادتهن في النكاح لان المال هو المتبذل اي الممتهن فلا يحترز عن المساهلة فيه ولكثرة المعاملة به بين الناس فيحتاج الى الحجة الضرورية
وهي شهادة النساء مع الرجال اذ الاصل ان لا يكون لهن شهادة لبناء امرهن على النسيان والغفلة والضلال ليلا يفضي الى الحرج
واما ما ليس بمال كالنكاح والطلاق ونحوهما فليس بمبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال غالبا
فيجب اثباته بالحجة الاصلية فهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته الى الحرج وليزداد خطره على ما هو متبذل فان النكاح
[illegible] كالخطبة والمشاورة عادة واستجماع العقلاء واحضار الشهود والولي يدل على خطره فلا يثبت
الا بالحجة الاصلية ثبت ما قلنا ان تعليل السلف بالوصف المؤثر قوله وليزداد عطف على ما قبله من حيث تقديره يجب اثباته بالحجة لحجة
الاصلية لعدم ابتذاله وليزداد خطره وعلى هذا الاصل الى قوله وهذا اكثر من ان يحصى اي وعلى ان اعتبار الملائم
والتأثير واجب اتباعا للسلف خرجنا في الفروع يعني انا اخرجنا من جامع الفقهاء فقلنا في مسح الرأس فلا يسن تثليثه اي تكراره
الى الثلث كما لا يسن كما في مسح الخف لانه مسح مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح فلا يؤثر في سنته بالتكرار
التكرار سنة فيها كان اولى لان السنة تبع للفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها واما قول الشافعي انه ركن في الوضوء
مؤثر في ابطال التخفيف فان مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرف انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف لاثبات التكرار
وعللنا في ولاية المناكح اي في ولاية اثبات الانكاح بالصغر وفي اسقاطها بالبلوغ والصغر وصف مؤثر في اثباتها لان ولاية الانكاح
ما شرعت الا حقا للعاجز يعني شرعت على وجه النظر للمولى عليه وباعتبار عجزه عن مباشرته مع حاجته الى مقصوده كالنفقة فانها
تجب على الولي حقا للعاجز عنها فصح التعليل بالعجز يعني الصغر لوجود اي لوجود الولاية وبالقدرة يعني البلوغ لعدمها ولم يكن للثيابة
والبكارة في اثبات الولاية واعدامها اثر والمناكح جمع منكح اسم مكان او زمان او لانه يثبت في وقت النكاح او في مكانه
او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول في المزيد قياس وعن الميداني ان المناكح جمع منكح والقياس
المناكيح حذفت الياء تخفيفا وقلنا في صوم رمضان انه عين اي صوم معين وهو وصف مؤثر في اسقاط وجوب التعيين
لان ايجاب النية في اصل وضعها للتمييز والتمييز بين العادة والعبادة وذلك اي التمييز انما يحتاج اليها على تأويل النية
عند مزاحمة الغير دون الانفراد كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع معينا لا يزاحمه غيره فلا يحتاج الى تعيين الجهة كالمتوحد
النفس وعلل الشافعي بانه صوم فرض فلا بد من التعيين كصوم القضاء وهو الوصف غير مؤثر في ذلك لانه لا اثر للفرضية
الا بالاتيان بالمأمور به لا غير فثبت انا سلكنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر وهذا اي اعتبار الوصف المؤثر في الرد ح
اكثر من ان يحصى فان قيل التعليل بالاثر الى قوله لكنه مسلوب بوصفه هذا سؤال يرد على ما ذكره من ان صور
العلل المؤثرة من غير ذكر المقيس عليه وجواب عنه وتوجيه السؤال ان تعليل ما ذكرت من التعليل بالاثر لا يكون قياسا لانه لا قياس
الا بذكر اصل وفرع لما عرف ان القياس تقدير الشيء بالشيء فمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا وتوجيه
الجواب ما ذكره بقوله قلنا ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه مثاله مثل قولنا في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه فان له اصلا
مجمعا عليه وهو اباحة الطعام للصبي فانها لا يوجب الضمان لانه بالاباحة سلطه على تناوله فيكون قياسا هو الصحيح على ما قلنا آنفا

ان الاثر لايكون الا باصل مجمع عليه لكنه مسكوت لوضوحه وقوله والصحيح احتراز عن الجواب الآخر الذى ذكره بقوله
على انا نسلم ما لا اصل له علة شرعية لا قياسا وهو قول بعض مشايخنا فانهم قالوا ان هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل
يكون قياسا وعند عدمه يكون استدلالا بالعلة مستنبطا بالرأى بمنزلة ما قال الخصم ان التعليل بدون سوى يكون قياسا وبعلة قاصرة
لايكون قياسا بل بيان علة شرعية وانما صح الاول لان هذا يفضى الى القول بالعلة القاصرة وقد منع ذلك بالكلية فيما تقدم

الا قوله وانه لانخطى فى نعم الجملة   المراد بالمقالة هو القول والظاهر ذكر الضمير فى قوله ونعم وجمعهم والمراد من
هذا الاولى لانه ذكر فى الباب المتقدم قول اهل الطرد ولكن سماها ثانيه باعتبار الترتيب لانه ذكر قول اهل الفقه مع احاديثه
اولا ثم قول اهل الطرد بيانا فى حق البيان والتقريب واعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بلا دليل على ما سنبين ذلك
ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى بتقصيره الى ان يجعل غير الدليل دليلا والكلام فى هذا الباب قسمان احدهما
فى بيان الحجة اى فى بيان كون الطرد حجة اولا وفى بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم والثانى فى تقسيم الجملة اى جملة ما هو علة
بلا دليل من اقسام الطرد وما ليس منه مما ليس بحجة   وقد اتفق اهل هذه المقالة الاولى بناء الى معنى بقوله
بهذه المقالة على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير ملاءمة ولا تأثير لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند
الوجود فى جميع الصور وزاد بعضهم على ذلك العدم مع العدم اى عدم الحكم مع عدم الوصف وهو المسمى بالدوران وجودا
وعدما ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعى وهو مذهب المعتزلة وقال بعضهم ظنى وهو مذهب بعض الاصوليين
واكثر الجدليين هذا وقال بعضهم على الطرد والعكس ان يكون النص قائما فى الحالين اى حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا
الى النص بل الى الوصف وسنبين ذلك واحتج اهل الطرد جميعا بان الدلائل التى جعلت القياس حجة لا تفصل بين وصف ووصف
آخر وكل وصف بمنزلة نص من النصوص بظواهرها تقتضى جواز التعليل بكل وصف كالعمل بكل نص الا انه اذا لم يكن مطردا دل
على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك على الشارع غير جائز ولان علل الشرع امارات غير موجبة
وما هو كذلك فلا حاجة فيه الى ان يكون معقولا ولا حاجة بنا فى القياس الى معنى يعقل اما الاولى فلانها علامات على ثبوت الحكم والمثبت
حقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علة لم يشترط ان يكون معقولة المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعى
او ظنى والاطراد يصلح لذلك لان الدوران مما يحصل وقد يمنع مانع عن العلة حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة للدائر
ولان عدم الاطراد وهو النقض دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها   والجواب ان الشرع جعل الاصول لا يوجد على
السلف   اى الجواب عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصول شاهدا فان النصوص التى جعلت القياس حجة جعلت الاصول
شاهدا وجعله كذلك كالمعنى الشهادة لكل وصف كما انه جعل كامل الحال من الناس وهو الحر البالغ العاقل العدل شاهدا وبعد ذلك
لم يجب ان يكون كل لفظ شهادة لكن اللفظ بسبب معقول اى مؤثر يوجب صيرورته شهادة وهو ذلك لفظ اشهد فانه تأثيرا فى تمييز
المشهود به لان السبب المطلق لاداء الشهادة وهو الشاهد قال النبى عم اذا رأيت مثل الشمس فاشهد فلا اعلم او اتيقن او اخبر
فانه لا تأثير لها فى تمييز المشهود به بل لو كان لها اثر كان فى تمييز المعلوم والمتيقن والمخبر عنه وكل من ذلك اعم من المشهود به
لانه معلوم خاص فكذلك ههنا لا بد من ان يكون لصفة الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل مؤثر واما قول الخصم
ان علل الشرع امارات فعلنا انها امارات فى حق الله او فى حق العباد والاول مسلم لكنها لنتيجة شاهدة بالنسبة اليه والثانى ممنوع
فانهم منسوبون بنسبة الاحكام الى العلل بسبب الاحرية الى افعالهم قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وان كانت الاحرية فضلا
من الله وعدله ونسب الملك الى البيع والقصاص الى القتل وما يجرى مجراه من نسبة الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق وكانت غير موجبة
فى الاصل وكنها جعلت موجبة شرعا فى حقنا على ما يليق بها اى بالعلل وهو النسبة بان نسب الاحكام اليها فنال القصاص حكم

القتل والملك حكم البيع لا ان نسبة الايجاب اليها حقيقة فى حق الله وفى علمه ايضا لانه ذكر لا يكون الا بفعل مختار يحكم بذلك وتوضيح
الشيخ ذلك بقوله الا ترى ان وجب القصاص على القاتل من سببا الى المثلة والمقتول ميت باجله فى حق علمنا فثبت ان علل الشرع ليست
امارات على الاطلاق واذا كان الامر على ما ذكرنا من كون العلل موجبة شرعا فى حقنا لم يكن من التمييز بين العلل والشروط ومجرد الاطراد
لا يميز لان الشرط يباحم العلة فى هذا المعنى قوله وكذلك العدم عند العدم جواب عما قال الفريق الثانى ان وجود الحكم عند وجود الوصف
قد يكون اتفاقا فلا يتعين جهة كونه علة الا بوجوبه الحكم عند عدم الوصف وتقريره ان العدم عند العدم ايضا لا يصلح دليلا لاحتمال ان يكون الوصف
شرطا لان الشرط عند عدمه فان الدوران كما لو وجد مع العلة وجودا وعدما لو جد مع الشرط كان وجوب الزكوة كما يدور مع النصاب
يدور مع الحول ايضا وكذلك العتق كما دار مع الاعتاق دار مع الدخول فى قوله ان دخلت الدار فانت حر ولان نهاية الطرد
الجهل والجهل ليس بحجة اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان القائل به ما يدريك انه لم يوجد له اصل مناقض او معارض
ولا يمكنه ان يقول بذلك مطلقا لان المقايس المستنبطة غير متناهية وكان لو استقرأ جميع النصوص حتى لا غاية امره ان يقول بالحصر
ما وجدت له معارضا ولا مناقضا فيتأيد وهل ثبت ذلك الا بانه وقف على الطلب وقد كان تساوى لك ذلك اى الحكم باستقلاله
بمثل الطرد ولقائل ان يقول لا نم ان المقايس المستنبطة غير متناهية وان استقراء جميع النصوص محال لان الاحتياج الى الاستقراء
انما هو بالنسبة الى النصوص التى تدل على الاحكام الشرعية وهى محصورة فى الكتاب والسنة فكان القول بعدم تناهيها
واستحالة استقرائها محالا والجواب ان النصوص وان كانت متناهية لكن جهات الاستنباط غير متناهية بالضرورة
والمقايس المستنبطة منها بحسبها كذلك قوله واما العدم فليس بشئ يحتمل ان يكون دليلا خاصا على عدم دلالة العدم على التمييز بعد الدليل
العام على التقدير بان يكون قوله لانه يزاحم الشرط دليلا مشتركا من جهة الوجود والعدم كما قرر آنفا ويجوز ان يكون قوله لانه يزاحمه
مختصا بجانب الوجود فيكون قوله واما العدم مختصا بجانب العدم وعلى كل حال معناه العدم ليس بشئ فلا يصلح دليلا على التمييز لان
الدليل على الشئ امر وجودى وفيه نظر لان الدليل لا يلزم ان يكون امرا وجوديا فان عدم المعلول يدل على عدم علته
لا نزاع فيه وان النزاع فى جواز كونه دليلا على تمييز الوصف المعلل به من سائر الاوصاف التى تشتمل عليها النص ولا مانع من جواز
كون اعدام الشئ دليلا على تمييز الوصف عن غيره والجواب ان المتنازع فيه افادة العدم تمييز الوصف عند التمييز ثبوت صلاحيته
لاضافة الحكم الشرعى اليه والاعلام مطلقا لا يجوز اضافة الاحكام الشرعية اليها واستدل الشيخ صلاحية العدم لذلك بقوله
وكيف يصلح بعدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى ووجه الاستبعاد ما ثبت
من جواز ثبوت الحكم بعلل شتى فانه اذا جاز ذلك جاز ان يكون انتفاء الحكم بانتفاء وصف آخر هو علة له لا بانتفاء الوصف
المتنازع فيه فلا يصح شرطا عدمه اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كونه علة واختلف فى اعرابه فقيل هو
مرفوع والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير فى عدمه للحكم ومعناه ما ذكر وقيل هو منصوب ومعناه لا يصلح عدم العلة
شرط عدم الحكم لا ضمار لان يثبت بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف
ولئن اذا كانت العلة منحصرة صح الاستدلال وهو من السلف ما لا يخفى واستوضح الشيخ بقوله الا ترى ان مثل هذا اى التمسك
بالطرد لا يوجد فى علل السلف فانه لم يروى عن احد منهم التمسك بالطرد واقوى دليل صحة القياس اجماعهم وانما عللوا بالمعانى
المؤثرة ولا عبرة بالالة الغفلة وعن هذا قال بعضهم اذا انتهى التفريع فى الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقيد
الدين ولطريقة الكلام قائل ان يفعل ما اراد ويحكم ما يشاء ولا يقال الطرد والعكس يصلح دليلا على العلية فى العقليات بالاتفاق
وكذا فى الشرعيات لان التثبت فى الحكم فيهما هو الله تعالى لانا نقول الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز
ان تختلف باختلاف الزمان واحوال الناس فلا يصح الدوران دليلا عليها   واما من شرط ان يكون الى قوله وانما التعليل

الفوائد احتج من شرط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم بالكتاب والسنة اما الكتاب فاية الوضوء فان الله تعالى رتب وجوب الوضوء
على القيام الى الصلوة قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية وانما علقت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدما
حتى لم يجب الوضوء عند القيام بلا حدث وعند الحدث بلا قيام الى الصلوة والنص قائم في الحالين ولا حكم له واما السنة فقوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان ووجه الاستدلال ان حرمة القضاء رتب على الغضب ولما علقت بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما
حتى حل القضاء مع الغضب بلا شغل ولا يحل عند الشغل بعدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له فقوله الا انه عزاه ذكر
الفريق الثالث شروع في ابطال هذه المقالة فابطله اولا بان هذا اي اشتراط قيام النص وعدم حكمه على تقدير تسليم وجوده في الصور
شرط لا يكاد يوجد الا نادرا وفي بعض الصور ومالى ان كذلك لا يمكن ان يجعل اصلا لان الى دار لا حكم له على ان ذكر انه قيام النص
ولا حكم له مما على دوران الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرتم من النصين وقوله ايضا معناه وهذا مع كونه شرطا لا يكاد
يوجد غير مسلم ايضا وسنده الى الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته وليس المراد بالدلالة ما هو المصطلح
من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمعنى النص والمراد بالصيغة هو ان لفظا من الالفاظ النص يدل على المراد اما ثبوته بالصيغة
فلان الله ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلق بالحدث وكل ذكره مطلق به بعد ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين
معلق به ايضا فقال ان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا فكان البدل منصوصا عليه والحدث في البدل نص في الاصل لان النص البدل انما يفارق الاصل بحاله
من حيث ان وجوبه في حال عدم الاصل لا سببه فكان ذكر السبب في البدل بقوله او جاء احد منكم من الغائط بيانا لكونه هو السبب
في الاصل لا فائدة هذا اثبات الحدث في الاصل بالدلالة لكونه مبنيا على ثبوت التساوي بين الاصل والبدل لما ذكرنا ان المراد
بالصيغة ان يذكر لفظ من الفاظ النص عليه حتى رتب حكم البدل على وجود الحدث عند عدم الماء عرف وجوب تصيغ هذا الكلام
ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث هذا ما قيل وفيه ما يرى من التعسف ولعل الاوجه ان يقال المراد بدلالة الصيغة
هو دلالة النص المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها تتوسط اللفظ وتحتج ينبغ السوال واما الدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلوة
ووجه ذلك ان الوضوء رتب على القيام الى الصلوة والقيام بظاهره غير ممكن لاستصحابه الوضوء بين كل ركعتين من الصلوة وهو
خلاف الاجماع فلا بد من تقدير كما قدره الشيخ من قوله من مضاجعكم بعزاه لبعض الصحابة هكذا وهو كناية عن النوم فان النوم
في العادة سبب للمضجع وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية والحدث فكان اللفظ دالا على الحدث وسماها دلالة لانها من قبيل
الاستدلالات العقلية فناسب ان سمي دلالة في مقابلة الصيغة واذا ثبت ان اشتراط الحدث بهذين الوجهين لا بالتعليل لا يكون النص النوم دليلا
ساقطا بل هو قائم مع حكم في الحالين ويكون المعنى والله اعلم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون قوله وهذا النظم كان يتجاب سوال مقدر لتقديره
اذا كان الحدث مرادا في الوضوء وذكر في البدل احسن والله اعلم لان الوضوء مطهر بنفسه والتطهير يستدعي قيام النجاسة فذكر الوضوء
يدل على قيام النجاسة فاستغنى عن ذكره بخلاف التيمم فانه ليس بمطهر بنفسه بل هو في الحقيقة ملوث فلم يكن يدل ذكره على قيام النجاسة
فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرطه بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء فان قلت قيل يلزم على هذا التقدير
ذكر الحدث في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير جميع البدن اجاب الشيخ بقوله والوضوء متعلق بالصلوة اي شرعيته
لاجل الصلوة وسبب وجوبه اراد بالصلوة والحدث شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل ثم يذكر الحدث في الوضوء صريحا
ليعلم بظاهر الاية ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما فرضا اذا كان محدثا واما ندبا اذا لم يكن والامر ثابت بالنسبة الى الحالة
الاولى للايجاب وبالنسبة الى الثانية الندب لا فان قيل يلزم ارادة معنيين مختلفين لا بالكناية من لفظ واحد وذلك غير جائز عندهم
لان الجمع بينهما مرادين مستحيل وههنا ليس كذلك لان كونه للايجاب اذا كان محدثا وللندب اذا لم يكن ومتى كان احدهما مرادا لا ينبغي

الآخر

الآخر لكونهما باعتبار حالين متنافيين فاما الغسل فلا يكون لكل صلوة بل هو فرض عند خالص فلم يشرع الا مقرونا بالحدث فان قيل
غسل الجمعة والعيدين مشروع وان لم يكن مقرونا بالحديث اجيب بان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبالاشارة لا ما ثبت بالسنة قوله وكذلك
الغضب معلول بشغل القلب جواب عن الحديث وتوجيهه سلمنا ان الغضب معلول بشغل القلب ولكن لا نع وجود الغضب بلا شغل
ولا يحل القضاء الا بعد سكونه وانما التعليل للتعدية يعني ان الغضب اذا لم ينفك عن شغل القلب لا يتصور قيام النص في الحالين
ولا حكم له فيكون التعليل للتعدية الى شغل القلب لا يكون بغضب كجوع وجرح وغيره لا لان الحكم دار معه وجودا وعدما وقيل
التعليل ابدا للتعدية حكم واذا لم يكن للنص حكم يمتنع التعليل فيكون فاسدا وانما تعم هذه الجملة الا قوله فكان مقرونا في اقسام
الاحتجاج بلا دليل اقسام والاول منها الاطراد وجودا او وجودا وعدما وانما كان اولها لان الوصف المطرد قد يكون
ملائما وقد يكون مؤثرا وانه لم يبين الطارد وتأثيره والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم العدم والثاني عطف تفسير الاول كي يستقيم وصار
ثانيا لانه يشبهه بان يكون على صورة العلل الذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال وصار ثالثا لانه ليس على صورة القياس
وانما هو بعد القياس والذي يليه بتعارض الاشباه فصار رابعا لكونه حجة عند بعض بخلاف الاستصحاب فانه حجة بالاتفاق والخلاف
في كونه دافعا او ملزما والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع الفرق به الا انه وصف مجمع عليه وصار خامسا الطهورية
خطابه عند التامل يكون عبارة عن نفس الدعوى لكنه مقدم على ان ما يكون الوصف الذي يقع به الفرق مختلف فيه فصار سادسا
ومع ذلك انه مقدم على الاحتجاج بالاشتراك فيما لا يكون اقل من العدم فكان متقدما على الاحتجاج بالعدم وهذه جملة سيأتيك
تفصيلها بوجوه ترتيبها اما الاول لانه عدم صحة التعليل الاول وهو الاطراد فلانه لا يثبت به الا كثرة الشهود بالنظر الى الاصول التي يوجد
فيها هذا الوصف او كثرة الشهادة بالنظر الى نفس الوصف وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد وتكرير العبادة بل باهلية
الشهادة وعدالته واختصاص اداء ولان الوجود اي وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع اتفاقا فلا يدل على علية اذ ذاك
وعدم الحكم عند عدم الوصف قد يقع باعتبار انه شرط لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح دليلا على صحة العلة وتوضيح
ذلك بقوله الا ترى ان وجود الشيء ليس علة لبقائه والا لما صح شيء بعد الوجود فلم يصدق وحدوثه وتحديد طلب يصلح علة
للوجود في غيره منفك من غير نظر الى معنى اخر من تأثير واحالة والحاصل ان الوجود لا يصلح علة لشيء لان العلة لا بد وان يكون
متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب ولا يجوز ان يقال الوجود بالوجود متقدم على معلوله والا لزم ان يكون الوجود وجودا
اخر قبله وقد عرف ذلك في علم اخر والعلل المؤثرة في علل باعتبار التأثير لا باعتبار الوجود فيجوز ان يكون علة في الغير ونقض
بما قالوا في مسألة الرؤية بوالوجود واجيب بان المراد به ان الوجود قبل الرؤية مؤثر باعتبار لا انه مؤثر في الرؤية وتوالي
ان يقول هذا الكلام انما يلزم اذا اشترط في الوصف التأثير اما اذا لم يكن التأثير شرطا فلا يلزمه ان يكون الوجود علة بل يكفي
ان يكون دليلا على كون الوصف علة والدليل لا يستلزم التأثير والجواب انه قد ثبت ان العلة لا يكون الا بالتأثير والوجود
لا يؤثر في غيره على ما مر قوله وكذلك وجود الحكم لطهارة الماء بعدم ما به علة الاطراد ايضا وجودا وعدما لا يدل على فساد الوصف
وبيانه ان الحكم اذا كان موجودا دون العلة المعينة فذلك لا يدل على ان هذا الوصف ليس بصحيح في العلة لجواز ان يكون
ذلك الحكم موجودا بعلة اخرى واعتبر ذلك بما اذا اعتبر وجد الملك بدون البيع فان ذلك لا يدل على ان البيع ليس بعلة للملك
لتخلفه عنه لجواز ان يكون ثابتا بالهبة او غيرها وذلك عدم الاطراد عدما واذا وجد العلة ولا حكم لها معه فذلك لا يدل
على ان العلة قد اسعف لتخلف الحكم عنها لجواز ان يكون الحكم موقوفا على شرط او وصف به تمام العلة وعدمه مستند الى فوات ذلك
الوصف الذي ليس هو علة مستقلة فلا يكون ذلك مناقضا واعتبر ذلك بما اذا وجد الايجاب والقبول الذين هما علة لثبوت
الملك ولم يوجد الملك اما مطلقا لمصادفته المحل الذي هو ليس بمحل له واما في الحال كما اذا كان مشروطا بالخيار للبائع فان ذلك

تعذيره

لا يدل على ان الوصف مستعمل لا يصلح للعلية وهو اعدم الاطراد وجودا او قوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا يمكن ان يكون جوابا لسؤال تقديره اذا كان الوصف مذكورا والحال ان التعليل دال عليه فان تخلف الحكم عليه بعد ذلك كان ذلك تخصيصا للعلة ان لم يكن نقضا وانتم ما تقولون به فقال ذلك ليس بتخصيص ايضا على ما بين في تخصيص العلل من ان ذلك من قبيل انتفاء الحكم لانتفاء الوصف العلة لا من التخصيص وهذا هو المناسب للمقام والموعود بالبيان وقيل معناه ذكر الوصف بانه علة والحال ان التعليل يدل على ان الوصف علة للحكم لا يكون تخصيصا لهلاك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت بها عند عدم هذا الوصف وهذا اقتصار فيه مناسب للمقام لانه يكون نوع بيان تأكيد ان وجود العلة صورة ولا حكم يدل على فوات العلة المعينة ولكن تأكيد وليس بالموعود به في هذا الكتاب ظاهر وعلى هذين الوجهين يجوز ان يعود ضمير ذكره وعلته الى العلة على تأويل الوصف وصح يجوز ان يكون ضمير ذكره للعلل اضافة المصدر الى الفاعل ويكون ضمير علته للعلة على تأويل الوصف وقد دل عليه الدليل معناه الذكر انما يكون ذكر العلل هذا الكلام وهو قوله وقد دل التعليل على كون الوصف علة لكن لم يثبت انه تخصيص للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة لفوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة وقيل ويجوز ان يكون الضمير في ذكره لفوات الوصف من العلة وفي علته الوصف الثابت منها والواو للحال اي لا يكون ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على انه اي ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا فانه من يجوز تخصيص العلة تسميته انما تخصيصا ويقول امتنع الحكم لهذا المانع وهو فوات الوصف ونحن نقول الشيخ ذكر فوات الوصف لا يصلح تخصيصا اي تخصيصا للعلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ولا يثبت الحكم ولم توجد العلة هنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفائت لتمامها فلا يكون فواته مانعا تخصيصا بل هو عدم العلة لفواته فعدم الحكم لانعدامها وهذان تعبيدان والثاني ابعد من الاول لانه لا اتصال له بالمبحث معتمد له على التكلف العظيم واذا ظهر هذا ثبت ان الاطراد وعدمه وجودا وعدما لا يدل على صحة الوصف … الا ان هذا يفيد الاطراد على نهج العلل بكون الماء اي طرديا من حيث انه وصف من اوصاف الضريد والحكم موجود وان ثبت الوصف الوثيق فيها من جملة اقسام الاحتجاج بلا دليل

ثم التعليل بالنفي اي قوله على ما عرف … ذهب الشافعي الى جواز التعليل بالنفي فقال في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال وعلل بانه ليس بمال كالحد وقال في الاخ اذا ملك اخاه انه لا يعتق عليه وعلل بانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم وقال في المبتوتة لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها وعلل بان النكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة واجاز اسلام المروي في المروي وهو ثوب منسوب الى بلدة بالعراق على شط نهر الفرات وعلل بانه لم يجمعهما الطعم والثمن يعني ان الموجب لحرمة النساء التي هي من انواع الربوا الطعم والثمن ولم يوجد واحد منهما فلا تثبت حرمة النسيئة كما اذا اختلف الجنسان قال الشيخان وهذا اي التعليل بالنفي في الظاهر خرج على مثال العلل بغير الصحيح لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها مؤثرة لكن لما كان مستدلا بالعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشيء وما كان كذلك لا يصلح لاثبات حكم الشرع فان قيل العدم لا يصلح حجة لاثبات حكم الشرع مطلقا او لاثبات الحكم الثبوتي فان كان الاول فممنوع لان عدم العلة علة لعدم المعلول والثاني مسلم لكن ذلك لا يمنع جواز الاستدلال به على الاحكام المنفية اجيب بانه لا يصلح حجة مطلقا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لثبوته بالعدم الاصلي وتوضيح الشيخ عدم جواز الاستدلال به بقوله الا ترى انه استصحاب العدم اي عدم العلة لا يمنع وجود الحكم من وجه آخر لا قلنا ان الحكم قد ثبت بعلل شتى الا ترى ان العدم ليس على حال لان الوجود يوجد الوصف لا يمنع وجود وصف آخر فكيف يمنع العدم قوله الا ان يقع استشهاد من قوله لا يصلح حجة وهو جواب عما يقال انكم قد عللتم بالنفي في مواضع فان محمدا رحمه الله استدل في عدم ضمان ولد المغصوب بقوله لانه لم يغصب الولد وفيما لا خمس فيه من اللؤلؤ بقوله لانه لم يوجف عليه المسلمون من خيل ولا ركاب ونفي … الجواب التعليل بالعدم ليس بحجة الا في موضعين فيما وقع الاختلاف في حكم سبب معين كما في ولد المغصوب فان الاختلاف واقع في ضمان

الغصب وهو حكم سبب معين للضمان لا في مطلق فانه يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما فلا يكون التعليل عنه بالعدم واما ضمان المغصوب فبالغصب ليس الا وذلك لان عدم الجواب باعتبار جواز ثبوته بعلل وذا لا يتحقق فيما له سبب معين وفي حكم لا في مطلق الضمان فانه يجب بالاتلاف ثبت دليله بالاجماع حالة كونه واحدا الا اني له الحكم واذا كان الدليل بالاجماع واحدا لا تعدد فيه فقد انتفى احتمال ثبوته بعلل شتى فانتفى الحكم بانتفاء الدليل مثل قول محمد فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ والعنبر فان سبب الخمس الشرعي واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب ولا يوجد بغيره فمتى انتفى ذلك انتفى الخمس بالضرورة قيل الواو في قوله وفي حكم ثبت دليله بالاجماع بمعنى او يعني في حكم ثبت دليله واحدا وليس بواضح فان المعنى ليس على احد الموضعين على البدل بل موضع التعليل بالنفي هذان الموضعان والفرق بينهما ان الاول انما يكون باعتبار الخصمين وتسليمهما ذلك وهو قد يكون بدليل او برأي احدهما واتفاق الآخر عليه والثاني انما يكون باعتبار دليل خارجي يلزم بالاجماع تحريره وما ذكر الشافعي ليس من هذا القبيل لان قوله شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالمال لا بطريق الالتزام ولا بطريق الاجماع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم الشرع فلا يمنع كونه غير المال قياما وصف له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال وذلك الوصف هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته كما اذا رجع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بها لبطل القضاء به كما في الحدود بل هو من جنس ما يثبت مع الشبهة لثبوته بالاكراه والهزل والشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي الى القاضي مع ان فيها شبهة يمكن الاحتراز عنها فصار النكاح فوق الاموال بدرجة من حيث ثبوته بما ذكرنا من الهزل والاكراه دون المال قوله وكذا في اخواتها اي والحكم في اخوات مسألة النكاح من عدم امتناع قيام وصف آخر يثبت الحكم به وفي مسألة عتق الاخ وطلاق المبتوتة وسلام المروي في المروي كحكم مسألة النكاح فاما في مسألة العتق فان البعضية وان لم يوجد فقد وجدت القرابة التي صينت عن ادنى الذلين وهو ملك النكاح فانه اذا صينت عن ذلك فلأن تصان عن اعلاهما وهو الرق بالطريق الاولى واما في المبتوتة فلان النكاح وان لم يوجد فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق … عن زوال ملك النكاح حكما فان الصريح يلحق الصريح ولا يزيل الا الحل فان الاول انعقد لازالة الملك ولا حاجة الى انعقاده ثانيا لها ولذلك لو طلقها رجعيا بقي النكاح ولا يزيل الملك فثبت ان حكم الاول ليس زوال الملك بل حكم الاول زوال الحل والحلية وانه لم يكن واذا امكن اعماله في تفويت الحل بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا اشترطنا العدة لانه لا بد من فرع ملك يستند تصرفه عليها واذا حصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى واما في سلام المروي وانه لم يوجد الطعم والثمن فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح علة لربوا النسيئة فان قيل لا نسلم ان الجنسية احد وصفي العلة بل شرط فلا يصلح علة اجيب بان تمييز العلة عن العلة انما هو بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما مر من قبل فيكون من العلة فان قيل سلمنا ذلك لكنها بعض العلة وليس للبعض حكم الكل فلا يثبت بها الحكم اجيب بانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما بالنسبة الى جميع العلة ولا يبعد ان يكون بعض العلة في حكم وتمامها في حكم آخر فان قيل … والسع لفوات القبض لا لربوا النسيئة قلنا هذا كلام في المناظرة لا للمعقتالية على انه يفضي الى امكان ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص السمعون حتى قال ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة ولان الصحابة اتفقت عليه فكان اثبت من ربوا الفضل

والاحتجاج باستصحاب الحال اي قوله عندنا لما ذكرنا … الاستصحاب لغة طلب الصحبة يقال استصحبه الكتاب وغيره وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على كونه ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت لعدم المغير وقيل الحكم بالمغير وقيل الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال وقد وقع الشك في زواله وبهذا التفسير على ما نذكره وسمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت

بدليله في الاستصحاب الحال ان الحكم الثابت بنوعه بالاستصحاب اما ان يكون عقليا او شرعيا والثاني اما ان يكون مؤبدا او توقيته
منصوصا عليه اولا والثالث اما ان يكون باقيا بعد وفاة النبي عم اولا فهذه اقسام اربعة الاول وهو كل حكم عرف ثبوته او انتفاؤه
وحسنه او قبحه بالعقل واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم المزيل قطعا والثاني وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل شرعي نص على توقيته
اما نافيه والثالث وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل شرعي مطلقا عن التأبيد والتوقيت وبقي بعد وفاة النبي صم لذلك لما حتى
من قيام الدليل وعدم المزيل واما الرابع وهو كل حكم عرف ثبوته بدليل بعد وفاة النبي عم ولم يظهر له مزيل فلا خلاف في عمل
حتى ان الاستصحاب فيه قبل التأمل والاجتهاد وفي طلب الدليل المزيل وانما الخلاف فيه بعد النظر والاجتهاد وبعد بذل الوسع
في طلب الدليل فقال الشيخ ابو منصور ومن تابعه وبعض اصحابنا انه حجة ملزمة والاحتجاج به صحيح وهو اختيار صاحب
الميزان وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب ش وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء
ما كان على ما كان وقال القاضي الامام ابو زيد والشيخان فخر الاسلام وشمس الائمة وابو اليسر ومن تابعهم انه لا يصلح حجة
للالزام ولكنه يصلح حجة للدفع والشيخ هنا المذهب الاول الى ان قال ومن كيفية الاحتجاج به بقوله وذلك في كل حكم
عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله وقوله كان استصحاب حال البقاء لكون ان يكون حجة شرط معدوم
فاذا كان كذلك كان استصحاب حال البقاء وكونه يكون خارجا مخرج التعليل بحيث زيادة عليه وتقديره وذلك
في كل حكم كذا وكذا فانه كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي على الثبوت دليلا موجبا يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا اراد
به من ذكرنا من اصحاب المذهب الثالث ان مثل هذا الاستصحاب لا يكون حجة للايجاب لكنها حجة دافعة بدفع الزام
الغير واستحقاقه وامثر الاستحقاق الاستصحاب باعتبار الخبر على ذلك اي على ما ذكرنا من كون الاستصحاب حجة ملزمة على الخصم
دافعة عندنا ولتخرج مسائل الفريقين وتصحيح المذهب بتخريج مسائل من الجانبين قال وقد قلنا في الصلح على الانكار انه جائز ولم يجعل
براءة الذمة التي هي الاصل لكونها مخلوقة كذلك حجة على المدعي بل صار دعواه ان المدعى به حق معارضا لانكار المنكر على السواء
لكونه خبرا محتملا فكما لا يكون خبر المدعي حجة للالزام على المدعى عليه لا يكون انكاره حجة على المدعي في ابطال دعواه فلم يثبت
براءة ذمته في حق المدعي بالانكار بل فلم يعد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه على مال جاز بالاتفاق فجوزنا
الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء اليمين وقطعا للخصومة لا لان الحق ثبت عليه لان خبر كل واحد حجة
فلو لم تجز الاعتياض لكان قول المنكر حجة على المدعي ولقائل ان يقول انكار المدعى عليه كان في قيام المعارضة وبراءة الذمة
يقع الترجيح فكان الحق ما قاله ش رح ويمكن ان يجاب بان كفاية مشروطة ببراءة الذمة تقع الترجيح لان لا ترجيح ولهذا لو
كذبه بعضهم لا يكون معارضا فلا تقع الترجيح وان سلم انه حصل الاصل الذي هو براءة الذمة موجبا اي حجة ملزمة حتى تعدى
الى المدعي فابطل دعواه وابطل الصلح ولقائل ان يقول لو كان مجرد الانكار او مع براءة الذمة او شرطها حجة ملزمة
مبطلة لدعوى المدعي لما وجب اليمين على المنكر واللازم باطل فان الشرع اوجب اليمين عليه واما الملازمة فلان الدعوى
قد بطلت بانكاره وبراءة ذمته فخرج عن كونه مدعيا وعند المدعي لا يستحق اليمين وقلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب
الشريك الشفعة فانكر المشتري كون ما في يد الشفيع ملكا له بان قال هو ملك باجارة او اعارة ان القول قول المشتري
ولا بد للشفيع من اقامة البينة على ان ما في يده ملكه لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر لا يصلح
حجة للالزام قال الشيخ في كتاب الشفعة بغير بينة لان التمسك بالاصل يصلح للالزام ولقائل ان يقول كلامنا في الاستصحاب
ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب عنه بان الاستصحاب على ما فسره الشيخ بقوله وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع
الشك في زواله يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوبه في الماضي بدليله في الحال ووقع الشك في زواله اي في كونه زائلا في الماضي

وعلى

وعلى هذا له الصالح بالمجيء فكان ابراد المسئلة الاولى باعتبار المعنى الاول والثانية بالثاني وهو يعرف فيما اذا اختلف
المتبايعان وصاحب الطاحونة في انقطاع الماء من موضعه وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف
فان الجار لا يستحق الشفعة عنده وكذلك اذا قال الرجل لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدرى
ادخل ام لا ثم قال المولى ما دخلت الدار وقال العبد قد دخلت كان القول للمولى عندنا فلم يعتق العبد لان العبد يتمسك
بالاصل وهو عدم الدخول فلا يصلح حجة للمولى وعنده يجعل كان العبد اقام بينة على عدم الدخول فيعتق والقول
بقوله لما ذكرنا يعني من ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة واحتج بان الحكم المقول لبقائها بدليل موجب
لما فرغ من تصحيح المذهب شرع في بيان الاحتجاج على مذهب الفريقين احتج الشافعي بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل
والمعدوم حتى قال كذلك اما صحة القدم فظاهرة واما الملازمة فلما بينه بقوله الا ترى ان حكم النص بقي بعد وفاة
النبي صلى الله عليه وسلم الى ان يرد ينسخه اي ينسخ ذلك الحكم لبقاء النص له بعد وفاته صم واحتج ايضا باجماعهم على ان من تيقن بالوضوء
وشك في الحدث ثم لم يلزمه وضوء آخر ولو صلى اداء الصلاة باعليه واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وليس
ذلك الا بالاستصحاب الحال ولو ثبت ملك الشفيع باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه وجبت
الشفعة وما ثبت ملكا لا بعدم ما يزيله وهو الاستصحاب وقد صح حجة موجبة وكذلك اذا استشهد بشهود المدعي ان هذا الشيء كان
ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه لان البقاء غير الثبوت فلو كانت العلة الموجبة
للشيء موجبة له لما تصور الا فناء واللازم باطل المذكور ان يقال وجدوه ثم يبقى يعني هذا التغيير بقوله كان الايجاد
فانه علة لوجود الشيء ولا يوجب البقاء بدليل صحة الفناء وبيان الملازمة واضح فان البقاء مع المنفي مستحيل وبيان تغير
بقوله وهذا لان ذلك اي البقاء بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء تعبير به عن الكون في الزمان الثاني والكون عرض لا محالة
لانه زائد على الماهية على ما عرف في موضعه ولا قيام له بنفسه فكان كالسواد والبياض الحاصلين في الجسم بعد وجوده و
لا يصلح ان يكون علة لبقائه وهذا بناء على ان الوجود من المحمولات العقلية وما كان كذلك لا يصلح علة لعرض والا لزم
قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق متكلمي اهل السنة اما ان الوجود من المحمولات العقلية وما كان كذلك فلانه يمتنع
حصوله في الخارج والا لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون كذلك لان الموجود في الخارج ماله مفهوم مغاير للوجود يوصف
له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود ولقائل ان يقول هذا الدليل غير مطابق للمدعى لان المدعي ان المثبت
ليس كذلك ولم يكن المثبت هو الوجود حتى يتوجه الى نفيه ويمكن الايجاب عنه بان قوله وهذا ليس براجع الى قوله ان الدليل
الموجب للشيء لا يوجب البقاء بل هو اشارة الى ابطال جهة اخرى يتوهم البقاء بعد الوجود وبيانه ان الوجود والبقاء معلول
على ما هو المذهب الصحيح وقد لا بد له من علة وهي اما المثبت او وجود الحكم فلما ابطل كونها هو المثبت بالدليل الذي ذكره استشعر
ان متوهما يتوهم فيقول ليس النفي منحصرا فيما ذكرتم لجواز ان يكون هو الوجود فقال هذا اي لعرضنا الاستدلال لعدم الموجب
الموجب للبقاء لان احدهما الاخرى وهي كون الوجود علة للبقاء باطل مستحيل فلم يبق الا موجبية الموجب للبقاء وهو ايضا باطل
وفيه تلويح الى رد ما نقل عن الشافعي من قوله الاستصحاب لم يكن قولا بلا دليل لان الموجب للوجود والعدم اوجب البقاء عند عدم
المزيل والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء على ما كان او وجد بما يتعلق بالوصف الذي يثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف
الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانا لا نستغني عن العلة في كل ساعة لحدوثها وتجددها فان الشيخ بين ان البقاء بمنزلة الاعراض
التي تحدث بالتعاقب فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقي فلا يكون حجة على الغير كان ردا لذلك فان قيل
اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بعدمه والدليل الظني حجة في الالزام به على الغير اجيب بانا لا نسلم

ظن معتبر بل المعتبر الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يقم دليل ههنا قطعي ولا ظني
على اعتباره فلا يكون حملها على الغير كالظن الحاصل بالتحري فان قيل قد نفيتم ان يكون الموجب للحكم مبقيا والوجوب
كذلك وليس هناك ثالث فكان ذلك قولا بانه ثابت بلا دليل وهو مناقض لكونه بمنزلة اعراض تحدث على التوالي
فلا تستغني عن دليل احدهما بان البقاء بابقاء الله تعالى حقيقة كالوجود بايجاده تعالى الا ان الوجود سببا ظاهرا يضاف
اليه والبقاء ليس كذلك فيقال البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب على معنى انه لا يحتاج الى معنى
اصلا فاوضح الشيخ رح كون الموجب ليس مبقيا بمقتضى العدم بقوله الا يرى ان عدم الملك لا يبقى الملك وعدم الشراء
لا يبقى حدوث الشراء فان الحكم الايجابي لو كان باقيا بموجبه لكان العدم كذلك دفعا للحكم بل اولى لان العدم
لا يحتاج الى دليل فاذا لم يكن العدم باقيا فلان لا يبقى الوجود اولى فوجود الملك لا يمنع الزوال وهذا الذي ذكرنا ه
لا يشكل الا بيان ان النسخ في دلائل الشرع انما كان جاريا في حيوة النبي عم لما ذكرنا من ان الموجب لا يكون مبقيا
ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاته عم على تعذر بطلانها لم يحتمل النسخ بل لبقائها بدليل موجب للبقاء وهو تعذر ردها
بقوله عم الحلال ما جرى على لساني الى يوم القيمة والحرام ما جرى على لساني الى يوم القيمة وكونه عم خاتم النبيين لا نبي
بعده ولا نسخ بدونه   واما فصل الطهارة الى قوله فلا يحتمل التوقيت   هذا جواب عما استدل به الشافعي
من مسئلة الطهارة والملك بالشراء وشهادة شهود المدعي وتوجيهه ان ما ذكرت من المسائل ليس من جنس ما نحن فيه وهو
ما يكون ثابتا بلا دليل وما ذكرتم ليس كذلك فان الشيء حصل شرعيته هذا الاستصحاب على وجه يفيد الدوام ما لم يعارض مناقض
فان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك النكاح والوضوء والحدث مؤبد بدليل ان توقيته صريحا لا يكون صحيحا فان قال اشتريت
على ان يثبت الحكم سنة او سنتين او توضات على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان لا يثبت الحل
الى مدة كذا احتمل فساد العقد او الشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها لكنه
اي الملك وما اشبهه يحتمل السقوط مع كونه مؤبدا بالمعارضة على سبيل المناقضة اي بما يعارضه منافيا للحكم ومنافيا له كالبيع
للبيع والطلاق البائن للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارضة له حكم الناسخ فكان بقاؤه بالدليل لا بالاستصحاب
فيصلح حجة على الغير فان قيل ذكر الشيخ في باب محل النسخ ان الشراء يثبت الملك دون بقائه وذكر ههنا انه اثبت بالشراء
ملكا مؤبدا ولا تابيد بدون البقاء فكان الشراء مثبت البقاء وذلك مناقض قلنا المراد من قوله الشراء يوجب
الملك لا البقاء انه يوجبه على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه لكن يوجب البقاء على وجه يحتمل طروء القاطع عليه فبعد ثبوت
بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله وفيه نظر لانه يفيد التفرقة بين ثبوته
وبقائه وليس ذلك بمقصود وانما هو دفع ما يورد عليه من ايجاب البقاء وعدمه والاولى ان يقال اما ثبوت الملك بالشراء
فلا شك فيه واما معنى قوله انه لا يوجب البقاء فمعناه انه لا يوجبه على وجه لا يحتمل طروء القاطع عليه ومعنى قوله يوجب البقاء
يحتمل طروء القاطع عليه واذا ثبت ان ما ذكره من جنس الثابت بدليله فليس مما نحن فيه لان كلامنا فيما يثبت بلا دليل كحيوة المفقود
وانها لم تجعل ثابتة في حق الارث من مورثه لان كلامنا فيما يثبت الدليل لم يوجد في حق حيوته في الحال وكذلك الامر المطلق
في حيوة النبي عم انما ساوى حكما يحتمل التوقيت فيصير في البقاء احتمال لكون النص وقت حياته عم كان موجبا قطعا وان احتمل
النسخ ما لم يعلم الناسخ لان الابتلاء اصل في الاحكام الشرعية والتكليف كان ثابتا بالنص فلم يترك العمل به الا بيقين بخلاف
مال الغريب فانه لم يكن ملكا له فلا يكون ملكا له باحتمال الحيوة فكان ههنا استصحابا في العدم والامر المطلق في الوجود
فاما حكم الطهارة وحكم الموت فلا يحتمل التوقيت لما ذكرنا   ولذلك قلنا جميعا الى قوله حجة على خصم   اي ولانه استصحاب

الحال

الحال ليس بحجة ملزمة عندنا وملزمة عنده قلنا جميعا في رجل اقر بحرية عبد الغير ثم اشتراه منه ان العقد صحيح بالنسبة
الى البايع على اصطلاح الاصلين فكان له ولاية طلب الثمن بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا يعني في موضعه من غير هذا الكتاب
او من هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من المتعاقدين لا يعدو قائليهما اما البايع فلانه في قوله بعت يستصحب
الملك الثابت بدليله فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله هو حر ليس مبني على دليل كالاستصحاب فيتعدى
الى البايع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البايع وذلك لا يجوز وعورض بان جوازه يستلزم تعدي
قول البايع وعورض بان جوازه يستلزم تعدي قول البايع الى المشتري من وجوب الثمن عليه واجيب بان وجوب الثمن
ليس باعتبار تعدي القول اليه بل لان قوله في حق نفسه حجة فكان الثمن فداء وتخليصا للعبد ثم الولاء لا يثبت في حق واحد
ان كان في زعمنا انه حر الاصل وان كان زعم حراعتاق البايع فالولاء موقوف لان كل واحد ينفيه عن نفسه فان البايع
يقول ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري وهو يقول اعتقه البايع فالولاء له فيتوقف الى ان يرجع احدهما الى تصديق
صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل ثبوته بالتكذيب واما قوله ان في البايع ثبت
في قوله بعت لما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء وغيره بقي بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه
وهو المشتري فاما قول المشتري انه فليس راجعا الى اصل عرف بدليله اذ ليس له على ثبوت الحرية دليل ليستصحب بذلك
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البايع   واما الاحتجاج الى قوله والعمل بالدليل   قيل الاحتجاج بتعارض الاشباه هو
اثبات الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض اصلين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وذلك مثل قول زفر رح في غسل المرافق
في الوضوء انه ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله تعالى الى المسجد الاقصى فانه داخل في الاسراء وكما يقال
حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
وهذه الغاية اشبه بكل واحد منهما لوجود حرف الغاية عليها فلشبهها بالاول يدخل ولشبهها بالثاني لا يدخل وليس احد
الشبهين اولى من الآخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك قال الشيخ وهذا عمل بغير دليل لان الشك حادث
فلا يثبت بغير علة واعلم اني اذكر ترتيب ما ذكر في دليل هذه المسئلة ليطابق ما ذكره الشيخ فيظهر ما هو المراد
من ذلك ذكر في بعض الشروح بالملازمة عن التقويم والميزان ان الشك حادث فلا يثبت بغير علة فان قال دليله دخول
بعضها وعدم دخول بعضها قيل له العلم ان هذا التنافي من ابي الغايات ام لا فان قال اعلم لا يكون فيه اذا شك لان
الشك مع العلم لا يجتمعان وان قال لا اعلم فهذا اقرار بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما لا يمكن الوقوف عليه بالطلب
كان معذورا لكن لا يصير حجة على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحدهما فعرف انه احتجاج بلا دليل وهذا
كانه دليل واحد والشيخ جعل الاستفسار دليلا وما تقدم دليلا آخر وفيه نظر وذلك لانه قال والشك امر حادث
لا يثبت بغير علة وهو ان الشك اذا ثبت بدليل يكون قول زفر حقا وقد قطع النظر عن الاستفسار وجعله دليلا آخر
فتم الكلام على ان دليله تعارض الاشباه ودليل تعارض الاشباه دخول بعضها وعدم دخول بعضها وثبت دليل
الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما قال زفر ولعل موجبه قول الشيخ انه يقال والاحتجاج بتعارض الاشباه عمل بلا دليل
لان الشك امر حادث مع بعد المعلول وما هو كذلك لا يكون علة والشك ليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بغير علة اما ان الحادث
بعد المعلول لا يصلح علة لذلك المعلول فثابت بالضرورة واما ان الشك امر حادث بعد المعلول فلان المعلول فيما نحن فيه
عدم دخول الغاية والشك انما يحدث في دخول بعض الغايات وعدم بعضها فالمعلول اذن العدم علة الشك فلا يصلح الشك
علة له لئلا يلزم تقدم المعلول على علته فان قيل لا يجوز ان يكون الشك معلولا لدخول بعض الغايات وعدم بعضها وعلة لعدم

دعوى بعض احدكما لو وافق مثلاً فالجواب ان الموافق اما ان يكون داخلا في الواقع او غير داخل فيه فان لم يعلم الحجة وعلى كل
تكون من جملة العلة فلا يكون معلولا له ويؤيد هذا ما ذكره دليلا ثانيا من الاستقراء فانه لا بد وان يكون من احد
القسمين فيما اعن علم بذلك فان قال لا ادري فهو جهل وما ثبت جهلا لا يصلح حجة وان قال نعم دل الكل ولزمه
التامل والعلم بالدليل ويجوز ان يوجه فساد الاحتجاج بتعارض الاشباه على فساد الوضع فان الكل على تقدير حجيته
للفعلية انما يقتضي التوقف دون المنزل للاحد بها فكان من قبيل ما جعلنا دخلا وفي بعض الوصف اليه   له واما الذي
لا يستقل الا بوصف الى قوله فلا يستقل الا الدعوى   واما الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل الاحتجاج الا بانضمام وصف
يقع الفرق له بين الغصب والغصب عليه فباطل ودليل مثل قول بعض اصحابنا في مس الذكر لا مس العضو فكان حدثا
كما اذا مسه وهو متوضئ قال الشيخ وسئل النبي بتعليل ظاهراً ولا باطناً واختلفوا في تفسير الظاهر والباطن ههنا
فقيل لا ظاهراً لانه ليس على موافقة العلل المنقولة من السلف ولا باطنا لانه لا تأثير لمس العضو في نقض الوضوء مثلا اثار البر عمر
رض يقول لا ابالي امسست ذكري ام انفي وقيل لا ظاهرا اي لا اطرد او لا باطنا اي لا تأثير ويجوز ان يكون لا ظاهر لان الظاهر
هو ما يكون على صورة التعليل بذكر شيء لا يكون هو الدعوى ولا جزوها وهذا ليس كذلك لانه اعادة لبعض الدعوى وهو مس العضو
ولا باطنا لان الباطن في التعليل ان يكون الوصف امرا مضافا اليه الحكم والدعوى لا تضاف الى جزئها ولا رجوعا الى اصل
يعني ليس بقياس لم يقبل وحيث علم لان نقض السؤال انتقض مقتضيا عليه لزم ما يطلب السوال على السوال وانتقل السوال مع وصف آخر لزمه انه لا يكون
الفرع لطلب الاصل وذلك مما يفيد الفساد وكذا قولهم هذا يغني الكتابة لانه لم يوجد من بدل الكتابة شيئا فكان ثبتيا فلا يصح
التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض الكتابة ثم اعتقه لا ان هذا الوصف وهو اداء بعض البدل عوض مانع عن التكفير عندنا
ولم يوجد الا نوعا من الفرع فيقع به الفرق بين الاصل والفرع وسقط القياس وصح قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب
وذلك دعوى بلا دليل ومصادرة على المطلوب   واما الذي يكون مختلفا الا قوله فلا يستقيم وصفا مثاله   الاحتجاج بالوصف
الذي يكون مختلفا فيه نفسه الى الضابط وذلك مثل كاشف قول اصحابنا في من ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
بالملك كابن العم واعلم ان الملك في القريب اقسام ثلثة ما يوجب الاعتاق بالاتفاق وما لا يوجبه بالاتفاق وما اختلف فيه فالاول
في قرابة الولاد والثاني في بني الاعمام ومن معناهم والثالث فيما اذا كان رحم محرم منه كالاخوة والاخوات ومن بمعناهم
فعندنا يثبت العتق وعنده لا يثبت ولا بد ههنا من بيان اصلين احدهما ان علة العتق عندنا المحرمية في القرابة
وقد وجدت فيثبت العتق وعنده الولاد ولم يثبت فلم يثبت والثاني ان من اشترى اباه وابنه ناويا عن الكفارة يخرج به
عن العهدة عندنا ولا يخرج عنده واذا عرف هذا فان ذا اعلل في عدم عتق الاخ على اخيه بالملك بقولهم انه شخص يصح التكفير
باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم واذا في عتق الاب على الابن بانه شخص يصح التكفير في اعتاقه يعتق عليه كالابن كان ذلك
تعليلا بوصف مختلف فيه احدهما فاظهراً فان عتق القريب وان كان مستحقا بالملك ينادي به الكفارة عندنا كما مر فلا بد
من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك علة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال لجواز الصرف
على عدم وقوع العتق في الملك فعليه اقامة الدليل وبا عدم الخصم في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان تعليلا بلا وصف
جمعه فكان فاسدا وكذلك تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بانه عقد لا يمنع التكفير فيكون فاسدا كالكتابة بالخمر فاسد لانه تعليل
بوصف مختلف فيه اصلا فاظهرا فان عندنا الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه
اقامة الدليل على ان الصحيح من عقد الكتابة مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال لجواز الاعتاق على فساد الكتابة
فعليه اقامة الدليل يكون كذا   واما الذي لا يشكل الا قوله وهذا ما لا يخفى فساده   الاستدلال بالاشكال في فساده

في فساده وذلك مثل قول بعض اصحابنا في تعليل اشتراط القراءة الثانية في الصلوة ان السبع احد صوم المتمتع فكان
شرط الجواز الصلوة كالست يريد بذلك ان قراءة ثلث ايات في الصلوة شرط عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد لو تعدد
هذه عبارة شرط فيها العدد الثلث وكل عبادة شرط فيها العدد الثلث شرط فيها العدد السبع فهذه العبادة شرط
فيها العدد السبع اما بيان الاولى فلانها قابلة به واما الثانية فكالمتمتع فلان المتمتع والقارن اذا لم يجدا الهدي
صام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع فالوا هذا الاستدلال لا اشكال في فساده لبعد ما بين التمتع ليس كذلك ويكون
ما وجب في التمتع صوم في وقتين وقراءة الفاتحة ليست كذلك ويكون ما وجب في التمتع انما هو مرة واحدة وقراءة
الفاتحة في الصلوة متكررة بتعدد الركعات ولان ما وجب في التمتع للشكر بعد تمام العبادة وما وجب في الصلوة من
القراءة ليس كذلك فكان فاسدا من جميع الوجوه ولهذا لا اشكال في فساده ولقائل ان يقول ما به التمثيل لا يلزم ان يكون مساويا لما
من جميع الوجوه او لما كثرتها وما ذكر وصورة قياس لا خلل فيها ولا في مادتها لو كقولهم في مسح الرأس انه مسح وكل ما هو
مسح لا يسن تكراره فمسح الرأس لا يسن تكراره وان كان مسح التيمم خلف دون مسح الرأس ومسح الجبيرة يخالفه في انه غير موقت
ومسح الخف خلف عن غسل الرجلين دون مسح الرأس والاختلاف في هذا لم يجعله مما لا اشكال في فساده فكذلك فيما قالوا والجواب
انهما مشاركان في كونهما مسحين متعلقين بالوضوء بخلاف ما ذكروا فانه لا اشاركة بين المقيس والمقيس عليه الا في اسم الثلث
والسبع ومثل ذلك لا يثبت حكم شرعي ولا بأس به على ان القياس الذي ذكروا يقتضي ان يكون قراءة عشر ايات شرطا وهم
ليسوا قائلين به وكذلك ان الثلث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ومعناه ان المتيمم يمسح يوما وليلة
والمسافر ثلثة ايام ولياليها بالحديث فالثلث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كما لا يصح بالعدد الآخر وهو الواحد
وكذلك قولهم ان الثلث ناقص العدد عن السبع يعني كما ان ما دون الآية ناقص عن الآية فكذلك الثلث ناقص عن السبع فكما
يجب ما دون الآية لانه ناقص العدد عن الآية فكذلك الثلث ناقص عن السبع فكما لم يجز ما دون الآية لانه ناقص العدد عن
الآية فكذا بالثلث لانه ناقص العدد عن السبع وكذلك قولهم هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان ما له كذلك كان من اركانها
ما له عدد سبع كالحج وكذلك قول بعض مشايخنا ان فرض الوضوء غسل نيتم يعني ان الوضوء غسل تام في اعضاء الوضوء
وكل غسل تام في اعضاء الوضوء لا يحتاج الى نية فالوضوء لا يحتاج الى نية اما الاولى فظاهر واما الثانية فلقطع اليد
او الرجل قصاصا او سرقة والاستيعاب ان في الاستيعاب عدا الاشتغال بوضعها بوضوء فاسد ولقائل ان يقول بالفرق
بين قولكم الماء مزيل بالطبع لا يحتاج في عمله الى النية اما الاولى فظاهرة واما الثانية فكما في ازالة النجاسة العينية وبين ما ذكروا
من توهم العضو ثم في اعضاء الوضوء والجواب ان تعليلنا تعليل للعلل المنقولة عن السلف بل هو منصوص عليه
فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لو ايتنوا تضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه جعل غير مؤثر وهو ان الماء مزيل بالطبع حين جعل الماء متوسل
بالمضمضة من غير ان يكون نية ولا يكون ذلك الا اذا كان الشأن من الحمل والفرض عدم النية حيث الملون الكلام وليس ثمه شيء آخر
سوى الطبع فدل على انه مزيل بالطبع بخلاف ما ذكرتم   واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله الى قوله صار دليلا   مثل المسؤول
عن حكم الحادثة اذا اجاب فبالنظر الى طلب الدليل منه ثلثة اقسام من لا يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من قال لا علم لي بحكم الله
في الحادثة لجهله بالحكم وبدليل ومن يطلب منه الدليل بالاتفاق وهو من ادعى ان حكم الله الجواز مثلا او عدمه لا اصابة مدعيا
ومن هو مختلف فيه كالذي ادعى نفي حكم الله في الحادثة ويدعي ذلك مذهبا له ويدعو غيره اليه فان العلماء اختلفوا فيه قال
اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا في حق غيره عند المطالبة والمناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد
بقول الشيخ فقد جعله بعضهم حجة للنافي ادعى حصر وقال بعض العلماء يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات

وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا ملزمة وعندنا وهو مذهب الجمهور لا دليل بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات كذا في التقويم
واصول شمس الائمة وغيرهما احتج الاولون بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وجه الاستدلال ان الله تعالى علم نبيه عليه السلام
الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في الآية وبالمعقول وهو ان التمسك بالنفي والنفي عدم اصلي
والعدم ليس بشيء فلا يحتاج الى الدليل بخلاف الثبوت فانه لكونه عارضا يحتاج الى المثبت الى الدليل واحتج الشافعي بالفرق بين النفي
والاثبات بان مدعي النفي والاثبات العقليين يدعي حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعيات فمدعي الاثبات
يدعي حكما شرعيا فيطالب بالدليل بالدليل واما النافي فانه ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يحتاج الى دليل
واحتج الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود فاما من ادعى دليل الوجود فلا يكون حجة عليه لان
العدم احتمل التغيير بدليله وهو يدعيه فيكون حجة في حق نفسه دون صاحبه واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وجه الاستدلال ان الله تعالى اخبر عن اليهود
والنصارى ثم امر نبيه عليه السلام ان يطلب البرهان على النفي والاثبات جميعا كذا في عامة الكتب وفيه بحث اما اولا فلان نقلنا
في تحرير البحث وتقرير الاقوال ان النفي الذي لا يحتاج فيه الى الدليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بانه يدعي
نفي الحكم مذهبا ويدعو غيره اليه لا النفي الذي يكون حكما شرعيا كعدم الجواز وعدم الدخول ونحو ذلك وليس
النفي في الآية من ذلك بل هو في القبيل الثاني فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى واما ثانيا فلجواز ان يكون طلب البرهان على الثبوت
وحده لا عليه وعلى النفي جميعا فان قيل معنى قوله تعالى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا من كان هودا او نصارى
اجيب بان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال وفي ذلك ضعف لا يخفى على المحصل وعن هذا عدل الشيخ
عن الاستدلال الى الظاهر بيان بطلان الاستدلال لهم فقال وهذا باطل لاحتجاجهم لان لا دليل نفي للدليل ونفي النفي
لا يكون نفيه ومثله على ذلك بما هو اقرب الى الذهن بقوله لان لا دليل عندي لان لا رجل في الدار وهذا لا يجوز وجوده اي وجود
الرجل في الدار فلا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار دليلا فقيل لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي
ضرورة لعدم الواسطة بين النفي والاثبات واجيب بان لا دليل ليس بمقتصر على نفي الدليل المثبت بل معناه عدم الدليل على
حكم الله تعالى في الحادثة نفيا كان او اثباتا وهذا الذي ذكره الشيخ يصلح دفعا لجميع ما ذكرنا من المذاهب فلهذا اقتصر
عليه ولا يلزم ما ذكره محمد رحمه الله الى قوله الى التقليد الذي هو الباطل هذا نقض اجمالي فانه لما قال لا دليل نفي للدليل
فكيف يكون دليلا ورد عليه ما ذكره محمد في العنبر انه لا خمس فيه واستدل على ذلك بقوله لانه لم يرد فيه الاثر اجاب بقوله
لانه قد ذكر بعض مشايخنا اي لم يكتف على الاستدلال بالنفي بل ذكر القياس حكي عن ابي حنيفة انه لا خمس في الآية ومعنى كلامه
ايضا ان عدم الخمس في العنبر ليس لعدم الاثر لان القياس يقتضي العدم ولم يرد اثر يترك به القياس فيحتج فيه الى نفي محمد العمل
بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم يوجد ومعناه ان خمس المعادن انما اخذ من خمس الغنائم وانما يجب
الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى
الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع فكان القياس باقيا لوجوب الخمس
في العنبر فكان الحق بالقياس وليس ذلك احتجاجا بلا دليل ولما فرغ من جواب النقض ذكر دليلا آخر على ان لا دليل
لا يصلح دليلا بقوله ولان الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فعدم القائل
لم يتم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة وههنا تنبيه لا بأس بذكره وهو ان المناسبة بين
العالم والمعلوم لا بد منها فمهما كانت المناسبة بينهما اكثر كان العلم اقوى ولهذا فان الانسان في زمان نموه لا يدرك

ما يريد في كل آن بل في كل ساعة من الزمان لان ذلك بمقداره بعيد المناسبة عن مدركه الذي هو النفس الناطقة
وكذلك قد يعجز عن معرفة اصل الاشياء لبعد ما بينهما من المناسبة فاذن كل نفس كان اكثر مناسبة بالمعلومات كان علمه
بها فلا عذر ان يكون شخص قد عجز عن ادراك دليل وغيره قادر عليه فالاحتجاج بلا دليل لا يكون حجة لجواز كون التقصير
من جهته لبعد مناسبة ما بينه وبين مدركه ولهذا صح هذا النوع يعني الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما لانه هو الشارع وهو العلام مطلقا مشاهدة بالعلم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو
ولا يوصف بالعجز بخلاف البشر فان صفة العجز لازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته
ثم شرط من شرع في العمل بلا دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل وحاصل الكلام ان من احتج بلا دليل في الاحكام لا يخلو
عن احد الشيئين اما ان يدعي معرفة كل شيء وانه لا دليل في الواقع فهو سفه لا يخفى واما ان يضطر الى التقليد وذلك حرام ودليله
لان التقليد احتجاج بلا دليل بعدم الحكم بالموجب لا لحصول العلم بالنفي عن سبب فانه لم يحصل للمقلد معرفة بالنفي عن ضرورة
واستدلال كما نقلت جاهلية بالتقليد اذ ليس بعد الاستدلال الا التقليد وهو اذا كان التقليد معرفا بحمل القول بلا دليل قلادة في عنقه
بلا دليل واما اذا كان معرفا بحمل قول الغير قلادة في عنقه من غير دليل يكون معناه ومن جوز العمل بلا دليل اضطر الى القول
بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل وقد ذم الله تعالى اقواما باتباع الآباء بغير دليل والسماع من غير نظر واستدلال
بقوله انا وجدنا آباءنا وانا على آثارهم مقتدون ولا يلزم اتباع صاحب الوحي ورجوع العامي الى قول المفتي والقاضي الى قول
العدول من هذا القبيل لان العصمة في النبي وغيره لا تثبت الا بالاستدلال وقيام المعجزة على صدقه وجب تصديقه وكذا قبول
الاجماع بالنص وهو وجب قبول قول المفتي والشاهد بالنص والاجماع فلم يكن تقليدا الا انه شرط عدم الحجة فقد قام عليه الاتفاق
٢ القول جائز عندنا ففي لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه فقال فاما الحكم
الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت الحكم فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ فاشتراط ان لا يكون
فيه نص قد تقدم من انه ان كان فيه نص يلزم اما اعتبار الاضعف مع وجود الاقوى ان كان موافقا او اعتباره في مقابلة النص
اما الثبوت بغالب الرأي فلان القياس حجة ظنية وسنذكر ان المجتهد يخطئ ويصيب وما ذلك الا لانه لا يفيد القطع وانما قال بتعليل
النصوص ولم يقل بالتعليل لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية شرط القياس فان شرط الشيء ليتم حكم يعقبه وسوق الشرط على الشيء يقتضي
غيره اجيب بان المراد من كونها شرطا انما شرط للعلم بصحة القياس قوله وقد ذكرنا في باب الشروط
ان التعدية حكم لازم عندنا خلافا للشافعي وذلك بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلة عنده والنص معرف لثبوت
الحكم بها لانه لو لم يضف الحكم الى العلة في النص لم يمكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية
صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف كما في العلة العقلية والعلة المنصوصة وفيه نظر لان الحكم ليس بثابت بتلك العلة
بل بمثلها وعندنا الحكم فيه ثابت بالنص لا بالعلة لما ذكرنا آنفا وحينئذ لم يفد التعليل بلا تعدية فكان لغوا وهذا انما يستقيم على
القول الصحيح وهو ان لا يجعل التعليل اعم من القياس اما اذا كان فان التعليل حينئذ ينفك عن التعدية كما بعدم
واذا ثبت ذلك الى قوله فلم نسلك الا الرابع اي اذا ثبت ما قلنا من كون التعدية حكم التعليل فقلنا ان جملة ما يعلل له
تنحصر في اربعة اقسام اثبات الموجب او صفته واثبات الشرط او صفته واثبات الحكم او صفته والرابع التعليل لتعدية
حكم معلوم بسببه وشرطه باوصافه معلومة والثلاثة الاول يتعلق بحجة في امر ثابت بسببه والرابع يتعلق بقوله معلوم وفصل القسم
الرابع بالنص عليه لانه هو المقصود من التعليل وهو الاقسام الثلثة الاول باطل واعلم انما يتصور اثباته او نفيه على ثلثة اقسام
قسم جائز بلا خلاف وقسم لا فيه بلا خلاف وقسم فيه اختلاف اما الاول فنحو اثبات الحكم بطريق التعدية الى فرع من اصل بالشرائط

وانما الخلاف في التعليل
بان ذيل كلام الشيخ ههنا
تناقضه ما بعده من
جعل التعدية ص

الذكورة عند الحق ملحق بالقياس وانا في اثبات السبب او الشرط او العلة او اوصافها او الحكم ابتداء بالرأي من غير رد
الى اصل وان لث اثبات السبب او الشرط او الموجب او الموجب بطريق التعدية من اصل منها المعتزلة من اصحابنا حتى
والظن مذهب عامة اصحابنا وجوزه اكثر الاصوليين واختاره الشيخ واليه اشار في اخر الباب بقوله ثم ان المراد من قوله
والتعليل للاثبات ثم لتعدية انه باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية واستدل على ذلك بقوله لان التعليل وتعريف التعليل
لاحكام الشرع واحكامه بالرأي ابتداء باطل اما ان التعليل لاحكام الشرع فلما بينا في اول باب القياس ان التعليل شرع
مدركا لاحكام الشرع واما ان احكام الشرع بالرأي ابتداء باطل فلان في ذلك شرعا وليس ذلك الى العباد وفي اثبات
الموجب وصفاته اثبات الشرع الموجب وظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب الحكم لما لم يكن بدونها كان اثباتها بالتعليل
ابتداء بمنزلة اثبات نفسها فكان نصب الشرع بالرأي ابتداء ونصب احكام الشرع بالرأي ابتداء باطل وقوله وكذلك
رفعها متصل بقوله وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم ودفعه لان الحكم بدون الشرط يكون ثابتا مطلقا وعند ما
شرط الشرط تعلق به ولم يوجد دونه فكان اثباته بالتعليل ابتداء دفعا للحكم الثابت ونسخا واما في اثبات وصف الشرط فلان
الوصف معتبر كالشرط لما تقدم من توقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثباته وصفه رفعا للحكم ونسخا وذلك باطل
قوله واما القياس الا الاعتبار بامر مشروع تاكيد لقوله وكذلك رفعها ومعناه رفع الاحكام المشروعة بالرأي ليس حكما
مشروعا واما القياس الا الاعتبار بامر مشروع ولكنه عبارته تجوز لان القياس لا يكون بدون اصل اصلا ومنه يرجع الاحكام
المشروعة اصل يرجع اليه لا يكون مختلفا كما سنذكره لا يقال يجوز ان يحمل القياس على التعليل مجازا لان التعليل حينئذ
اما ان يكون بمعنى القياس او اعم منه والاول لا فائدة في العدول اليه والثاني لا يستلزم الاعتبار بامر مشروع فما كل مبطل
التعليل لهذه الاقسام حينئذ وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم شرعي والتعليل لاحكام الشرع ولما كان علة بطلان
نفي تعليلها علة بطلان تعليلها كما لا يعتد عطف الحكم على الاول بلفظ الكاف واذا ابطل هذه الوجوه كلها لم يبق الا الرابع وسنذكره
ان شاء الله تعالى واحتج المجوزون مطلقا بانه لو جاز التعليل للتعدية في الاسباب والشروط لكان جامع بين الاصل والفرع
واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلانه لا بد ان يكون مشتركا ولا بد له من ركن وهو الوصف الجامع بينهما واما بطلان اللازم
فلاستلزامه الخلف وبيانه انا اذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في السببية بمعنى جامع كان الموجب للحد ذلك المعنى المشترك
واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلانه لما استند الحكم الى المشترك لم يحتج الى استناده الى خصوصية كل واحد منهما لانه يلزم
منه بطلان القياس واما بطلان اللازم فلان ما فرضناه سببا وهو الزنا لا يكون حينئذ سببا هذا خلف والجواب
منع الملازمة بانا لا نم انا لو قسنا اللواطة على الزنا بمعنى جامع كان الواجب للحد ذلك المعنى المشترك بل الموجب للحد خصوصية
كل واحد من الوصفين والمعنى الجامع افاد استقلالهما في سببية الحد وهو مستند اليه فانما موجب هذا القياس واما الحكم الذي
هو الحد فليس ثابتا بالقياس حتى يستند الى المعنى الجامع فاما تفسير القسم الاول الى قوله فهذه دلالات النصوص اي
بيان القسم الاول مثل قولهم بعد اصلاف العقل ان الجنس بانفراده هل يحرم النساء ام لا وهذا خلاف الاحتمال في
مبهم وقع على المواجب لكم وهو حرمة النسيئة فلم يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأي لانا لم نجد اصلا نقيسه عليه ولا يعمه
بالرأي ايضا لان النافي تمسك بالعدم الاصلي وعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ظهر ان دليل خصمه صحيح لا ينفع
التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل لينبني العدم به فظاهر الفساد وانما الكلام في ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة
باشارة النص او بدلالته او باقتضائه وكذلك اختلافهم في ان السؤر انه مسقط شرط الصلوة ام لا ليصح التيمم فيه بالقياس
ان المثبت له اصل نقيسه عليه والنافي في تمسكه بالعدم الاصلي حالة ثم ما تقدم فلا بد من التكلم في كل واحد بما يتعلق بالنص اشارة

بيانه
او دلالته او اقتضاء كما قلنا فيما مر ان علة حرمة الربا الفضل القدر والجنس استدلالا بالنص لا بالتعليل ووجدنا هذا
نفي بحرمة الفضل حكما يستوي شبهته بحقيقته كما في النص وهو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن الربا والريبة اي عن الفضل الخالي
عن العوض وشبهته وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة وغائب رأيا انهما شيئان لا يجوز لاحتمال الفضل
ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز لعدم تحقق الفضل وقد وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول اي النقد المضاف
الى صنع العباد لان النقد خير من النسيئة وهو صفة المال ولهذا يزداد المال في مقابلته حتى يزيد الثمن اذا كان نسيئة ولم
يسقط اعتباره وان كان وصفا من حيث الوصف كالجودة لكونه حاصلا بصنع العباد والاحتراز عنه ممكن بخلاف الجودة
لكونها حاصلة بصنع الله ففي اعتباره حرج عظيم والاحتراز عنه غير ممكن والى هذا الفرق اشار بقوله المضاف الى صنع العباد
وقد وجدنا شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهو احد وصفي العلة لان العلة التامة القدر والجنس فالجنس شطر العلة
وله حكم الوجود في نفسه وحكم العدم من حيث الشطر الاخر فكان دائرا بين الوجود والعدم فثبتت له شبهة الوجود فانعقد
علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربا لان الشبهة فيما يحتاط فيه عاملة عمل الحقيقة فاثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود
الجنس الذي هو احد وصفي علة الربا بدلالة النص واثبتنا كون الجنس سببا بانفراده بدلالة النص فان النص لما اوجب
شبهة القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل على سببية الجنس لحرمة النسيئة وهذا ما ذكر في توجيه قول الشيخ وفيه نظر لان الجنس
بانفراده اذا وجد من كل جنس وجه قد يجوز ان يكون شبهة العلة باعتبار انه شطر العلة واما اذا كان له شبهة الوجود كما ذكر
فلا نم ان فيه شبهة العلية ولعل الاولى ان يقال في توجيهه ان الشرع في بيع هذه الاشياء اوجب التسوية صورة بقوله
كيلا بكيل فان الكيل هو المسوي صورة ومعنى بقوله الحنطة بالحنطة فان الحنطة هي المسوية معنى والفضل لما يتحقق بحسب الصورة
يتحقق بحسب المعنى فوجوب التسوية من الوجهين احتراز عن النوعين من الفضل ودل هذا على ان العلة لهذا الحكم الكيل مع الجنس ثم
قال صلى الله عليه وسلم في اخر الحديث واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان كان يدا بيد فاسقط احد الحكمين وهو التسوية صورة
عند انتفاء احد الوصفين وهو الجنس وحكم بقاء الاخر وهو التسوية معنى عند انتفاء بقاء الاخر وهذا فقد دل على ان حكم قوله
اذا اختلف النوعان الخ وجوب التسوية معنى عند بقاء الاخر وهذا فقد دل على ان حكم قوله اذا اختلف النوعان من وجه احتراز
وهو فضل النقد دان علة هذا الحكم كون هذه الاشياء متماثلة من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى فالكيل
المسوي صورة لما اوجب هذا الحكم اي حرمة فضل النقد فلان توجبه الجنس المسوي صورة لما اوجب هذا الحكم اي حرم فضل
النقد فلان يوجبه الجنس المسوي معنى اولى لانه مسوي من حيث المعنى والنقد انما فضل من حيث المعنى وقد دل الحديث بدلالته
على علته الجنس وبين باخر الحديث ان الحكم الاول وهو حرمة الفضل متعلق بوصفين والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين
فاطلاق شبهه عليه بالنظر الى المجموع لا الى نفسه وعورض بان حرمة الفضل لما لم يحرم عند وجود احد الوصفين فلان لا يحرم
شبهة بالطريق الاولى واجيب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما ذكرنا على الحرمة والترجيح للمحرم قوله وكذلك قلنا في السفر
يعني كما حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالتعليل كذلك حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة واستدل على ذلك بوجوه
ثلاثة الاول الحديث وذلك لان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته ووجهه ان هذا التصدق لا يحتمل
التمليك فظاهر ووجهه ان هذا تصدق بما لا يحتمل التمليك وما هو كذلك فهو اسقاط محض لا يصح رده فهذا التصدق لا يصح
رده اما انه لا يحتمل التمليك فظاهر واما ان مثل ذلك اسقاط محض فلانه كالتصدق بملك القصاص فلا يكون القبول من شرطه
ولا يرتد بالرد لا سيما اذا صدر من صاحب الشرع الواجب الامتثال وهذا بخلاف ابراء الدين فانه يتوقف على القبول
ويرتد بالرد لوجود معنى التمليك فيه والثاني قوله ولان القصد يعني تخفيفا يعني ان السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله تعالى

وجهة المحمصة متعينة في الفقر بالضرورة بخلاف الفطر في السفر فان التخفيف غير متعين في الافطار اذ في الصوم ضرب تيسير فيتخير
اتيانا بما كما مر في باب العزيمة والرخصة والثالث قوله ولان التخيير على وجه لا يتضمن دفعا لضرر عبده ونفعا يرجع حاصله منفعته
وفي بعض النسخ رفقا من صفات الالوهية فان الله تعالى يفعل ما يشاء وكما من غير نفع يعود اليه دون العبودية
اذ للعبد اختيار ما فيه رفق ونفع له وههنا لطيفة لا بأس بالتنبيه عليها قال النبي عم ان ابليس احدا اغير من الله ومن غيرته
حرم الفواحش فحكم الغيرة ليس بمجرد التلبس بالفعل فقط بل الموجب هو التلبس بصفة من ركن لمقام الربوبية بالاطلاق في
التصرف ومباشرة الفاعل كل ما يريد فانه الذي يفعل ما يشاء دون حجر لا منه ومن سواه فانه يتقيد بالحجر لا رماه في زمام
احد اطلاق التصرف بمقتضى ارادته فقد رام مشاركة الحق في اوصاف ربوبيته ونازعه كبرياءه فلا جرم كان كذلك سببا للظهور
حكم الغيرة المستلزم للغضب والعقوبة وليس في اكمال الصلوة رفقا مطلقا لانه لا يتعلق به نفع اصلا لانه يكمن في الغضب فكانه
اختيارا مطلقا كما زعال الشركة ولا يجوز للعبد ذلك وهذه المسائل التي ذكرناها في اثبات الموجب ودلالات النصوص ليست باقية
واما صفة السبب الى قوله الوصية للكفارة . واما اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم فان العامة يشترطها لوجوب
الزكوة اشتراط صفة النمو الحقيقي او التقديري في اموال التجارة وقال مالك انه لا يشترط ذلك واوجب الزكوة في اموال
النية والابل المعلوفة ولا يصح التكلم فيه نفيا كان او اثباتا بالرأي وانما يتكلم بالنص كما تمسك مالك رحمه الله بقوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة وبقوله عم في خمس من الابل شاة وبقوله عم في اربعين شاة شاة وبقوله عم في خمس من الابل شاة من غير تقييد واستدل
العامة بقوله عم ليس في الابل العوامل صدقة وليس في البقر المثيرة صدقة وبقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة فصار السوم
شرطا بهذه الاخبار والصفات المذكورة حصر منها ما ورد في النصاب والترجيح بالوجوب للاحتياط ومثل صفة الحلال الوطء
اثبات حرمة المصاهرة شرطها الشافعي به بالنص وهو قوله تعالى وامهات نسائكم لا بالتعليل وكذا جعلنا الوطء سببا بالنص
وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وبالاستدلال فان الولد سبب العداوة وهو الاصل في استحقاق الحرمة كالوطء بالملك
فيلحق به دلالة كما مر ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة فان الشافعي جعل سببا للصفة انه حرام يلحق بالخطأ
العمد بالاولوية وهو دلالة وجعلناه سببا صفة كونه خطأ لاشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فلا يجب في العمد لعدم جهة الاباحة
فيه فيتكلم فيه بالدلالة لا بالتعليل ومثل اختلافهم في صفة اليمين الموجبة للكفارة انها الصفة المعقودة سببا وبصفة الغموض لم
عنده لصفة القصد يصح في الغموس كما في المعقودة وعندنا الصفة العقد ليكون مشتملا على معنى الحظر والاباحة فلا يجب في الغموس
لانها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالتعليل وقد مر الكلام فيها . واما اختلافهم في الشرط الى قوله كجواز النية
واما اختلافهم في الشرط فكاختلافهم في شرط التسمية لحل الذبيحة فعندنا هو شرط فلا يحل اذا ترك التسمية عامدا وعند الشافعي
ليست بشرط فلا يحل وقد تقدم الكلام فيه ومثل اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف فان الصوم شرط عندنا لقوله عم لا اعتكاف
الا بالصوم خلافا له ومثل الشهود في النكاح لوقوع الطلاق حتى لا يقع الطلاق في العدة في الطلاق البائن عند الشافعي
وعندنا الشرط اما النكاح او العدة فيلحق المرأة بصريح الطلاق في العدة بعد البينونة خلافا له لقوله عم المختلعة يلحقها الطلاق
ما دامت في العدة واما في الطلاق الرجعي فانما يتم محلا له بالاتفاق اما عندنا فلبقاء الحل واما عنده فلبقاء اصل الملك وقيل
معناه اشتراط النكاح لصحة اليمين بالطلاق وهو التعليق وهذه كلها شروط لا يجوز نفيها ولا اثباتها بالتعليل انما يثبت بالنص
او اشارته او دلالته واما الاختلاف في صفة الشرط فمثل اختلافهم في صفة الشهود في النكاح فان الشافعي يشترط الذكورة
والعدالة فيهم حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفاسقين وعندنا لا يشترط فينعقد بشهادة رجل
وامرأتين وشهادة الفاسقين لا ينعقد بشهادة الرجال الموصوفين بالعدالة استدل الشافعي على ذلك بقوله عم لا نكاح الا بولي

وشاهدي عدل فانه عبارة تدل على اشتراط العدالة ولفظ البينة يشير الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين لا يكون
الا من الرجال واستدل اصحابنا على نفيهما بالاطلاق قوله تعالى فان لم يكونا رجلين الآية وبالاطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود ومثل
قولنا ان الوضوء شرط للصلوة بغير النية اذا لم يرد بها العزيمة حتى دلالة في ذلك بدلالة الاجماع فانه لو صلى صلوات كثيرة
بوضوء واحد جاز بالاجماع ولو كانت صفة القربة شرطا فيه لكان نية كل صلوة واراد تها عن الوضوء شرطا ولما لم يشترط
علم ان صفة القربة شرطا فيه لكان نية كل صلوة وفيه لان الوضوء الواحد شرط وكذلك النية الواحدة للجميع ولان دلالة
الاجماع ليس من اشارة النص ولا من دلالته ولا من اقتضائه والاولى ان يستدل على ذلك بآية الوضوء فانها بالاطلاق تقتضي النية
بعض جواز الوضوء بلا نية . واما الاختلاف في الحكم الى قوله ومثل مقدار البدن . واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة
الواحدة فانها غير مشروع عندنا خلافا للشافعي ولا يمكن نفيها ولا اثباتها بالتعليل فتمسك الشافعي بقوله عم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت
الصبح فاوتر بركعة وبما روي عن ابي ايوب الانصاري انه عم قال من احب ان يوتر بركعة فليفعل واستدل اصحابنا بما اتى
عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يوتر بثلث ولا يسلم الا في الاخيرة وبما روي انه عم نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود رض عنه ما اجزأت
ركعة قط ومثل اختلافهم في صوم بعض اليوم فانه مشروع عند القاسم من اصحاب الشافعي حتى لو اكل اول النهار ثم بدا له ان
يصوم بقية نهاره فيجازى عنه واعتبر بيوم الاضحى ويعلل الصدقة فانه مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة قربة لما فيها من صلة
الفقير وفي القليل صلة كما في الكثير اما الصوم فقربة بقهر النفس عن اقتضاء الشهوتين في وقت ممتد وهو النهار من اوله
الى آخره فلا يكون صفة القربة فيما دونه بالعلية والامساك اول يوم الاضحى ليس بصوم وفي هذا السان نظر لان الشيخ يصوم بجاني
ان صوم ما اختلفوا فيه وكل منهما قال بالنص لا بالتعليل وهذا الشيخ كذلك قال ويجوز ان يكون مراده انه صوم بعض اليوم مشروع
لكن بشرط عدم الاكل اول اليوم حتى لو نوى قبل الزوال او بعده في قول يصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع
ومثل اختلافهم في حرم المدينة فان الشافعي جعل لها حرما كحرم مكة وعندنا لا حرم للمدينة وهو مما لا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل
بل بالنص فاحتج لذلك بقوله عم ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة وقوله عم اني احرم ما بين لابتي المدينة ان يقطع
عضاها ويقتل صيدها واستدل اصحابنا بما روي عن عائشة رض عنها انها قالت كان لآل محمد وحشي فكان ينا وقوله عم يا ابا عمير
ما فعل بك النغير والنغير كان طائرا يلعب به ابو عمير وقد انعقد الاجماع على جواز دخولها بلا احرام والاحاديث المروية فيه محمولة
على اثبات الاحرام لا على اثبات الاحكام ومثل اختلافهم في اشعار البدن وهو ان يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة
حتى يخرج الدم في تلطيخ لكي يعلم انها هدي والاشعار الاعلام لغة والبدن جمع بدنة وهي الناقة او البقرة
سحر عكة ونحو على الذكر والانثى وهو مكروه عند ابي حنيفة لو حسن عند صاحبيه سنة عند الشافعي ولا يصح التكلم فيها بالرأي بل المعنى في
فيه للاخبار فانه صلى الله عليه وسلم اشعر بهديه على سنته لا لتعذيب الحيوان فيجد الاباحة قلنا الخبر ورد عن ابن عباس
انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا وهذا يدل على انه حسن تركه لا بغير وروي عن عائشة انها ان الاشعار ليس
بسنة وانما اشعر النبي كيلا ينالها اذى المشركين وكذا الاثار روي عن ابن عباس وهذا يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو
في نفسه مثلة وتعذيب الحيوان فيكون مكروها قيل والاصح انه ليس بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة اشعار زمانه
لانهم كانوا يبالغون فيه بحيث يخاف منه الهلاك خصوصا في حر الحجاز فكرهه سدا لهذا الباب على العامة . واما صفته
الى قوله قطع المجلس . واما الاختلاف في صفة الحكم فمثل الاختلاف في صفة الوتر فانه واجب عند ابي حنيفة سنة ولا مدخل للرأي فيه فقال
ابو حنيفة انه واجب لقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر فقوله عم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا
وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي انه سنة لقوله عم ثلث كتبت علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى ومثل اختلافهم في صفة الاضحية فعند

هي واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وقال الشافعي هي سنة لقوله صلى الله عليه وسلم فانها
سنة ابيكم ابراهيم ومثل اختلافهم في صفة الوتر فعندنا هي سنة مؤكدة كصلاة العيد وعند الشافعي هي فريضة كالحج لقوله
العمرة واجبة ولنا ما روي انه عليه السلام سئل عن العمرة اواجبة هي فقال لا وان تعتمر خير لك وما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة
تطوع وحملنا لفظ الوجوب على التأكيد ومثل اختلافهم في صفة حكم الرهن بعدما اتفقوا على ان الرهن عقد وثيقة بجانب الاستيفاء
حتى لا يصح رهن ما لم يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن وان الحكم الثابت به حق الحبس للمرتهن
وثبوت اليد فعندنا المال الثابت عليه في حكم يد الاستيفاء لتصف اليد حتى لو هلك تم الاستيفاء ويكون مضمونا بالاقل من قيمته
ومن الرهن وعند الشافعي ليس … بل يد … الدين بالعين عند البيع فاذا هلك تلك امانة لا مضمونا وكان
للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وهذا لا يمكن اثباته بالتعليل لانا لا نجد حكم الرهن في عقد
آخر لنعديه بالقياس اليه بل المرجع الى الاستدلال … في الرهن وثيقة بجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثيق ان يختص
بما قلت فانه من قبل كان يطالب بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن يبقى ما كان وازداد شيء آخر وهو مطالبته بالايفاء
من غير تعيين محل وبعد الرهن يبقى من هذا المحل … واذا ثبت هذا كان للراهن الانتفاع به لان الانتفاع لا يبطل
حق البيع بالدين ويدل قوله صلى الله عليه وسلم الرهن محلوب ومركوب وليس بمحلوب ولا مركوب للمرتهن بالاتفاق فكان للراهن ولنا
الشرع ورد باطلاق اسم الرهن عليه قال الله تعالى فرهان مقبوضة فانه … عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت
رهينة اي محبوسة والعقود تستفاد من الفاظها الدالة عليها لغة … احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان
امرا حقيقيا … حكميا لا اتصافه … مطلق شرعا … اللفظ وكذا تعيين المبيع غير ثابت
لان الايفاء عادة انما يكون من محل آخر فان الانسان … ليوفي الدين … لا ليبيعه في الدين ومثل اختلافهم
في كيفية وجوب المهر لا اصلا فان وجوب المهر من احكام النكاح وانما الخلاف في كيفية وجوبه فعندنا يجب عوضا عن ملك
بعض البضع لا صلة فيه وقد تعلق به حق الشرع بوجوبه ابتداء وفي البقاء يمحض حقا للمراة وعند الشافعي هو مشتمل على معنى العوض
والصلة يمحض حقا للمراة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع وبنى عليه ان المهر مقدر شرعا عندنا خلافا له وتظهر فائدته في المفوضة
فان مهرها الذي يجب بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر نظرا الى الابتداء فانه حق الشرع وعنده لا يجب
به حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب شيء لانه حق المراة وقد رضيت بسقوطه بالتفويض واتفقوا على ان لها مطالبة
فرض المهر بعد العقد ولا مجال للقياس فيه لانه لم يوجد الفريقين اصل يلحق به فلا يتكلم فيه الا … العقد الاستدلال بالنص
او الاجماع فقال الشافعي المهر ثابت بدلا عما يقتضيه النكاح وما هو كذلك ففيه معنى الصلة اما الاولى فلصحة النكاح بلا تسمية
ومع نفيها واما الثانية فاعتبارا بالنفقة فيثبت ان فيه معنى الصلة وفيه معنى العوض لان … النكاح … الزوج عليها نوع
تملك لم يوجد ذلك في جانبها وما يقع الملك فيه عوض كالثمن في البيع والاجرة في الاجارة فثبت ان فيه معنى العوض وانه خالص
حق المراة لانه لو لم يكن كذلك لما ملكت الابراء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حق صاحب الشرع لا يقدر
احد على ابرائه واما بطلان اللازم فبالاتفاق فاستدلال الشافعي … الفقهاء … الاجماع واذا تقرر هذا
فلكونه عوضا اذا شرط في العقد يملك ملك الاعواض واذا نفي او لم يذكر فيه لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة يجري الى المراة
مطالبة الفرض كالنفقة ونحن انما نحتاج الى اثبات مطلوبين احدهما انه عوض ليس فيه معنى الصلة والثاني ان فيه حق الشرع
اما الدليل على الاول فلانهم اتفقوا ان حكم النكاح ثبوت ملك البضع وثبوت ملك البضع لم يثبت الا بمال اما الاولى فبالاجماع
واما الثانية فلقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم … في … الكلام في … الدلالة عليه في صدر الكتاب

لا يقال لو كان عوضا لما ثبت بغير شرط واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة بان المعاوضة تقتضي تعيين البدلين
ولا تعيين بدون الشرط وانا نقول انعدام التعيين لولا النص … بذكره فان … تعيينا شرعا الا لحق تعيينه
بالنص … الذكر كما في الصوم ولئن سلم فهو ثابت بالنص الذي يدل على … الاعواض والتعيين الى
الى الشارع والتسمية … لكنا نعدمه في اول العقد واما على الثاني فلان محل العقد محل النسخ النسل ومحل
النسل لله فيه حق اما الاولى فلقوله تعالى نساؤكم حرث لكم واما الثانية فلان البضع لو كان محض حقها لعمل رضاها
في اسقاط الواجب عند التصرف فيه من الحد والعقر وان لم يعمل في اباحة الفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان
اللازم فبالاجماع فانها اذا … الحد … وكذا العقر ابتداء واما بيان الملازمة فلان الرضا مؤثر في اسقاط
الحق وان لم يكن مبيحا للفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس فانه لا يحل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان على القاطع في الاطراف
ولا القصاص في النفس فثبت ان حقه يتعلق بالمحل فلا بد من رعاية حقه فيما يتعلق بالمحل من اعتبار المهر وانما شرع هذا الوجوب
ابانة لخطر المحل وصونا له عن الهون … في البقاء فانما يعمل رضاها في الاسقاط لانه محض حقها ومثل اختلافهم
في كيفية حكم البيع وهو الملك فعندنا يثبت الملك بنفس البيع لازما فلا يكون لاحدهما خيار المجلس وعنده يتراخى ثبوته
الى آخر المجلس في قول وفي قول يثبت بنفس العقد ولكن للمتعاقدين الخيار الى آخر المجلس ولا يصح الكلام في نفي ذلك
واثباته بالقياس فاستدل الشافعي على اثباته بقوله صلى الله عليه وسلم المتعاقدان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن اثبتنا اللزوم
بنفس البيع بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وجواز الخيار ينافي الوفاء ونقول … البيع صفقة او …
جعل الخيار الصفقة عند العرب … اللازمة وما رواه محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متعاقدين وذلك
انما يكون حال اشتغالهما على البيع بعد الفراغ سمي مجازا والعمل بالحقيقة ممكن على ما ذكرنا فلا يصار الى المجاز
ولا يلزم اختلاف الناس الى قوله وبها العقلاء والاسنان هذا جواب سؤال تقريره انكم قلتم اثبات الحكم بالرأي ابتداء لا يجوز
وقد اختلف الناس في صوم يوم النحر فانكم جوزتموه وغيركم منعه ولا نص في ذلك وانما هو بالرأي وتقرير الجواب ان الناس
لم يختلفوا ان الايام محل للصوم فان محليتها ثابتة بالاجماع ويوم النحر من جملتها فيكون محلا للصوم من حيث انه يوم وانما اختلفوا
في صفة حكم النهي يعني في ان النهي يوجب الفساد وعدمه ام لا وذلك اي هذا المختلف فيه ليس ثابت بالرأي بل بالنص وهو قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وجه الاستدلال انه يقتضي كون ما كلف العبد به مما يدخل تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف
فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد مبتلى بين الانتهاء والمباشرة بالاختيار … الثواب
والعقاب فيلزم مشروعيته على ما تقدم في باب النهي قوله واما … سلمنا ان الاختلاف في صوم يوم النحر لكن النكر
من اثبات … الحكم او تعليله بالرأي انما يكون ما لم يوجد له اصل في الشريعة يلحق به بالتعليل اما اذا وجد ذلك فلا …
به الا ترى انهم اختلفوا في اشتراط قبض البدلين … صحة العقد في الطعام المعين فتكلموا فيه بالرأي فذهب الشافعي
الى اشتراطه سواء كان متحد الجنس كالحنطة بالحنطة او مختلفه كالحنطة بالتمر لانهما مالان يجري فيهما الربا فيشترط قبضهما في
المجلس لبقاء صحة العقد كالذهب والفضة ولم نشترط ذلك سواء كان متحد الجنس او مختلفه لانهما لا يشترط قبضهما
في المجلس كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم وهذا لانا وجدنا للاثبات اي لاثبات اشتراط التقابض اصلا وهو الصرف
ووجدنا للجواز اي لجواز العقد بدون القبض اصلا وهو بيع سائر السلع فاذا وجد … عنده اي اذا وجد اصل يمكن تعليله
في غير التقابض ما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا وصوم يوم النحر ما وجد له اصل متفق عليه في كون الصوم مشروعا
فيه وهو سائر الايام فامكن تعدية الحكم بتعليله الى الفرع فان قيل قد وجد لجواز النكاح بلا شهود اصل وهو عقود المعاملات

والنكاح مثلا بولي لانه يصح من الكافر اجيب بان اشتراط الشهود باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل
ذي خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره مختص باشتراط الشهود فلا يوجد اصل في المشروعات لهذه الصورة ليقاس
عليه وقوله الاترى متصل بقوله اذا لم يوجد له اصل في الشريعة يصح التعليل به ومعناه ان اثبات السبب او الشرط او الحكم
ابتداء بالتعليل لا يجوز اما بطريق التعدية من اصل فهو جائز وما ذكر من النظاير لم يوجد له في الشريعة اصل فلهذا حكمنا بفساده
فان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف شرطا
بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهو باب لا يحصى عدده وعده فاقتصرنا فيه على الاشارة الى الجلي اقتداء بالشيخ قوله
واما النوع الرابع يعني تعدية حكم معلوم ثبت وشرط باوصاف معلومة فيه يحق الحكم على وجهين اي طريقين وهما القياس
والاستحسان لان المعنى الذي تعلق به الحكم ان كان جليا يسمى قياسا وان كان خفيا يسمى استحسانا ويريد به ان القياس
والاستحسان في كونهما مبنيين على الراي مستنبطين بالعلة واحد لكونهما الحجة الرابعة الا انهما في حق الحكم نوعان
قياسا فان احدهما يثبت ما ينفيه الآخر وسقط من هذا ما ظنه بعضهم فقال ان المعنى لا يخلو اما ان يكون قياسا
اولا وهو لا جائز ان يكون قياسا لانه يستلزم تعميم الشيء الى نفسه وان كان الاستحسان قياسا وتعميم الشيء نفسه والى غيره ان لم يكن
ولا جائز ان يكون قياسا لان التعليل الذي للتعدية لا يكون الا قياسا

باب بيان القياس

والاستحسان ما قوله فاظهر اثره وخفي فساده اقول هذا الباب بيان تعميم القياس والاستحسان وقد عرفت ان القياس
ما تعدم وتعرف لان تعميم الاستحسان واقسام القسمين جميعا اما تعريفه لغة فهو عد الشيء حسنا او اعتقاده
حسنا استفعال من الحسن واما اصطلاحا فهو اختلف عبارات اصحابنا فيه فقيل هو اسم لدليل يعارض
الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر وقيل هو العدول عن موجب القياس الى قياس اقوى كما
اشار اليه المصنف في وجه التسمية بقوله اشارة الى ان الوجه الاول باطل وينتقض بعدم دخول الاستحسان الثابت
بالاثر والاجماع والضرورة وقيل هو تخصيص بدليل اقوى منه واعترض عليه بكونه مشيرا الى كونه تخصيص العلة
وليس به وبالاستحسان اذا ترك به القياس لزم ان يكون القياس مستحسنا والاستحسان قياسا وقيل الاستحسان هو القياس
الخفي وسمي به لانه في الاكثر يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا وهذا ليس بجامع لخروج الاقسام
الآخر ونقل عن الكرخي انه العدول عن حكم في مسئلة بمثل ما حكم في نظايرها الى خلافه لوجه اقوى
يقتضي العدول وهذا تعريف جامع لكنه يستلزم ان يكون العمل بالراجح على الاستحسان وقيل
ينتقض بتخصيص العام وبالنسخ فان فيهما العدول عن حكم في مسئلة بمثل ما حكم في نظايرها الى خلافه لدليل اقوى
يقتضي العدول وهو المخصص والناسخ واجيب عن الاول بان المراد بالوجه اقوى في نفسه والعمل بالراجح ليس كذلك
بل بالنظام شيء آخر اليه صار به اقوى من الاستحسان وعن الثاني بان المراد بالوجه ليس ما يكون دليلا مستقلا بل المراد
به احد الوجوه المعتبرة في تعدية الحكم هذا ما ذكروه في تعريفه واما تعميم كل واحد منهما نوعين فلان كل واحد منهما على
وجهين لان كلا منهما اما ان يكون قوي الاثر او ضعيفه اما احد نوعي القياس فما ضعف اثره بالنسبة الى قوة
اثر مقابله والنوع الثاني ما ظهر فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف في مقابلة الآخر فهو فاسد وان كان صحيحا واثره
بانضمام معنى خفي اليه هو الموثر في الحكم ضعيف يندفع به فساده وصار به راجحا واحد نوعي الاستحسان
ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني ما ظهر اثره وخفي فساده وهذه جملة نفصلها فان قيل هذا التقسيم
لا يكون سالما لما ذكر ولان المعنى الذي يتعلق به الحكم ان كان جليا يسمى قياسا وان كان خفيا يسمى استحسانا فتقسيم

كل واحد منهما الى الجلي والخفي تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وهو محال ولئن سلم كان الواجب ان يكون القسم الثاني من القياس استحسانا
لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان قياسا لظهور اثره فالجواب ان الظهور والخفاء المعتبر في التمييز بين القياس والاستحسان
هو ما يكون في نفس المعنى الذي يتعلق به الحكم على ما عرف في قوله ويكون جليا وخفيا والظهور والخفاء المعتبر في قسمي كل من القسمين
ما يكون بالنسبة الى قوة اثر ذلك المعنى وضعفه وليس هذا عين الاول وهو ظاهر ولا لازما من لوازمه لجواز ان يكون ذلك
المعنى الذي جعل حجة ظاهرا وقوة اثره في ذلك الحكم خفيا وبالعكس من ذلك فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولا ان يكون
النوع الثاني من كل واحد منهما عين الآخر على انا لا نعلم ان هذا التقسيم بل هو بيان ان في كل واحد منهما جهتين يترجح كل منهما على الآخر
باعتبار احدى الجهتين دون الاخرى كما سنذكر ان العبرة لقوة الاثر فان ما قوي اثره يترجح على غيره كائنا ما كان على
ما اسلفه فلا يشكل اندفاع كل من الاعتراضين وعليهما ما يورد على هذا المقام والله اعلم   واما الاستحسان عندنا الى قوله
وان كان الاثر اولى منه   هذا جواب لمن طعن في ابي حنيفة واصحابه في اعمال الاستحسان وترك القياس به قائلا
فان حجج الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة
واصحابه وهذا قول بالتشهي بلا دليل لان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية كان حقا وما بعد الحق الا الضلال وان
كان باطلا كان واجب الترك وانهم ذكروا في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس وعن الشافعي انه بالغ في الانكار وقال
من استحسن فقد شرع وتوجيه الجواب ان الاستحسان عندنا احد القياسين معناه احد وجهي القياس بدليل ما قبله وهو قوله اما النوع
الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهو القياس والاستحسان وما بعده وهو قوله لكنه يسمى استحسانا اشارة الى انه هو الوجه الاول
من الوجهين واذا كان معناه ذلك اندفع تشنيع ما ذكر لان ترجيح احد الوجهين على الآخر بمرجح ليس بمنكر ولا مستبعد فضلا عن
الاستحسان كان الدلايل النقلية بل اولى لان بعض النصوص ما يصار اليه من الدليل موجود بخلاف القياس فان القياسين اذا تعارضا
لابد من اعمال احدهما بالتحري وشهادة القلب فاذا تعارض جهتا قياس فاحدهما اولى بالعمل مرجح لان الوجه المرجح اقوى من الثاني
ما التحري قوله وان العمل بالآخر جائز يوهم ان العمل بالوجه الذي صار مرجوحا في معارضة الراجح جائز لكن العمل بالراجح
اولى والعمل بالمرجوح جائز وبالموثر اولى وليس كذلك فان شمس الائمة قال وهذا مغزى وهم فان اللفظ المذكور في عامة
الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا انا استقبحنا ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه
كفر ولكن يمكن ان يقال يجوز ان يكون الشيخ اختار ذلك ليدل على ان ذكر الاستقباح يكون في مقابلة الاستحسان والمراد
به الترك لا حقيقة الاستقباح والجواب ان الشيخ ذكر بعد هذا ان حكم القياس يسقط في معارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال
فصار هذا باطلا بعدم ذلك الظاهر الى آخره وكذلك حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل به
واذا تناقض قولاه وجب تاويل احدهما دفعا للتناقض فاما ان يأول هنا الكلام او الذي يذكر بعد هنا وهذا اولى لانه
هو المخالف للقواعد ولاقوال العلماء فنقول المراد من قوله انه الوجه الاول اي الماخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالآخر
جائز يعني صحيح هذا الوجه عليه لجواز ان يكون المجتهد ذلك الوجه قبل ظهور وجه الترجيح فاذا ظهر وجب العمل به ومثل هذا
يقال في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد الاثر جاز العمل به ان كان ملايما   ثم والاستحسان اقسام الى قوله ثم حق الاحكام
الاستحسان الذي مر ذكره هو الاستحسان المذكور فان المخالف لم ينكر الاستحسان بالاثر والاجماع والضرورة
لما فرغ من الرد عليهم شرع في بيان اقسام ما انبا قبل ولا يتوهم ان الالف واللام للعهد راجع الى الاستحسان المار ذكره آنفا
فان ذلك ليس بمشترك بين هذه الاقسام مفردة وانما هو راجع الى الجنس المشترك بين الاقسام على ما عرف من تعريفه فان ذكره
مقابلا للقسم قسم من اقسامه والمذكور هنا انما هو ما فيه ما قيل انه قسيم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اليه والى الاقسام الباقية

بين وصفين متضادين ولذلك يقع التعارض بين القسم الثاني من القياس والاستحسان لانه من القياس ما ظهر فساده
واستترت صحته واثره من الاستحسان ما ظهر اثره وخفي فساده وهما ايضا كما ترى متنافيان فيقع التعارض
بينهما واما النوع الاول من القياس والثاني من الاستحسان او بالعكس فلا يقع التعارض بينهما لانتفاء التنافي بينهما
ويتبين من هذا انه لا شيء من نوعي القياس يسمى بما قوي اثره ولا من نوعي الاستحسان بما ضعف اثره وبالجملة فالمتخلص
من هذا ان التعليل الواحد يجوز ان يشتمل على جهتي قوة وضعف خفية وظاهرة فيترجح الاول على الثاني وهو الذي
يعبر عنه عندهم بترجيح الاستحسان على القياس وهو المذكور في الكتاب اولا وان يشتمل على جهتي ظهور فساد واستتار صحة اثر
وعلى العكس من ذلك فيترجح الاول على الثانية وهو الذي يعبر عنه عندهم بترجيح القياس على الاستحسان وهو المذكور
في الكتاب ثانيا والى هذا اشار الشيخ بقوله واما النوع الرابع فعلى وجهين في خفي الحكم ونعما نوضحه
بحسب الوسع فيما بعد واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول قوله فرجحنا الثاني في الاستحسان وان كان خفيا
على الاول في القياس وان كان جليا لان العبرة بقوة الاثر دون الجلاء والظهور وهذا اقوى الاثر فالعبرة له
ويظهر صحة ذلك بحكاية واجب القبول بقوله الا ترى ان الدنيا ظاهرة وهو ظاهر والعقبى باطنة لكونها غائبا وقد ترجح
الباطن بقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتأخر الظاهر لضعف اثره وهو الفناء قال علي كرم الله وجهه
لو كانت الدنيا من ذهب والآخرة من خزف لاختار العاقل الخزف على الذهب الخ وقوله وكالنفس مع القلب
مثل فان القلب ترجح على النفس وان كانت ظاهرة والقلب باطنا لان اثر القلب اقوى من اثر النفس اذ هو منبع
الايمان والعلم والتوحيد وهذه العقيدة على سبق معرفة النفس والقلب وفيها صعوبة ولعله اراد بالنفس المدرك للبدن
المتصرف فيه وبالقلب النفخ المودعة التي تتعلق اولا باللحم الصنوبري قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن
كان له قلب اي قلب بالغ كامل حد الكمال وفي هذا المقام كلام طويل من اي علم كان لكنه يخرج عما نحن بصدده وقوله
وكالبصر مع العقل قيل فان العقل راجح على البصر وان كان باطنا لقوة اثر ادراكه وضعف ادراك البصر بالنسبة اليه وهذا
لان العقل يمكن ان يدرك من المحسوس شيئا بالانتزاع واما الحس فلا يدرك شيئا من المعقولات قوله فقط حكم القياس معطوف
على قوله وقدمنا الثاني وان كان خفيا ثم مثال ذلك سؤر سباع الطير في القياس نجس الاولى على ما سيعرف في ابطال تخصيص
العلل ان شاء الله تعالى لما فرغ من بيان تعديه شرع في بيان مثاله فقال فمثال ذلك اي مثال تقديم الاستحسان
على القياس ان سؤر سباع الطير كالصقر والشاهين وغيرهما نجس في القياس لانه سؤر ما هو سبع مطلق وكل ما هو
كذلك فهو نجس فسؤر سباع الطير نجس اما الاولى فلان السبع من الطيور ما كان ذا مخلب والمذكور كذلك
وتعد فسره بالاطلاق احترازا عن الهرة واما الثانية فبالاعتبار على سؤر سباع البهائم والجامع حرمة تناول
لحمها لا على وجه التعظيم واما في الاستحسان فهو طاهر لان السبع ليس بنجس العين وانما ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه
اما الاول فلان الانتفاع به جائز شرعا للاصطياد وغيره ولا يجوز الانتفاع بنجس العين كالخنزير وغيره
واما الثاني فلان حرمة لحمه ثابتة بالنص لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور
ومثل هذه الحرمة يدل على النجاسة لان الحرمة بالاستقراء اما ان يكون لعدم الصلاحية للغذاء كالتراب والذباب
والخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالادمي او للنجاسة كالخمر والخنزير او للمجاورة كالطعام النجس
وليس حرمة لحمه لعدم صلاحيته للغذاء ولا للاستخباث الطبيعي فانها كانت ماكولة قبل التحريم ولا للاحترام
لان السبع لا يستحقه ولا للمجاورة لانه لحم لا يجاوره شيئا نجسا فدل على انها للنجاسة لا تنال الافهام غيره حاصرة لجواز

ذلك بتقسيم الشيء الى النقيض والعينية فكان ذكر هذه الاقسام وقع استطرادا لانه رجا من ذكر ما يجب ذكره من احد وجهي القياس
ولهذا اعتذر بذكر قوله وانما عرضنا ههنا وجوه العلل في حق الاحكام فكانه يقول وانما ذكرنا الاقسام استطرادا بناء على ما لا يجب
علي من ذكره في قوله وهو ما ثبت بالاثر الصحيح اما ان يكون راجحا على الاستحسان او على الاقسام وكل ذلك مسطور مع ذكر منه
بعينه على ما نطق بالاصل لطي الاستحسان بالاثر السلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو
قوله من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ويتقوى قول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم ولقائل ان يقول لا نسلم ان السلم ثابت على خلاف القياس ولم لا يجوز ان يكون لكل من البيع والسلم نوعا من العقود كالبيع حالا
ومؤجلا فان كل واحد منصوص عليه وورود لفظ الرخصة في قول الراوي على تقدير صحته لا يستلزم كونه مخالفا للقياس ويمكن
ان يجاب عنه بان نظر السلف في السلم فانهم متفقون على ان السلم ثابت بالنص على خلاف القياس وكذا الاجارة فان القياس يأبى
جوازها لان المعقود عليه وهو المنفعة معدومة في الحال ولا يمكن تعليق العقد بزمان وجودها لان المعاوضات لا تحتمل التعليق
كالبيع الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عم اعطوا الاجير اجرته قبل ان يجف عرقه وبقاء الصوم مع فعل الناسي لان القياس يأبى
بقاء الشيء مع منافيه كالطهارة مع الحدث الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ومنها اي من الاستحسان
ما ثبت بالاجماع وهو الاستصناع فيما فيه تعامل الناس كالخف وغيره والقياس يأبى جوازه لانه بيع المعدوم لكنهم استحسنوا تركه
بالاجماع الثابت بتعامل الناس من غير نكير اذ بالاجماع يسقط جهة الخطاء في القياس كما يتعين بالنص قيل الاجماع وقع
معارضا للنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك ومثله يكون منسوخا واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع
فيه نظر اما اولا فلان حاصل هذا الجواب ان هذا الحكم ههنا ثابت بالاجماع لان ثبوته موقوف على ترك القياس بالاجماع وكون
الاجماع ههنا حجة موقوف على ان النص مخصوص بالاجماع فيكون الحكم ثابتا بالاجماع موقوفا على الاجماع واما ثانيا فلان
الاجماع لا يصلح مخصصا ابتداء وكونه مخصوصا بدليل يستقل مقارنا ما لا نعلم من يعني الذي ذكره في التخصيص ابتداء
ممنوع والصواب ان يقال الاستصناع وان كان مواعدة فلا يرد السؤال لعدم دخوله تحت قوله لا تبع وان كان بيعا
فقوله لا تبع نهي عن البيع وهو بعينه المسئول وعنه بالاصل على ما نعلم ولا يكون بين مقتضى النص باصله وبين مقتضى الاجماع
تناف فلا تعارض بينهما من هذه الجهة واذا لم يكن بينهما تعارض بحسب الاصل فالوصف تابع وقد ضعف عن معارضة الاجماع
فيرجح عليه وعمل به ومنها اي من الاستحسان ما ثبت بالضرورة كتطهير الحياض والابار والاواني فان القياس يأبى تطهير هذه الاشياء
بعد تنجسها لتعذر صب الماء على الحوض والبئر للتطهير وكذا الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البئر
يتنجس بملاقاة النجس والدلو بها ايضا فلا يزال يعود وهي نجسة وكذا الماء اذا لم يكن في المطهر نفسه لان الماء النجس يجتمع في اصله
فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا تركه للضرورة المحوجة الى ذلك وللضرورة اثر في سقوط النجاسة والحصر على هذه الاقسام الاربعة
استقرائي وهو لما صارت العلة عندنا الى قوله لعدم في التعزير هذا بيان وجه ترجيح الاستحسان على القياس وعكسه وقدم
على ذلك شرطيه بقوله لما صارت العلة عندنا علة باثرها خلافا لاهل الطرد وغيره مما مر سمينا التعليل الذي ضعف اثره
قياسا اي انه علة منها ما مر اي ما تعارف الاستحسان اي قياسا مستحسنا وفسره بذكر ما يلزم من الاثر الذي يستحسن عندنا احد القياسين فيه
في كلامه نظر لانه قد سمي الوصف الذي ضعف اثره ايضا استحسانا وسمي الذي قوي اثره قياسا والجواب انه سمى الوصف الذي
ضعف اثره استحسانا فقط وانما اخذ تسمية ما ظهر اثره لا ما ضعف وكذلك لم يسم الذي اقوى اثره قياسا بل الذي استترت
صحته واثره سماه قياسا وكيف ان التعارض بين القياس والاستحسان المحتاج الى الترجيح انما يقع بين القسم الاول من القياس
والاستحسان لانه من القياس ما ضعف اثره وان كان ظاهرا ومن الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا لقصور قوة

ان يكون حرمته احترازا عن تعدى فساده في طبيعة الاقتباس الى الآكلين لان ذلك حكمه في العامة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب لا عيد لعينها لا يقال انه يخالف الراي وما نحن فيه من القياس قول باب الراي فلا يكون ذلك علة مبنية على ان ذلك آكد في الدلالة على كون الحرمة للنجاسة كالكلب والخنزير وقد ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته وانه خاصة
لنجاسته فاذا نظرنا الى انها ليست بنجسة لم يحكم بنجاسة كلما هو منه واذا نظرنا الى حرمة اللحم لنجاسته والسور متولد منه حكمنا بنجاسته فصار سوره باعتبار محكوما عليه بالنجاسة وباعتبار آخر غير ذلك واشتبها كما بين حكمين وهو النجاسة المجاورة فثبت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه بالمجاورة وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس فان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى ان يكون طاهرا واذا خلى سوره عن المجاور النجس لا ينجس سوره لكنه مكروه لانها لا تحترز عن الميتة فكانت كالدجاجة المخلاة ولقائل ان يقول انه فلم جعلتم سباع البهائم نجسا بالمجاورة وسباع الطير اذا لم تحترز عن الميتة كما ذكرتم في علة الكراهة تنبيه سورها مجاورة النجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا كسور سباع البهائم والجواب انما تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو شيء صلب فيزول ما عليه بالدلك ولانا لم نتيقن بالنجاسة على منقارها فثبتت الكراهة لا النجاسة وذكر في بعض الشروح ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اتضح ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير فانتسا اى للسبع حكما بين حكم اى بين الطهارة والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيها ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل لحمه وهو نجس كاللحم والشحم فلتم ذهنا ماتت فيه فارة فيجوز بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والانتفاع به عندنا وتحريم الاكل لنجاسته وفيه نظر لان النجاسة المجاورة للعاب اما ان تثبت على هذا التقرير اولا فان تثبت بطل العرض ولا حاجة بنا الى اثباتها للسبع ههنا وانه لم يثبت لاسم التقرير فان النجاسة عن سور سباع الطير انما ينتفي باعتبار انتفاء النجس المجاور الذي كان في سور سباع البهائم قوله فصار هذا اى الوصف الذي يوجب الطهارة لصفة الكراهة باطنا معدوم ذلك الظاهر وهو وصف القياس في مقابلته وسقط حكم الظاهر اى القياس لعدمه اى لعدم الاثر وعدم الحكم لعدم دليله لا يكون من باب تخصيص العلة كما سيجي وفي هذا الكلام جواب من طعن في باب الاستحسان انه باب تخصيص العلل لان القياس اذا كان ثابتا ولا حكم له كان تخصيصا فبين ذلك بما ذكرنا واما الذي ظهر فساده الى قوله فاما القسم الاول فلنتزمن ان يحتج القياس الذي ظهر فساده وصفه وباطنه صحة واثره فهو الذي على ما قلنا وناحال مقابلة الاستحسان ظهر اثره وباطنه فساده وتركوا الاول به فقوله قابله الاستحسان يجوز ان يكون حالا من الضمير المجرور وسور يرقد ويجوز ان يكون وصفا للقياس لانه في معنى النكرة ويجوز ان يكون خبرا بعد خبر مثال ذلك ان علماؤنا قالوا فيمن تلا آية سجدة في الصلوة انه يركع بها فيها يحتمل ان يكون معناه يركع بسبب التلاوة ركوعا فيكون غير ركوع الصلوة ويحتمل ان يكون معناه يسبها اسم ركوع الصلوة مقام السجدة والاول هو الظاهر من كلام ذكره في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلوته وهي في آخر السورة الا آيات بقين فان شاء ركع وان شاء سجد واصله اي يجزي في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء سجد قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا على حدة غيرها ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا تحتاج اليها لان السجدة هي الواجب الاصلي فلا تحتاج الى النية وقال بعضهم ان شاء اقام ركوع الصلوة مقامها واليه مال شيخ الاسلام خواهر زاده واكثر المحققين وفي قوله في الصلوة اشارة الى رد قول من قال المراد اذا تلاها في غير الصلوة وركع كربه في القياس لقربها فالمنزل على جواز ذلك في القياس بقوله لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وهو موجود في السجود دون

الركوع ووجه الاستدلال ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود فينوب الركوع مناب السجود باعتبار المشابهة وهذا قياس ظاهر اذ فيه اعتبار احد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه فالنص يدل على اطلاق احدهما على الآخر والقياس على اقامة احدهما مقام الآخر لظاهر الشبه وفي الاستحسان لا يجوز اقامة احدهما مقام الآخر لان الشرع امرنا بالسجود والركوع ليس بسجود فلا يكون مأمورا به اما الاول فلقوله تعالى واسجد واقترب وغيره من الاوامر والنواهي الدالة على كوننا مأمورا بها واما الثانية فظاهر لان السجود عبارة عن وضع الجبهة وليس في الركوع ذلك فلا ينوب الركوع عنه مناب كما لا ينوب الركوع في الصلوة عن سجودها مع كون القرب بينهما اكثر لكونهما موجبة تحريمة واحدة فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة فلا تتأدى به المأمور به بالركوع فما وجه القياس فيه مجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع في الآية السجود باتفاق المفسرين فانتفت المشابهة بينهما لهذا الدليل وبناء القياس عليه بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة وذلك ظاهر فساده لكن العمل بالقياس بقوة اثره الباطن اولى والاستحسان مع ظهور اثره مرجوح لفساد الباطن وبيانه اما بيان قوة اثر القياس الباطن وبيان اولوية القياس بقوة اثره الباطن وقيل بيان الاثر الباطن بالذي لطيف من فساد الاستحسان ويقرر كلامه ان الغرض اي الغرض العايد الى المكلف بالسجود لا يعود الى الله تعالى من وجوب سجدة التلاوة ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلوة يصلح تواضعا فيصلح ان يكون عوضا من الوجوب فيتأدى به اما ان الغرض ذلك فلان السجود عند التلاوة ليس بقربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه فانه لا يلزم بالنذر وانما هو لتحصيل مخالفة المشركين الذين استكبروا عن التواضع لكبرهم والمخالفة تحصل بمجرد ما يصلح تواضعا واما ان الركوع في الصلوة يصلح لذلك فلان الصلوة بجميع افعالها وضعت للتواضع كما عرف عند اهل الصلوة وبخلاف الصلوة السجود في الصلوة فان الركوع فيها غير ما هو التواضع المطلوب والسجود فيها قربة مقصودة ما وجد به فلا يتأدى بغيره فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة باعتبار شبه بينهما اخفى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مقصودا وبالمقصود وقد اعترض على هذا الكلام بوجوه واجيب عنها ولا علينا ان نذكرها قيل اطلاق اسم الشيء على الآخر مجاز لا يقتضي قيامه مقامه ولا نسلم ان السجدة لم تجب قربة مقصودة لعينها فان الشارع اوجبها بقوله السجدة على من تلاها وعلى من سمعها على التعاقب ولا نسلم انه لا يجوز بالنذر ولئن سلم فانه واجب بالتلاوة فلا يجب بالنذر ولا نسلم ان المقصود منها مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع كما دل عليه بعض الشرع وحيث لا يقوم الركوع مقامه واجيب عن الاول بان اطلاق اسم الشيء على الآخر وان لم يقتض اقامته مقامه لكنه اوجب مشابهة معتبرة بها يجوز ان يقام مقام الآخر باعتبار الشبه ولكونه متلبسا بالشبه حكما يفسد القياس ظاهرا وعن الثاني بان عدم شرعيته بغير تلاوة دليل على انه غير مقصود بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لكان مشروعا بدونها كالصلوة النافلة والزام الشارع به لا يدل على انه قربة مقصودة لان الطهارة والسعي كذلك مع انهما غير مقصودين وعن الثالث بانه ثبت ذلك عندنا بالدليل فان وافقنا الخصم على ذلك صح الا لا يلزم بالدليل وعن الرابع بان وجوبه بالتلاوة ان صح ما قلنا لا يمنع وجود مانع آخر لكونه غير مقصود لان العدم يثبت بامور شتى وعن الخامس بان الدليل قد دل على ان المقصود مجرد ما يصلح تواضعا كما مر قوله فهذا قسم عز وجوده اي القسم الثاني من القياس وهو الذي يترجح على الاستحسان قسم عز وجوده قال صاحب الكشف ناقلا

عن شيخه وهو عمه انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع ووجدت في بعض النسخ ان ذكر احد عشر مسئلة قد دللت بينهما
في اداء الرد على البيع سبعا ووجدت في موضع آخر ان نجم الدين النسفي اخرج ما في سائر بخط ذلك فكانت
الجميع اثنين وعشرين مسئلة ولولا مخافة التطويل لكتبتها ههنا واما القسم الاول وهو ما ترجح فيه الاستحسان على
القياس فاكثر من ان يحصى … ويفرق بين المستحسن بالاثر المقول والحال هلاك السلعة ويفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي وغيره من الاقسام الباقية كون التعدية وعدمها تسير جوازها في المستحسن بالقياس الخفي لانه وان اختص
باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا بخلاف الاقسام الاول فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل
التعدية ومثال صحة ذلك مسئلة التحالف بقوله الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لان المشتري لا يدعي على هذا البائع شيئا واليمين على المدعى عليه وانما البائع هو الذي يدعي زيادة الثمن على المشتري وهو
ينكر وفي الاستحسان يجب عليه كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع بما دفعه المشتري ثمنا والبائع ينكر
وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو ماتا ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن
قبل القبض جرى على التحالف بينهما لانهما قاما مقام مورثيهما في حقوق العقد والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب
الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف … دفع الضرر عنهما بطريق الفسخ
وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع فيمكن ان يجعل كل واحد مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فصح التحالف
والى … ذلك كاختلاف الزوجين في مقدار المهر فان التحالف فيه جار عند ابي حنيفة ومحمد لان النكاح محتمل للفسخ
في الجملة فانه ينفسخ بخيار العتق والبلوغ وعدم الكفاءة وتحقق فيه التسليم والتسلم فاشبه البيع فاما اذا وقع الاختلاف
بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا على خلاف
القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف لان المشتري لا يدعي لنفسه على البائع شيئا لكون المبيع مقبوضا فيقتصر على مورد النص فلم يصح
تعديته الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة قيل جرى ان التحالف في الوارث بعد هلاك السلعة باطلاق النص وهو قوله
صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا اجيب بان النص مقيد بقيام السلعة بما روينا وكذا التراد لا يتحقق عند هلاك
السلعة وان كان المراد رد العقد بالفسخ فلا بد ايضا من قيام السلعة لان الفسخ لا يرد على الهالك وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان النص مقيد لان المطلق لا يحمل على المقيد مطلقا على مذهب الشيخ وقد تقدم ذلك واما ثانيا فلان قوله التراد سواء كان
باعتبار السلعة او العقد يقتضي قيام السلعة ممنوع بل يكفيه او جواز قيام القيمة مقامه والاول ممنوع والتامل لكن لا نسلم انه
يتم الجواب حينئذ والصواب ان النص مطلقا كان او مقيدا ورد في المتبايعين والوارثان ليسا بمتبايعين فالحاقهما انما يكون
بطريق التعدية والتعدية انما تكون في معقول المعنى وكونه كذلك فيما نحن فيه ممنوع لا يقال فليكن الالحاق بالدلالة لانا نقول يقتضي المساواة
في المناط وهي ممنوعة وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين في جميع الصور لان عنده ان المصير الى التحالف باعتبار ان
كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها
والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان المبيع بالف وقد يصير بالفين والبيع
بالفين قد ينحط الى الف بحط البعض … وانما انكر على اصحابنا الا قوله ويبتنى عليه مسائل احوال المجتهدين لما فرغ
من بيان الاستحسان واقسامه والفرق بينهما رد على من انكر على اصحابنا وشنع عليهم ونسب الشبهة اليهم وجهلهم بالمراد
ثم قال فاذا صح المراد وثبت انه اسم لاحد القياسين والدليل الذي هو اقوى على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة قال
من الناس من قال لا مانع ان يتكلم في الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم لا معنى لتخصيص هذا الاسم لان … الاستحسان فكان الشيخ

رد

رد ذلك بانه نزاع في العبارة ولا مشاحة في الاصطلاح مع انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع للتمييز باعتبار وجود
الحسن فيه كما ان الخصم وضع لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار المعنى
وكيف يصح الطعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن السلف فان ابن مسعود كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل
وذكر مالك لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع وقال الشافعي في المتعة استحسن ثلثين درهما وفي الشفعة استحسن ان يثبت
للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقد قال في بعض كتبه استحب كذا وليس بين اللفظين اي الاستحباب والاستحسان فرق
بل الاستحسان افصحهما لكونه اوفق لكلام الشرع قال الله تعالى فاتبعوا احسن ما انزل اليكم وقال … احسنه وقال
تعالى يأخذوا باحسنها وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن واقوى الدلالة على المقصود
ان المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا لاطلاق اللفظ بوصفه يدل … الاستحسان وجدان الشيء وعده حسنا
فان الاستحسان بوصفه يدل على ميلان الطبع الى الشيء ومحبته ولا يدل على الحسن الذي هو المقصود والطبع قد يميل الى القبيح
في الشرع والعقل ولهذا استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى يستحبون الحيوة الدنيا وقوله تعالى ذلك بانهم استحبوا
الحيوة الدنيا على الاخرة نعرف ان الاستحسان افصح اللفظين واقواهما وثبت ان اصحابنا لم يتركوا الحجة بالهوى والشهوة
لاكتساب المعنى ولا لحب اللفظ ولما كان الاستحسان بالاثر يوهم ان يكون من قبيل تخصيص العلل تعرض لذلك بالنفي واحال
على ما بين في خصوص العلل ولما فرغ من بيان حكم العلة وما يتعلق به تدرج في الكلام الى ذكر الاجتهاد ومسائل احوال المجتهدين
تعالى وقولنا في بيان حكم العلة انه تابعة في الشرع بغالب الرأي على احتمال الخطأ راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت
به الحكم قطعا ويقينا ويبنى عليه مسائل احوال المجتهدين فقوله راجع خبر المبتدأ وهو قوله وقولنا والضمير في قوله انه لا يثبت
للشأن وفي قوله به للقياس وفي قوله عليه اي على ان الحكم لا يثبت بالقياس على سبيل القطع وحينئذ يكون المجتهد تارة يخطئ
وتارة يصيب وذكر مسائل احوال المجتهدين   له وهذا المختلف   الى قوله
ومعنى هذا الكلام ما قلنا   اراد من احوالهم انهم مصيبون لا محالة كما ذهب اليه البعض او مصيبون تارة ومخطئون
اخرى كما ذكرنا انفا وبيانه لهم ان المصيب منهم ماجور بلا خلاف والمخطئ ماجور او معذور او معاقب والكلام في
الاجتهاد في … في شرطه وفي حكمه ولم يذكرها في نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وهو في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق
امر ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة … اجتهد في حمل الرحا ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واختلف عبارات القوم في تعريفه
2. فقيل بذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع وهو ليس بمانع لدخول طلب الطالب المجتهد فيه وقيل بذل المجهود في استخراج
الاحكام من شواهدها الدالة عليها وهو كذلك لدخول اجتهاد سائر الطوائف في اي علم كان وقيل هو استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي واحترز بالفقيه عن غيره من النحوي والمتكلم فانه لا يسمى مجتهدا وبقوله لتحصيل ظن عن استفراغ وسعه
لتحصيل علم كطلب النص وبقوله بحكم شرعي عن العقلي والحسي والعرفي ونحوها قيل وعرف من هذا ان المجتهد هو الذي اتصف
بالاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه ثم قيل هو على ثلثة اقسام فرض عين وفرض كفاية وندب اما الاول
فاجتهاد المجتهد في حق نفسه لما نزل به لان المجتهد لا يجوز له ان يقلد غيره واجتهاده لغيره اذا تعين الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة
والثاني الاجتهاد عند ما نزلت حادثة واستفتي احد العلماء فان الجواب فرض على جميعهم وخص بفرضه من خص بالسؤال وان اجاب
سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط الطلب عنهم
والثالث الاجتهاد في الصورتين ندب واما شرطه فما ذكره الشيخ وهو ان يحوي المجتهد علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه
… بمعانيه لغة وشرعا ووجوهها اي اقسامها التي ذكرناها في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه

وقيل لا نشترط ذلك في السنة وقيل يجب حفظ ما اختص بالاحكام دون غيره وان يجود علم السنة بطرقها اى سبيل نظر قاصرين الرواة التواتر
والشهرة والاحاد وبمتونها بعني انها وردت بلفظ النبي عم او نقلت بالمعنى وبوجوه معانيها اى لغة وشرعا مثل الى ضبط
والعام وسائر الاقسام وان يعرف وجوه القياس على ما نصه هذا الكتاب فاما علم الكلام وتفاريع الفقه فليس
بشرط ثم انما يحصل منصب الاجتهاد بممارسة تفاريع الفقه في زماننا ولم يكن ذلك طريقا في زمن الصحابة رض قبل ويمكن
الان سلوك طريق الصحابة واما حكمه فالاصابة بغالب الراى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب وقال المعتزلة
كل مجتهد مصيب يعنون في الحوادث الفقهية لا المسائل العقلية فان الحق فيها واحد والمخطئ كافر ان خالف ملة
الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس وقال ابو الحسين الحسن العنبري ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي يلزم فيها
منها كفر كمسئلة خلق القران والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان الكل في الواقع حق بل اراد به نفي
الاثم والخروج عن عهدة التكليف وقال الجاحظ مخالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر
فعجز عن ادراك الحق فهو معذور غير اثم وان لم ينظر باعتبار انه لم يعرف وجوب النظر فهو ايضا معذور وان عاند
على خلاف اعتقاده فهو اثم كافر وهذا بناء على ان الحق في موضع الخلاف واحد او متعدد فعندنا الحق واحد
ليس الا وعند المعتزلة الحق متعدد فكل مجتهد مصيب فيما ادى اليه اجتهاده في المسائل التي يختلفون بالحقوق اختلفوا
فذهب بعضهم الى انها استوت في المنزلة وقال عامتهم بل واحد من الجملة احق قيل في توضيح هذا التفصيل انهم
اختلفوا في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد ولا فمن قال كل مجتهد مصيب
مثل عامة الاشعرية والقاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة
في الهذيل والجبائي وابي هاشم واتباعهم قالوا انه لا حكم له فيها قبل الحكم فيها قبل الحكم فيها بل يطلب المجتهد
وهو المراد بتعدد الحقوق ويسمون هؤلاء المصوبة وقال بعضهم ان لم يكن في الحادثة حكم متعين وفقد وجد فيها
ما لو لطلب المجتهد ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم كان حكم الاشبه وهو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل واحد من الجملة
احق وفسر الغزالي بان لله فيها حكما متعينا عندهم اليه يتوجه الطلب لكنهم لم يكلفوا المجتهد اصابته فلهذا كان
مصيبا وان اخطأ وقوله واختلفنا هل المقالة الصحيحة اى الذين قالوا بان الله تعالى حكما متعينا في الحادثة
وقال بعضهم ان المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب في ابتداء اجتهاده
لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه من حكم الحادثة وهذا القول الاخير هو المختار عندنا روى عن ابي حنيفة رح انه قال
كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد ومعناه ما قلنا انه مصيب في ابتداء اجتهاده لكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه
وقد نقل عنهم في بعض الكتب جملة اقوال فقيل قال بعضهم ليس على ذلك الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر عليه
الطالب بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد لسعيه وقال بعضهم عليه دليل
ظني الا ان المجتهد لم يكلف اصابته لخفائه فلهذا كان ماجورا بل رفع عنه الاثم تخفيفا وقال بعضهم عليه دليل
قطعي فاذا اخطأ لم يجب عليه ونقض قضاء القاضي فيه وبرفع عنه الاثم لخفائه وهو قول ابي بكر الاصم والمريسي
قال ابو منصور وهذا الذي اشار اليه الشيخ بقوله كان مخطئا ابتداء وانتهاء وبه قال بشر المريسي الا انه قال
المخطئ اثم كما في سائر القطعيات وهو القول الثاني .. هو اصح من ادعى الحقوق الا قوله فلذلك وصل القول
بان بعضها احق اصحت المصوبة بان المجتهدين كلفوا اصابة الحق واصابة الحق باطل وسعهم لا يتحقق الا اذا كان
الحق متعددا اما انهم كلفوا الذلك فلانهم كلفوا بالفتوى بغالب الراى بقوله فاعتبروا او ذلك تكليف باصابة

الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن التكليف بالضلال واما ان ذلك لا يتحقق على ما في وسعهم الا اذا كان الحق متعددا فلانه
لو كان واحدا لكان التكليف به تكليفا بالمحال واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلكثرة الاحكام المتوهمة وخفاء الدليل
على تعيين بعض دون اخر فوجب القول بتعدده تحقيقا لشرط التكليف واستشهدوا على ذلك بامر المجتهدين في امر القبلة
فانهم جميعا عند التحري جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه وجعلت الجهات كلها في حقهم بمنزلة جهة الكعبة وهو التوجه الى الكعبة
عينا جميعا ولا تنادى الغرض الا باصابة الماءمور به مع احاطة العلم بخطاء من استدبر الكعبة وعن هذا الوجه لانه لم يوجد
التوجه الى الكعبة بوجه من الوجوه فاما من وقع عينه او تيامنه الى جهة الكعبة فليس بمخطئ من كل وجه لوجود التوجه اليها
بجزء من وجهه وهو الفرار ولهذا اجزأ في حق اعادة صلوته المستدبر دون غيره فان قيل القول بتعدد الحقوق
جمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شيء واحد وذلك باطل اجاب الشيخ عنه بقوله وجاز تعدد الحقوق
في الحظر والاباحة في شيء واحد عند قيام الدليلين لا عند اختلاف المكلفين كما صح ذلك عند اختلاف الرسل بان بعث
الله رسولين في قومين مختلفين على العصا ارسالة كل على قومه في زمان واحد كما في لوط وابراهيم عم وكما صح ذلك على اختلاف
الزمان كما في الخمر فانها كانت حلالا ثم صارت حراما فكذلك يثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق اخر فان الميتة
حرام في حق غير المضطر حلال في حقه والمراة حلال لزوجها حرام على غيره وهذا بناء على رعاية الاصلح فيجوز ان يكون
الاصلح في حق شخص حل شيء وفي حق غيره حرمته واذا ثبت ذلك ذهب القائل بالتعدد الى الحقوق الا ان دليل التعدد
وهو التكليف باصابة الحق للكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب جعل كل مجتهد فيه فيكون ترجيح البعض بلا مرجح
باطلا وذهب القائل بحكم الواحد من الجملة الى ان استواءها يبطل التكليف وما كان كذلك فهو باطل اما الاستواء
فظاهر واما الاول فلانها لو تساوت لاصبحت مجرد الاختيار من غير امتحان ولسقطت درجة العلماء وبطلت الدعوة
اى دعوة المجتهد غيره الى مذهبه لان مذهبه ليس باحق من غيره ولسقطت وجوه النظر اللوازم كلها باطلة فالملزوم
كذلك اما الملازمة فلان الكل اذا كان صوابا يحتاج المجتهد ما غلب على ظنه واما بطلان اللوازم فلان الاصابة بمجرد
الاختيار من غير امتحان يذهب بفائدة بذل المجهود في استنباط الاحكام الشرعية من الثواب الزائد على المخطئ
لقوله عم ان اصبت فلك اجران الحديث وسقوط درجة العلماء يفضي الى رفض صناعة العلوم وبطلان الدعوة
يؤدي الى التسوية بين من يعلم وبين من لا يعلم المنكرة بقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وسقوط وجوه المناظرة يقتضي عدم اظهار الصواب فانها انما شرعت لذلك وبالجملة لو ثبت الحقوق المجتهد فيها
لم يكن مجتهدا فيها وذلك خلف باطل وبيان الملازمة بان الاجتهاد على التعريفات التي تقدمت لا بد فيه من بذل المجهود
واذا كان الحقوق حقا وسلم كسقط ذلك واذا انتفى الاجتهاد لا يكون الحكم مجتهدا فيه ولتوضيح ما ذكر بقول الابرى
وهو واضح جواب يبينه ما ذكرنا من التوطئة اذا ومعنى قوله ان الاختلاف في المناظرة اى الناظرة في اختيار انواع
كفارة اليمين لاستوائها في الحسن باطل وان اختيار احد الوجوه بمجرد القصد الذي انضم اليه العقل صحيح بلا اجتهاد
وبالجملة فكان استواؤها مقتضيا لعدم الاجتهاد وذلك باطل للدلائل الدالة على وجوده فكان القول بان بعضها احق
واجبا ووجه قولنا ان الحق واحد الا قوله واصابته ابتداء لما فرغ من ادلة المصوبة بطالعهما شرع
في دليلنا على ان الحق واحد وان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى واستدل على ذلك بالكتاب والسنة والاثر
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان ووجهه ذلك ما تعدم ووجه الاستدلال ههنا ان حكم
داود عم بدفع رقاب الغنم الى اصحاب الزرع كان بالاجتهاد لانه لو كان ثابتا بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولا

الرجوع اليه اذ اختص سليمان بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه دل على ان الآخر كان غير صواب اذ لو كانا مصيبين
لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة فان قيل يجوز ان يكون اختصاص سليمان بالفهم لا فضلية ما ذهب اليه لتخصيص سليمان اليه وجواز
الآخر بدليل قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما واجيب بانه لو كان كذلك لما اوقع سليمان الاعتراض واللازم باطل لوقوعه فالملزوم
مثله وبيان الملازمة ان الاعتراض على الوالد في امر جائز غير جائز ولكن دهو بني وقوله وكلا آتينا اخرج مخرج التاديب
مع الوالد فلا يدل على ان غيره موافق واما السنة فما روي ان النبي عم قال لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة وهذا قاطع في افادة جواز وقوع الصواب والخطاء في الاجتهاد فيدل لا دلالة
في الحديث على شيء من ذلك لان صدق الشرطية لا يستلزم جواز الطرفين بدليل قوله قل ان كان للرحمن ولد والجواب ان صدق
الشرطية كما لا يقتضي امكان الطرفين لا يقتضي امتناعهما وورود الشرع بالعرض والحكم الواقع الخلو عن احدهما لا محالة وجواز
احدهما لا على التعيين يقتضي امكان كل واحد منهما بالضرورة واما الاثر فما قال ابن مسعود لم في حديث المفوضة ان اصبت
فمن الله وان اخطات فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وهذا في الدلالة على نحو ما ورد
ثم ذكر حديثا آخر يدل على ذلك وكان حقه ان يذكر قبل الاثر لكن غرض الشيخ الاستدلال على مطلوبه من حيث الجملة وذلك
قوله عم اذا حاصرتم حصنا فارادوكم ان ينزلوا على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم هذا
دليل على احتمال الخطاء لانه لو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله باجتهاده واللازم باطل لقوله عم فانكم لا تدرون
ما حكم الله فيها فالملزوم مثله وبيان الملازمة ظاهر وعورض بانه عم قال ولكن انزلوهم على حكمكم ولو لم يكن كل مجتهد
مصيبا لما امر بالانزال على حكمه لانه لا يامر بالانزال على الخطاء واجيب بان المجتهد لا يجب ان يكون مخطئا البتة بل يجوز
من الاصابة وهو اتى بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك وفائدة ذلك انهم اذا انزلوا على حكمه لا يمكن فسخه الا
بان يحكم فيه ما رايناه واذا انزلوا على حكم الله يمكن ذلك باعتبار ان المجتهد يخطي ويصيب ويجوز ان يستدل على ذلك بالاجماع
فان الصحابة رضي الله عنهم اطلقوا الخطاء في الاجتهاد في كثيرة شايعا ذايعا ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطية فكان ذلك
اجماعا منهم على ان الحق واحد من اقاويلهم واما المعقول فلان تعدد الحقوق ممتنع لما سنذكره الا بعين الحكم وسببا اما السبب فلانا
قلنا ان القياس تعدية وصفه لورد الحكم ما لم يتعدد لا تعدية متعددا لانه لا يصير تعيير حسية فيوجب ان يكون الحق
متعددا بالنص بعينه فقوله حيز يعوض اي العكس تعدية والقياس وضعه لورد الحكم اما انه تعدية وضعه لورد الحكم فعلم
بيانه مثبت لحكم النص لا انه مثبت واما بيان قوله فالنص متعدد الخ فهو ان القول بتعدد الحقوق يستلزم مخالفة الاجماع
وابطال الاجتهاد واللازم بقسميه باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ما ذكره بقوله الا ترى انا اجمعنا وتقريره
ان النص اذا كان غير معقول المعنى فلا يمكن التعدية لم يكن حكمه متعددا بالاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين
في الحظر والاباحة على ان الحق واحد وان العمل بهما لا يجب قبل الترجيح ومعرفة الناسخ بالتاريخ وذلك في صيغتين
فان كان في صيغة واحدة فبالطريق الاولى لان الصيغة لا تحتمل التعدد وبقين اذا كان في الامور المتضادة تعدد
متعدد في الفرع يستلزم تعدده في الاصل لانه نظير له في الاصل لا غير وذلك خلاف الاجماع وقد يعبره فيصير الفرع
به مخالفا للاصل ومن شرط القياس عدم التغيير وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وبطلانه لزوم انتفاء
التعدد في النص المعلول من اسبابه في غير المعلول فان في المعلول احتمال تعدد اوصاف يحتمل كل منها ان يكون علة
للحكم وليس كذلك في غيره والجواب ان المثبت للحكم فيهما انما هو صيغة النص وذلك لا يحتمل التعدد كما مر آنفا واحتمال
علية الاوصاف للاحكام انما يكون باعتبار الاصل والفرع والاول ممنوع لما ذكرنا ان الحكم فيه ثابت بالنص والثاني

سلم ولكن يلزم منه مخالفة الاجماع على ما مر فثبت ان القول بتعدد الحقوق يستلزم احد المحذورين
فلا يكون جائزا واما الاستدلال بمعنى الحكم فهو ان اجتماع الامور المتضادة في محل واحد محال والمحال لا يكون
حكما شرعيا بيانه ما ذكره ان الفطر والصوم وفساد الصلوة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود الشيء
وعدمه وقيام الحظر والاباحة في شيء واحد قيل ولئن تنزلنا وان عنيتم بالنسبة الى شخصين فممنوع فان
المراة الواحدة متصفة بالاباحة والحظر وكذلك الشيء بالنسبة الى شخصين كما تقدم والجواب ان كلامنا في الحكم الثابت
بالاجتهاد الذي لم يعلم كونه حكم الله في الحادثة يعني لان الوسع لا لغيره والتعدد في ذلك سواء كان بالنسبة الى شخص واحد
او الى شخصين ممتنع اما بالنسبة الى شخص واحد فبالاتفاق واما بالنسبة الى شخصين فلان القياس حجة في حق الجميع فان
العلماء اذا استفتي احد المجتهدين افتاه بما ثبت عنده على انه حكم الشرع في الجميع فاذا استفتي آخر افتاه بخلافه افتاه
على انه حكم الشرع في حق الجميع وفيه لانه يؤدي الى اجتماع المتنافيين في شخص واحد في زمان واحد كالخلاف في الحظر والاباحة
في المراة والنية فان الحكم في حق كل واحد من الشخصين ثابت بتخصيص بالنص ليس بقياس في حق الجميع فلا يلزم اجتماع
المتنافيين في حق شخص واحد وعورض بان الحق لو كان واحدا لزم اتباع الخطاء واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملا
زمة فللاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد واما بطلان اللازم فظاهر واجيب بمنع بطلان اللازم في المجتهدات فان المسئلة
اذا كان فيها نص او اجماع وبذل المجتهد جهده في الطلب ولم يطلع عليه كان مامورا باتباع ظنه مع انه خطاء
لوجود النص على خلافه فعلم ان اتباع الخطاء في المجتهدات اذا تعذر الوقوف على عين الحق جائز قوله وصحة
التكليف الخ جواب عن قولهم لا يصح التكليف بالاجتهاد من تعدد الحقوق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس
في الوسع ومعناه ان صحة التكليف لا تعتمد صحة الاجتهاد ابتداء وانتهاء بتحصيل ما قلنا من صحة الاجتهاد دون اصابة
الحق ابتداء فان المكلف به هو الاجتهاد لا الاصابة لا الاصابة البتة لكنهم ان اصابوا اوجروا على الاصابة وان اخطأوا
اوجروا على الطلب ويعذروا على الخطاء قوله وقال ابو حنيفة في مدعي الميراث اي قوله في كتب اصحابنا اكثر من ان يحصى
ذكرت المعتزلة ان ابا حنيفة كان على مذهبهم واستدلوا بما نقل عنه ان كل مجتهد مصيب فانكر الشيخ ذلك ونقل
عن ابي حنيفة ما يدل على خطاء المجتهد في اجتهاده تصحيحا للمذهب وهو ما قال ابو حنيفة في مدعي الميراث اذا لم يشهد
شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره انه لا يكفل المدعي اي لا يكلف اعطاء الكفيل وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط بعض القضاة
اراد به ابن ابي ليلى وانه جور سماه جورا اذ ان كان اخذ الكفيل بناء على الاجتهاد وهو ان القاضي مامور بالنظر ولنظر
وارث آخر فيأخذ كفيلا من الحاضر نظرا للغائب كالملتقط اذا رد اللقطة على صاحبها ياخذ منه كفيلا احتياطا فلو كان
الحق متعددا لما سماه جورا وانما سماه جورا لان القاضي الذي ياخذ الكفيل احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل
مايل عن الحق وهو عدم تكليف المدعي اعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم ثابت فلا يجوز تاخيره لامر موهوم
لا امارة عليه وهو اي الميل عن الحق معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده ومعنى الظلم لانه وضع الشيء في غير
محله وتكليف القاضي اعطاء الكفيل حق الامر موهوم وضع الشيء في غير محله فيكون ظلما ودلالة هذا على جواز الخطاء في الاجتهاد
غير خافية والجواب عن مسئلة اللقطة ان ذلك فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الظاهر الحاضر ليس بثابت واما لو دفعها بالبينة
فلا حاجة الى اخذ الكفيل في الصحيح من الرواية وقال يخطئه في الملاعن ثلثا ثلثا اي ثلاث مرات اذا فرق القاضي بينهما بعد الحكم
وقد اخطأ السنة اي الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب وقد حكم بصحة الاجتهاد حيث لم يعد العصيان اطلق عليهم الخطاء
لانه قبل هذا حكم على خلاف الكتاب والسنة فان اللعان فيهما خمس مرات وما كان كذلك فهو باطل فكان الواجب ان لا ينفذ

الفضا اجيب بانه تكلم في وجه خفي الاجتهاد وما كان كذلك فهو نادر اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان التكلم
للمعلوط فهو تحصيل بالشك كما ان اللعان لانه حجة متفق عليه والا لكن يقوم مقام الحد فاذا ادى اليه اجتهاده
نفذ حكمه ولا نم ان القضاء مخالف للنص لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكورين في النص وهذا الاجتهاد في محل النص
فان من ابطل هذا القضاء يقول لا تقع الفرقة بلعانها بل تقع بلعان الزوج ودليل ما قلنا من المذهب ان المجتهد يخطئ
ويصيب كثير في كتبهم سوى هاتين المسئلتين اذ دليل صحة مذهبنا في ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى الادلة
المذكورة والاول اظهر وا واما مسئلة القبلة فقوله فيها اذا اخطأ اعاد صلوته هذا جواب عما تمسكوا به مسئلة
القبلة وتوجيهه انا لا نذهب في ذلك ايضا عندنا ان المتحري يخطئ ويصيب كغيره من المجتهدين فان محمدا رحمه الله قال
في كتاب الصلوة في قوم صلوا بجماعة وتحروا القبلة واختلفوا في الجهة فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف له في الجهة
فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت صلوته ولما كلفوا التحري
والطلب كجماعة صلوا في جوف الكعبة فانهم ليسوا مكلفين بطلب شيء قيل تصوير هذه المسئلة مشكل فان الصلوة اما تنازعه
اوليلية والاختلاف في الاولى غير مقصود وفي الثانية كذلك لان الجهر بالقراءة فيها واجب وبالسماع يزول الاحتمال في
وقيل الصورة انه كانت الاولى في العادة وان كانت الثانية … فقوله واما قوله اي قول من ادعى الحقوقية
جواب معارضة توجيهها لو لم يكن مصيبا لوجب الاعادة على المخطئ واللازم باطل فالملزوم كذلك وجواب ان مجوز في
وتقريره فلا يصح دليلا او قائل ذلك يقول بلا نه ساد مسد الجواب وتحرير الجواب انا لا نسلم الاعادة لانه
لم يكلف اصابة الكعبة يقينا وما ليس بمكلف به فعدمه لا يوجب الاعادة فعدم الاصابة لا يوجب الاعادة اما الاولى
فلانها ليست في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه وما ليس في وسع الانسان لا يكلف به لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها واما الثانية فظاهرة بل كلف طلبها اي طلب الكعبة على ما دل التبيين على رجاء الاصابة وقد حصل منه
كذلك فقوله لكن الكعبة … من قوله بل كلف طلبها ومعناه ان التكليف بطلبها وان حصل لكن الكعبة
غير مقصودة من التكليف بطلبها حتى لو قصد التوجه اليها لتعظيمها كان كفرا وانما المقصود وجه الله تعالى قال الله
تعالى اينما تولوا فثم وجه الله قيل رضاء الله واستقبال القبلة وفي بعض النسخ استقبال القبلة ابتلاء كاستقبال بيت المقدس
قبل التوجه اليها فاذا حصل الابتلاء عند الاشتباه بالتوجه الى ما تحقق به قلبه وحصل المقصود وهو طلب وجه الله
تعالى سقطت حقيقة التوجه الى الكعبة لانه عند حصول المقصود لا يبالي بفوات الوسايل كسقوطها الى جهتها
عند العجز والعذر عند الضرورة كما في الصلوة على الدابة والصلوة في السفينة والمتوضئ في … المسئلة
لقوله الا ترى ان جواز الصلوة … اي لا من صفات ما هو الحق … ولكن
سلمنا لكم ان المجتهد مصيب في حق العمل وكان … لا علم اصابة كل مجتهد في حق العمل ولا نزاع فيه وانما النزاع في اصابة
الحق حقيقة والمسئلة لا تدل على ذلك فالاستدلال بها غير صحيح ونبين انه مسئلة القبلة وسلمنا … وهذا اي ما ذكروا ان
المتحري لم يكلف اصابة الكعبة بل كلف طلبها على رجاء الاصابة مذهبنا وعند ان فيه لو كلف المتحري اصابة عين الكعبة
حتى اذا اخطأ من كل وجه اعاد اذا علم لانه مأمور بالتوجه الى الكعبة بالنص وان كان غائبا فاما من جعله
مخطئا ابتداء وانتهاء الا قوله من الله تعالى ابتداء احتج من جعل المجتهد عند الخطأ مخطئا ابتداء اي في نفس الاجتهاد في
وانتهاء اي فيما هو الحق حقيقة باطلاق الخطأ في قوله عم وان اخطأت فلك حسنة فان الخطأ المطلق هو ما يكون ابتداء
وانتهاء ويقوله صم في اسارى بدر وذلك انه حين استشار ابا بكر وعمر رض فقال ابو بكر قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب

عليهم

عليهم خذ منهم فدية تقوي بها على الكفار وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فاضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر
وان الله تعالى اغناك عن الفداء فمال النبي عم الى راي ابي بكر فنزل قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض الآية فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب لما نجا منه الا عمر فلو فيه دليل على ان اجتهاد عمر كان صوابا
واجتهاده … لم يكن كذلك من الاصل لا محالة العذاب لولا المانع وهو الكتاب السابق فلو كان في الابتداء صوابا لما استحق العتاب
بل المراد من الكتاب ما كتب في اللوح المحفوظ انه لا يعذب اهل بدر وحلال تحل لهم الغنائم والفداء والظاهر هذا البعض
تمسك المريسي ومن تابعه بقوله اذا اخطأ كان آثما وايدوا ذلك بما نقل عن الصحابة والطعن على سبيل الشفقة من تشنيع بعضهم
على بعض مثل قول ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت وقوله من شاء باهلته وقول عائشة ابلغي زيد بن ارقم الحديث وقول
المحسن هنا شيء احتاط به لبعض القضاة … وذلك كله يدل على ان الخطأ يصلح
سببا للعقاب والاثم والا لا يكون معنى واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص حيث قال النبي عم ان اخطأت فلك
حسنة والخطأ من كل وجه لا يصلح سببا للاجر ويقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما وعلما والحكم
والعلم انما … به الحق فاما اصابة المطلوب في احدهما وذلك لان الله تعالى ذكر الحكم والعلم بعد ذكر تخصيص سليمان بالفهم والذي
اختص … والآخر … لا يفيد فايدة
الاختصاص … وقد سماه … والطلاقة على الخطأ من كل وجه اي من وجه فيكون من وجه دون وجه وليس ذلك
صحة اصابة الحق حقيقة … واعترض عليه بان هذا التمسك انما يتم اذا سلم الخصم ان المراد بالحكم
والعلم في تلك الحادثة وذلك ثم لجواز ان يكون المراد بها الحكم في نفس الامر والعلم بوجوه الاجتهاد ويمكن ان يجاب
بانه على الاصل المذكور في باب الفاظ العموم والمعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى وقد ذكر الحكم
اولا معرفا بالاضافة ثم ذكر منكرا وهذا الاصل لا يترك الا بدليل وما ثمة دليل يترك به واحتج اصحابنا بالاثر وهو ما روي
ان مسروقا والاسود سبقا بركعتين من المغرب … فاما الا الفضلة صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركع وجلس فسلم وصلى
الاسود ركعتين وجلس وسلم ثم ذكر ذلك لابن مسعود رض فقال كلاكما اصاب وصنع مسروق احب الي وجه
الاستدلال ان قوله كلاكما اصاب دليل على ان كل واحد مصيب وقوله صنع مسروق احب الي دليل على ان الحق
واحد فكان معنى اول كلامه ان كلا منهما فيما عمل باجتهاده مصيب ومعنى آخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده قيل
هذا دليل على ان الواحد حق وهذا هو مذهب العنبري على ان الحق واحد واجيب بان الاثر لابن مسعود رض
ومذهبه ان الحق واحد حيث قال وان اخطأت فمني ومن الشيطان فلم يكن مراده ان كليهما اصاب وان احدهما
احق والا لكان متناقضا وبالمعقول وهو ان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل احد طلب ما عند الله
لا الاصابة فيستوجب الاجر على ابتداء الفعل لانه ادى ما كلف به وحرم الصواب والثواب اي ثواب اصابة
الحقيقة آخره اما لتقصير منه او بابتداء حرمان من الله تعالى كمن قال الكفر على من كره القضاء كان مصيبا في قاله
ممتثلا امر اعلاء الله وان قيل واما قصة بدر الى قوله وهذا باب تحصيل العلا هذا جواب عما تمسكوا بقصة
على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء وذلك لان النبي عم عمل ذلك باشارة ابي بكر فكيف يكون خطأ وهذا يبين ان الخطأ الذي هو
… صاحبه بالاسم … حين استشار ابا بكر ووافقه في … الخطأ وفيه نظر وقد ثبت ذلك في بعض النسخ وافق
عليه بقوله تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ولما اقر عليه يحتمل الخطأ بوجه وهذا جيد لكنه لم يتعرض له ولم يتضمنه كلامه
… الا ان هذا اي اخذ الفداء كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي العتاب بناء على تقدير نفاد

العزيمة ومعناه والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان ذلك كرامة خصصنا بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر رضي الله عنه ووجه آخر ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخن يوم بدر فكان له ان يأسر كما كان لسائر الانبياء ولكن كان الحكم في الاسر القتل او المن دون المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الفداء لمسكم العذاب واذا ثبت ان المجتهد مكلف بما في وسعه لا باصابة الحق وقد حصل الجواب عن قصة بدر فالمخطئ في هذا الباب اي في الفروع التي لا نص فيها لا يضلل ولا يعاتب الا اذا كان الطريق بينا فان العلة ثابت بان الخطاء لم يقع الا لتقصير منه وعليه يحمل ما روي من التخطئة والتشنيع فانه ظهر طريقه عند المخطئ والمشنع واحترز بقوله في الفروع عن الخطأ في الاصول فانه معاتب لان الله تعالى نصب دلائل عليها توجب العلم ببنائه اصل الوضع فلم يقع في الخطاء الا لعلة الناظر واما مسئلة القول بسود الحقوق الى المعتزلة فقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا يمكن ان الاصلح اصابة الحق ونيل الثواب عليه ووجوب القول بالحق اولى بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل في حق نبي من الاكرام والافضال ما لا يفعل في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره فالاولى عندهم بالحق بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحجة مثل قول النبي واجتهاده حسن ان القول بالتصويب مبني على قولهم قبل القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصلح بل مبني التصويب على امرين احدهما وجوب الاصلح كما ذكره الشيخ والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او فيما فيه حرج فمن قال به من اهل السنة بناه على الثاني وما ذكر ان في التصويب الى قوله بالنبي اشارة الى وجوب القول بالاصلح في حق الغير ثم ذكر ما هو المختار من العبارات في هذا الباب تحقيقا للمراد وهو ان يقال ان كل مجتهد يخطئ ويصيب على تحقيق المراد به اي على شرط ان يحقق ما هو المراد بذلك القول وبين بان يقال المراد اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه ليحصل الاحتراز بذلك عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين منهم بالاحق يقولون ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الحق واخطاءه ولكنه مخطئ الاحق مصيب للحق جميعا عندهم فاذا لم يرد بقولنا يخطئ ويصيب جميعه كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون احترازا عن المعتزلة ظاهرا حتى حصل به الاحتراز عن مذهب من قال بالتسوية المحقق لا باطنا فانه لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاحق فاذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهما ظاهرا وباطنا واما مذهب القائلين بالتسوية المحققة فبالظاهر ومذهب القائلين بالاحق فبالباطن فسمي مقابلة وذلك لانه سمى مصيب الحق مخطئا له ظاهرا وانما هو لامر باطني وهو اعتقاده بالنسبة الى الاحق وعلى اي على ما ذكرنا من تصويب المجتهد وتخطئته على تحقيق المراد اذ ركبنا نحن وعليه مضى اصحابنا المتقدمون فلا يتبع انهم بهوى ولا ابدعهم ولا نشنع ما عليه اهل الاهواء كالمعتزلة الذين ذهبوا الى التصويب كل مجتهد فان ذلك يفضي الى سقوط الابتلاء والى بطلان الاجتهاد كما تقدم ويتصل بهذا الاصل اي بتصويب المجتهدين وتخطئتهم مسئلة تخصيص العلل كما سيأتيك بيانه وقيل بهذا اي بشأن الحكم احكام العلل وهو بعيد وهذا اي ما شرع فيه

من اصحابنا من اجاز تخصيص العلل المؤثرة الى قوله بخلاف النصوص

لانها لا تحتمل ... الاصل عدم تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة فان تخلف في بعض الصور فلا يخلو اما ان يكون لمانع او لا والاول يسمى تخصيص العلة والثاني النقض ويسمى الاول تخصيصا وان كان المعنى في ذاته شيئا واحدا لا عموم فيه لانه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض محاله عن تأثيره وقصر عمله على الباقي يشبه العام الذي يخص فسمي به مجازا ولا خلاف في ان القسم الثاني وهو النقض مبطل للعلية لعله فان النقض لا يجامع علة شرعا واما الاول فلا يخلو اما ان يكون مستنبطا او منصوصا عليها فان كان الاول فقد ذهب القاضي ابو زيد ومشايخ العراق كالكرخي والجصاص الى جوازه وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخنا وراء النهر غير القاضي ابي زيد الى عدم جوازه وهو الاظهر من قول الشافعي

وان كان

وان كان الثاني فالقائلون بعدم الجواز في المستنبط اختلفوا في جوازه فمنهم من جوزه ومنهم من لم يجوزه وهو مختار عبد القاهر البغدادي والاسفرايني وانه منقول عن الشافعي ومثال ذلك ان يقول المعلل عند ظهور التخلف كانت علتي توجب ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا الدليل احتج المجوز بان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا وفقها اما لغة فلان النقض اسم لفعل يرد به فعلا سبق على طريق المضادة كنقض البناء والتخصيص بيان انه لم يدخل ليس بنقض ولا ابطال واما شرعا فلانه جائز في النصوص دون المناقضة واليه اشار الشيخ بقوله وقد صح الخصوص على الكتاب والسنة واما اجماعا فلان الاحكام تثبت على خلاف القياس بسنة او اجماع او ضرورة وذلك تخصيص لا مناقضة ولهذا اسميناها مخصوصا عن القياس وعنى بعد ولا ابطاله واليه اشار بقوله مخصوص منه بالاجماع واما فقها اي نظرا الى المعنى فلان العلل اذا دل على ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم له وهو المعنى بالتخلف احتمل ان يكون عدم الحكم هنا لفساد العلة فيكون مناقضا واحتمل ان يكون لمانع فاذا بين بابراز مانع صالح يكون مقبولا لانه بيان احد محتمليه والا فقد تناقض اذ ظهر تناقضه بجعل الوصف علة تارة وعدمه اخرى ولذلك اي ولاحتمال هذين الامرين لا يقبل قوله حتى بدليل لاحتمال تعيين جهة الفساد بالعجز عن ابراز ما يصلح مانعا لاشتراط كون المانع راجحا او مساويا بخلاف النصوص فانها لا تحتمل الغلط والفساد فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص لجوازه على كلام الشارع فلم يحتج الا اثباته بدليل فاما نحن فيه فاحتمال الفساد قائم ما لم يبين دليل الخصوص لا يسقط جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال بل يحتمل ان يكون فيه مانع صالح ولا يمكنه ابرازه فلا تثبت الفساد بالاحتمال واحتج بان الاصل في التخلف هو التناقض وهو ممنوع والصواب ان المعلل يحتاج الى تصحيح علته عند الخصم ما لا يمكن ابرازه لا يكون دافعا له حتى فلا يكون معتبرا وبني على هذا تقسيم الموانع الاول وجنبا والعبد ينبغي لزوم الحكم يجوز تخصيص العلل بناء على تخصيصها تقسيم الموانع وهي خمسة حسا وحكما اي في الحسيات والشرعيات مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء حكم العلة ومانع يمنع تمامه ومانع يمنع لزومه وذلك اي الموانع حسا يتبين في الرامي فان الرمي علة للقتل اذا اصاب المرمي من حيث ان الرامي احكام العلل فاذا انقطع الرمي اليه لكن انقطع وتر القوس او انكسر فوق السهم وهو موضع الوتر منه منع ذلك انعقاد الرمي علة واذا حال بين الرمي ومقصده حائط ونحوه عن سببه فقد منع تمام العلة لان تمامها بوصول السهم اليه بامتداده ولم يوجد واطلاق العلة على هذين القسمين مجاز سمي باعتبار ما يؤول اليه لولا المانع ففي الحقيقة انتفى الحكم لانتفاء العلة لا لمانع مع وجودها واذا اصاب المرمي اليه لكنه دفعه بترس او غيره فقد منع ابتداء الحكم بعد تمام العلة لا تصال الترس مانع من الاتصال كالحائط فيكون مانعا عن تمام العلة لا ابتداء الحكم لان الترس والجوشن والقباء ونحوها منفصلة عن البدن فاتصال السهم بها كاتصاله بالبدن واما الحائط فانه منفصل عنه واذا اصابه وجرحه لكنه داواه فاندمل الجرح فقد منع الاندمال مع المداواة تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى فاذا اندمل انقطعت السراية فامتنع تمام الحكم واذا اصاب السهم ومرض به فصار صاحب فراش ثم صار الجرح او المرض الى حال يكون معه حاصرا من منه صاحبه غالبا عقوبته من ضربه الفالج فانه يكون مريضا فان امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح فتصير ورثته كذلك منع لزوم الحكم اي منع الجرح ان يصير قتلا فان معنى لزومه صيرورته قتلا في الحال فان قتلا اذا منع الجرح ان يصير قتلا صار كالاندمال في التحقيق لان كلا منهما يخرج من ان يكون قد الجرح فكان القسمان واحدا ولهذا لم يذكر القاضي في هذا القسم احسن بان الشيخ نظر الى بقاء الجرح بعد صيرورته طبعا مانعا عن لزوم الحكم مشكلا لان الحكم ان كان هو القتل فقد ثبت منه كما في الاندمال فلا يستقيم جعله ثابتا غير لازم وان كان هو الجرح فهو لازم بعد ما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا

عن لزوم الحكم مخل لان الحكم ان كان هو الفعل فعنه ثابت منه كما في الاندمال فلا نسلم جعله ثابتا غير لازم وان كان هو الحرج
لنوال ثم طبعا فلا نسلم ان يجعل كونه طبعا مانعا من اللزوم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانا بحثنا ما ان يكون الحكم هو القتل قوله فنفيه
ثابت فيه كما في الاندمال قلنا نعم ثابت في الحال وفي المآل والاول مسلم وثبوت الحكم ليس باعتباره بل عدم اللزوم باعتباره والثاني
ممنوع فان الحرج قائم ووجود الحكم ممكن فيه بهذا الاعتبار فتوهم ولا تنافي بين نفي الشيء وثبوته في زمانين مختلفين ثم الحصر في الاقسام
المذكورة استقرائي ويجوز ان يقال ما نحن فيه اما هو العلة وحكمها والاول هو المانع والثاني نفسه وذلك لان الرامي اذا قصد
الرمي فلا يخلو اما ان يصير السهم من قوسه رميا اولا والثاني هو الاول وهو الذي لم ينعقد علة والاول اما ان يصل الى المرمى
اولا والثاني هو القسم الثاني وهو الذي حال بين الرامي والمقصد حائل فالحائل مانع يمنع تمام العلة والاول ليس مما نحن فيه لانه تمت
علة وليس كلامنا في العلل بل في الموانع في اذا اصاب السهم المرمى فلا يخلو اما ان يجرحه اولا والثاني هو الاول اي الذي منع
ابتداء الحكم بدفعه بترس او غيره كما مر والاول اما ان يزول الجرح بالاندمال او لا والاول هو القسم الرابع وهو الذي تم
الحكم والثاني هو القسم الثالث اعني الذي يمنع لزوم الحكم وهذه قسمة دائرة بين النفي والاثبات تفيد الحصر لا محالة ومثال
بعض الموانع من التصرفات الشرعية البيع فانه علة لملك الثمن والمبيع جميعا واذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا عن اصل الانعقاد لعدم المحل
وان اضيف الى غير الملك مع كونه غير مملوك تام الا انعقاد في حق المالك اما انه ينعقد فبدليل انه يلزم بالاجازة وغير المنعقد
لا يصير لازما ومنعقدا بالاجازة واما كونه غير تام فبدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الورثة وفيد بقوله في حق المالك
لانه منعقد لانه تام في حق البائع حتى لم يكن له ولاية الابطال واذا بيع بخيار الشرط كان الخيار مانعا ابتداء الحكم وهو الملك
لتعلق ثبوته بسقوطه حتى لا يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه وان انعقد البيع على التمام واذا اشترى ما لم يره افاد الملك
لكن الصفقة لا تتم الا بالقبض ويتمكن المشتري من الفسخ اذا رآه فكان غير لازم بمنع الخيار عن التمام واذا رأى المبيع وهذا اذا افاد ثبوت الملك
وولاية التصرف في المبيع ولا يتمكن المشتري من الفسخ بغير رضا او قضاء لكن ليس بلازم لثبوت ولاية الرد بالعيب فكان خيار العيب
مانعا لزوم الحكم قيل وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط والشرط داخل على الحكم دون السبب كما عرف
وخيار الرؤية يثبت بناء على تمام الرضا لان تمامه يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالاشارة والوصف لكنه لا يتم الا بالرؤية
فعلها سبقه موجبا للملك لوجود اصل الرضا غير تام لعدم الرؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت
لا على فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل رؤيته موضع العيب يثبت على الوجه الذي اقتضاه العقد وهو صفة السلامة
فاذا اطلع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم الفائت فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن مقابلته لان الاوصاف لا يقابلها
شيء من الثمن ثبت له ولاية الرد دفعا للضرر واما الدليل على صحة ما ادعينا الى قوله وفي ذلك قول بالاصلح اراد بقوله
ما ادعينا قوله باب فساد تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا ويدل على ذلك وجوه منها ما ذكره الشيخ وهو ان تفسير الخصوص
ما مر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لكونه دليلا مستقلا لو تأخر كان ناسخا ويشبه الاستثناء بحكمه لانه لبيان انه لم يدخل
تحت الجملة كما تقدم واذا كان كذلك اي اذا كان دليل الخصوص بحسب الظاهر وهم بعد احدهما اي لم يبطل العام بلحوق دليل الخصوص
به كما ذهب اليه بعض ولم يبطل دليل الخصوص بالعام اذا كان مجهولا كما ذهب اليه بعض آخر بل عمل بالعام اذا لحقه الخصوص وهذا اي
التخصيص على هذا الوجه وهو انتفاء العلة حجة في ورود موضع التخصيص لا يستقيم في العلل لوجه لان ذلك اي التخصيص على هذا التفسير يؤدي
الى تصويب كل مجتهد فان صحة الاجتهاد تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة لظهور خطائه بالتناقض فان جاز التخصيص جاز لكل
مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول كانت علتي توجب ذلك لكنها خصت لمانع ويتخلص عن النقض اجتهاده عن الخطاء فيكون المجتهد
مصيبا ويجب عصمة الاجتهاد عن الخطاء وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد عن الخطاء قول بوجوب الاصلح وذلك باطل

لما عرف

لما عرف في موضعه ورد بانا لا نم ان التخصيص يؤدي الى التصويب كل مجتهد لجواز ان يكون شرط بيان مانع صالح
وقد لا يقدر المجتهد على ذلك ولئن سلم ذلك لكن لا نم انه يلزم منه وجوب القول بالاصلح فان كثيرا من اهل السنة قالوا بالتصويب
مع انكارهم القول بوجوب الاصلح واحسب بان القول بالتخصيص من فروع القول بالتصويب بناء انكارهم القول بوجوب
الاصلح فان من قال بالتصويب يحتاج الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب كون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف معتقدهم
والقول بالتصويب دعاهم الى القول بالتخصيص لان النقض يوجب كون المعلل في تصويب المجتهد قول بوجوب الاصلح لانه
من فروع القول بوجوب الاصلح والتزام الفرع وانكار الاصل غير صحيح فيها وبناه غيره على انه تكليف بما ليس في الوسع
لا يرد الالزام اذ اثبات الملازمة بين القولين لكن الحكم انما امتنع الى قوله وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة هذا هو التخلف
عند ورود صورة النقض على العلة وهو مشترك من قوله وهذا لا يكون في العلل ابدا يعني لا يقع التخصيص في العلل المؤثرة
بوجه لكن الحكم قد يمتنع لعدم وجود ركن العلة بزيادة وصف ونقصانه وهو الذي يسميه اهل التخصيص مانعا وبزيادة الوصف
ونقصانه تتبدل العلة لا محالة لان بالزيادة يصير كل العلة بعضها وبالنقصان يفوت بعضها والكل يعني باسناد جزئيه
فيحصل التعارض ضرورة فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اوجب الخصوص ثم اشار الى الفرق بين قولنا وبين قولهم
في العلل المؤثرة الغير المنصوصة بين عدم الحكم الى مانع مع قيام العلة فصار دليل الخصوص في بعض ما تناوله الخاص العام مع قيام
دليل العموم ونحن نسبب العدم الى عدم العلة لان العلة تنعدم لعدم وصف في العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس
من باب الخصوص واعترض عليه بان القول باصنافه عدم الحكم الى عدم العلة في صورة التخصيص يؤدي الى التصويب
لان كل مجتهد ورد على علته نقض يمكنه ان يقول عدمت علتي في صورة النقض وذلك يؤدي الى القول بوجوب الاصلح
كما مر وهو باطل والجواب ان الاطلاع على صدقه ممكن بالنظر الى ما سوى صورة النقض واعتبار علته فيه فان النقض لكي
اوند في صورة النقض كان صادقا والا فهو نقض بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال علتي كانت تقتضي ذلك
لكن منع عن ذلك مانع كان قوله تقتضي ذلك عين النزاع ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقض وللقائل ان يقول اذا اعتبر
ما عدا صورة النقض فوجدت العلة مؤثرة فيه ووجدت في صورة النقض ما يكون مانعا صالحا امكن الاطلاع على كونها
مقتضية والتخلف للمانع ولعل الحق تشبيه الحق بعد العلة عند ظهور صورة نقض على الوجه الذي ذهب اليه الشيخ من كون الانتفاء
مستندا الى انتفاء العلة اكثر حذفا في صفة الاستدلال من الوجه الآخر لسلامته عن كون الوصف علة في كل الاحيان
بهذا النوع من المناظرة واما ان يترتب على ذلك فائدة علمية يترتب عليها حكم اصلي كتصويب كل مجتهد والقول بوجوب الاصلح
فليس كذلك لان انتفاء العلة على هذا الوجه المذكور يستلزم زيادة وصف ونقصانه اعني الذي سماه المخصص مانعا فان كان
القول بالتخصيص يستلزم التصويب والاصلح كان القول بانتفاء الحكم لانتفاء العلة كذلك لان لازم اللازم لازم وان لم يكن
بطل الالزام وهذا اي ما ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة طريق اصحابنا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك تخصيصا
فان حكم القياس امتنع في صورة الاستحسان حتى لا يثبت مع وجود العلة وذلك لان القياس انما ترك بالقياس او بالنص يعني اذا كان
الاستحسان بالاثر فالنص اقوى من القياس فلم يبق القياس علة فكان عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص وهذا
بخلاف النص فان احدهما لا يعدم بالآخر ويجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارض العقل اجماع او ضرورة لم يبق
الوصف علة لان في الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسان يقتضي قياسا اوجب عدم الاول
لما مر في باب الاستحسان فصار عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف
بان العدم مضاف الى عدم العلة لا لمانع مع وجودها وبيان ذلك في قولنا في النائم اذا انقلب على صيد فقتله اما قوله فقه

في الاستحسان يريد بذلك الرد على الكرخي في قوله التخصيص جائز عند اصحابنا ص

وتخلص كثير   يعني بيان ما قلنا ان عدم الحكم لعدم العلة في الصايم اذا صب الماء في حلقه مكرها فسد صومه خلافا للشافعي
رح وذلك لان ركن الصوم وهو الامساك عن المفطرات قد فات بوصول الغذاء الى جوفه وما فات ركنه فسد فان قيل لا نم ان
لفوات الركن تعدا الشيء فان الناس اذا اكل فقد فات ركن صومه بوصول الغذاء الى جوفه ولم يفسد صومه بالاتفاق
فمن اجاز تخصيص العلل اجاب بانه امتنع حكم هذا التعليل لمانع وهو الاثر ومن لم يجوز اجاب بان عدم فساد صومه
لعدم هذه العلة وهو فوات الركن لما كان من صاحب الشرع كان فعل الناسي منسوبا اليه فسقط عنه معنى الجناية وصار
الفعل عفوا فلم يكن افطارا فكان امساكا حكما فكان بقاء الصوم لبقاء ركنه قيل فيه انكار الحس والعقل والشرع والعلاب
الحصم فان الاكل موجود حسا وشرعا فلو قلنا بعدمه لزم الانقلاب واجيب بان الصوم ليس هو الامساك الحسي بل
اعتبره الشارع فليس لوجود الاكل الحسي في ذلك مدخل وكذلك العقل لا مدخل له في كتب العبادات والوجود الشرعي للاكل
ممنوع فان الافطار الشرعي انما يتحقق بجعل فعله فطرا وقد انتفى ذلك بقوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك سماه
صوما والحسي غير موجود فيجوز ان يكون منها فدل على عدم اعتبار فعله فطرا وانما يلزم الانقلاب ان لو جعلنا الاكل غير اكل
وليس كذلك بل نقول الشرع لم يجعل اكله فطرا وصار مثل ذلك في الغصب انه لو صار سببا لملك بدل المال اي ملك العين وجاز ان يكون
سبب ملك البدل اي المغصوب جمعا للناوي او لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد فان قيل لم ان ما كان سببا
لملك البدل وهو مثل المال زعم فان المدبر اذا غصبه فتلف فانه يوجب الملك في قيمته ولا يوجب الملك في صيغة المدبر فان
اجيب بان حكم هذه العلة امتنع فيه لمانع وهو ان المغصوب ههنا وهو المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان
تخصيصا وهو باطل ان الصحيح في الجواب ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سبب الملك بدل العين المغصوبة فانه
ليس بموجود في غصب المدبر لا محالة لان ضمانه ليس بدل العين المغصوبة لكنه بدل عن الفائت للمالك لان المدبر ليس بمحل
للنقل لوجود جهة العتق فيه لكن للمولى فيه يد معتبرة كما في القن والغاصب فوت عليه اليد فكان الضمان مقابلتها لا مقابلة
العين فكان عدم الحكم وهو ملك المدبر لعدم العلة وهو ايجاب البدل مقابلة العين لا للمانع وفيه بحث لان اليد اما ان يكون
عينا ومنفعة لا سبيل الى الاول لانه عبارة عن ولاية التصرف وهي ليست بعين على ما سيجيء في باب العوارض فتعين الثاني
وقد تقدم في اول الكتاب ان المنافع لا تضمن بالغصب والجواب ان علة عدم ضمان المنافع غير موجودة ههنا وهي ما ذكرنا
هناك ان الغصب ازالة اليد المحقة والمنافع لم يكن موجودة عند الغصب حتى تزال اليد عنها ولا يرد عليها فلم يجب الضمان
واما ههنا المنفعة وهي اليد فكانت ثابتة وقد زالت لا بالغصب فيرد غير مغصوبة والازم لازالة اليد عن اليد والعين
ليس في البدل في مقابلتهما في مقابلتها على ما قلتم والمنافع لا تضمن بالغصب فعلى ما الضمان لانا نقول الضمان في مقابلة
ازالة اليد عن المدبر من حيث هو مدبر والمدبر وان كان مشتملا على العين والمنفعة وكل منهما لا يضمن لكن يجوز ان يكون
من حيث هو مجموع موجبا للضمان وان لم يكن كل جزء كذلك والمدبر من حيث هو مدبر لا يحتمل الانتقال فلم يكن علة ملك البدل
ثم موجودة فكان انتفاء الحكم لانتفاء العلة هذا والله اعلم وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل عدم العلة اصل هذا الفصل
يعني تخصيص العلل فاحفظه واحكمه يعني المرة اي هذا الاصل بعد فهم كثير وتخلص كثير اما الاول فلان العلل يحتاج في عام
هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد عليه نقضا من الطرد واما الثاني فلان جميع صور التخصيص
تبطل بحفظ هذا الاصل فكانت رعاية واحسن   واما تلزم الخصوص على العلل الطردية لانها قائمة بصيغها والخصوص
يرد على العبارات دون المعاني الخالصة   يعني ان كان التخصيص كان جواز القول به لازما على العلل الطردية لان العلل الطردية
قائمة بصيغتها اي بعباراتها والخصوص يرد على العبارات فالعلل الطردية يرد عليها الخصوص اما الاول فلان اهل الطرد

جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تأثيره فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه لزم حمل ذلك على التخصيص كما في النص
والا لزم التناقض واما الثانية فلان التخصيص ما يرد على العام اللفظي دون المعاني الخالصة فيحتمل تخلف الحكم وانما يرد الى في
المعاني لانه قد يكون في المعاني تبعا للالفاظ لانها لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ خصصت معانيها هذا ما ذكره وفيه بحث
اما اولا فلان القائل بالعلل الطردية انما يجعل الوصف علة من غير نظر الى تأثيره والوصف معنى لا صيغة وان لم يكن مؤثرا وايضا
الخاص لا يستلزم انتفاء العام واما ثانيا فلان ما ذكره الشيخ يفهم منه ان التخصيص عند اهل الطرد جائز وليس كذلك
فانهم زعموا ان العلل لا تحتمل الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز تخلف الحكم عنه
بلا مانع وهذا يدل على انهم اشد انكارا له من اهل التأثير كذا في بعض الشروح واجيب عن الاول بان اهل الطرد يجعلون
كل وصف بمنزلة نص من النصوص وكما جاز تخصيص النصوص جاز تخصيص الاوصاف وفيه نظر لانهم يجعلون الوصف علة
النص بمعناه دون صيغته وعن الثاني بان سبب انكارهم انما هو للنقض والتخصيص ليس بنقض ولئن سلمنا ذلك كان قول الشيخ
وانما يلزم الخصوص بتقدير الفرض يعني لو فرض جوازه فاهل الطرد يلزمهم جوازه وفيه نظر لانه في لفظ الشيخ ما يدل
على الفرض   قوله ومن ذلك قولنا في الزنا الى قوله سبيل بيانه عليه تخريج المسائل على هذا الاصل اي ومما يجعل من التخصيص عندهم
وما نصيبا فعدم الحكم لعدم العلة قولنا في الزنا انه حرث للولد فاقيم الزنا مقام الولد فصارت بناتها وامهاتها كبناته
وامهاته واباؤه وابناؤه كابائها وابنائها فيلزم على هذا التعليل وهو شبهة البعضية عدم تحريم الاخوات والعمات
والخالات فعلى اهل المقالة الاولى يعني المجوزين للتخصيص انه مخصوص النص يعني ان العلة الموجبة للحرمة وهي شبهة البعضية
موجودة في حق هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع وان تجمعوا بين الاختين
وقوله صلى لا تنكح المراة على عمتها الحديث وعلى مذهب الذين لم يجوزوا التخصيص اضافوا عدم الحكم الى عدم العلة لان العلة لم توجد
لانها وجدت وامتنع الحكم لمانع وذلك لان العلل صارت عللا بالشرع لا بذواتها والشرع لم يجعلها علة عند معارضة النص
وفي هذا اي في تحريمهن على سبيل التأبيد معارضة النص لان النصوص الموجبة حرمة المصاهرة وهو قوله تع وامهات نسائكم
وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن توجب حرمة الامهات
والبنات والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهم بهذه العلة في الفرع وهو الزنا لازداد حكم النص بامتداد حكم
الحرمة اليهن بالعلة وذلك باطل لان العلة لا تعارض النص بل يسقط في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيامها
وليس هذا من باب خصوص العلل في شيء وهذا واضح جدا واعترض بان لا نم ان العلة لا تعارض النص ههنا لان النصوص
المذكورة لم تدل على الاقتصار واجيب بان سياق الكلام ومحله يقتضي ذلك ولكل واحد من الفريقين في هذه المسائل كلام
طويل اعرضنا عن ذكره فانه مما ذكرنا لكفاية لمن رزق الفطنة ولهذا قال الشيخ رح ومن احسن المعرفة واحكم الطريقة
سهل عليه استخراج الجواب اي ما يدل اي لم نذكرها وفي الظاهر تنزيه الى انه من قبل التخصيص كما مر لنا في هذا الشرح في مواضع
على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة والطريقة المعتبرة ومعناه ترك التعنت والتأمل عن الخلاف
قوله   الى قوله نذكر في اخر هذا الفصل على الاستقصاء   لما فرغ من بيان تغير
القياس وشرطه وركنه وحكمه وشرع في بيان دفعه ليتم بيانه لان القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية
ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما قال الدفع اهل النظر ذكره فيه ليتبين ما يعترض عليه وعلى كل
قسم ضروب من الجواب الدفع اما العلل المؤثرة فانما ذكر الطردية في الاحتجاج ولانه لما لم يكن الاحتجاج به صحيحا كان اولى
بكونها مدفوعة بعد صحة الاحتجاج الا ذلك وقدم المؤثرة في الفصل لانها هي الاصل ودفعها لطريق فاسد والطريق صحيح اما الفاسد

فارتفع اوجه وقدمه على الطريق الصحيح لان للصحيح شعبا كثيرة فاراد ان يميز من بيان الفاسد ليدخل في بيان الصحيح على تمكن
وفراغ والمناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع دليل الحصر في ذلك صحيح والرابع والاول
عن تقدم بعضها على البعض اخر دوري فلا يكون واردا اما المناقضة اي فساد الدفع بالمناقضة وهي تخلف الحكم عن العلة لا لمانع كما مر فلما
قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر اثره اي ثبت بالكتاب وما ثبت اثره بالكتاب والسنة لا يحتمل المناقضة وكذلك اذا كان الاثر
ثابتا بالاجماع مثاله ما قال علماؤنا في شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة لتمكن كشهادة الولد لوالده وبالعكس فانت
نقضت بشهادة صاحب الدين لمديونه واحد الشريكين في غير مال الشركة فانها تقبل مع وجود التهمة كان باطلا لانعقاد الاجماع
على ان التهمة مانعة فكان الاشتغال بعضه بسوء لكن يقال التهمة غير صحيحة فيما ذكر لعدم تصرف احدهما في مال الآخر بلا اذنه
عادة فمثل العلل المؤثرة تحتمل التقارض ظاهرا لا باتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل جميع التعارض كما لا تحتمل جميع التناقض فوجب
اما شمول الجواز او شمول العدم للاعتراضين واجيب بان الادلة المذكورة تحتمل التعارض لحملنا بالناسخ فكذا العلل التي
ثبت اثرها بها تحتمل ان تعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة اما المناقضة فلا تحتملها النصوص فكذا العلل الثابتة بها وحاصل الجواب
ان التناقض يبطل نفس الدليل لنسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع والتعارض لعوارض ولو لزم نسبة الجهل الينا قوله لكنه
الضعيف لانه اذا تصور مناقضة وجب تخريج النقض على الاصل الذي هو عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقصان وصف
او زيادته فانه مخلص كثير لا لمانع لوجب الخصوص فانه فاسد كما مر ومثال ذلك قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف فان ورد النقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح ويسن تثليثه فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا
لم ينتلث يسن تثليثه بالاجماع اجيب بان الاستنجاء ليس بمسح بل هو ازالة النجاسة الحقيقية فان الحدث اذا لم يعقب اثرا بان
خرج الريح لم يسن مسح بل الاستنجاء عنه بدعة ولان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الغسل بدعة
كما في مسح الرأس ومسح الخف حيث فساد الدفع بالمناقضة على العلل المؤثرة قول القاضي والشيخين ومتابعيهم واما عند عامة
الاصوليين فان السؤال بالنقض صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة لان التخصيص اذا لم يجز كان نقضا والنقض
يبطل العلة قال صاحب الكشف مراد الشيخ بعد ظهور اثرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور التأثير
فصحيح كما هو مذهب الجمهور وهو ممانعة في نفس الوصف في التحقيق وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد صحة الاثر الا قوله
لكنه دليل مرجح الاعتراض يستقر منه في العلل الطردية كالاعتراض بالمناقضة لا يتصور وروده على العلل المؤثرة لعدم
صحة الايراد الكتاب والسنة والاجماع لا يوصف بالفساد فاذا قال السائل ان الوصف ثابت الحكم كان ذلك منه سؤالا غير مسموع فكان
مثل النقض بل اقوى منه على ما سبق واما عدم العلة وقيام الحكم فلا باس اي لا يرد على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه
العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في ذلك الحكم وجب اثباته بها واما ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى
ونحو ثبوته بها يجوز ان يثبت بعلة اخرى لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى لجواز توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد عند جمهور الاصوليين خلافا لبعض اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وعلى هذا الخلاف ينبني اشتراط العكس في صحة العلة
وعدمه فمن جوز ذلك لم يشترط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحتها ومن منعه لزمه القول بانحصار العلة
في واحدة ولزم من ذلك اشتراط العكس واحتج بان جوازه يستلزم الخلف لان معنى كون العلة مستقلة ثبوت الحكم بها وحدها
فاذا تواردت علتان مستقلتان على حكم لزم ان لا يكون كل واحد منهما علة فضلا عن الاستقلال لان كل واحد منهما بعينها ان
يكون الحكم ثابتا بها ولا اثر لغيرها فيه وما لا اثر له في الحكم ليس بعلة فاذا فرضناه علة مستقلة لم يكن علة هذا خلف باطل
واجاب المجوزون بان ذلك انما يكون في العلل العقلية الحقيقية والعلل الشرعية امارات في الحقيقة فجاز ان يكون لشيء واحد علتان

واستدل لو اعلى ذلك بالوقوع فانه دليل الجواز لا محالة فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذي وخروج المني والدم من الجرح
اذا سال وكذا القتل يقع بالقود والردة كمن قتل وارتد مع استقلال كل واحد منهما في ايجاب القتل ومع تحققهما اولا فلان علل
الشرع امارات بالنسبة الى الشرع او بالنسبة الينا والاول مسلم والكلام ليس فيه والثاني ممنوع فانها موجبة بالنسبة الينا على انها
لو كانت امارات مطلقة لكانت توصفها بالاستقلال فاسد فان الامارات ليست بمؤثرة فضلا عن الاستقلال ولا يكون ما نحن
فيه لان كلامنا في توارد العلل المستقلة واما ثانيا فلان النزاع في توارد علتين على المعلول الواحد بالشخص وليس ما ذكرتم كذلك
اما في الحدث فلان العلة واحدة وهو خروج النجس من البدن والاسامي وان تعددت لا محالة في البول والغائط والمذي
وغيرها اسامها ولا نزاع في جواز تعدد الاسامي لمسمى واحد واما في القتل فلان القتل قصاصا مغاير للقتل ردة فان
الثاني يستلزم انتفاءه عوده الى الاسلام بالتوبة دون الاول والاول يستلزم انتفاءه عفو الاولياء دون الثاني ونحو اللوازم
يدل على تغاير الملزومات وكلام الشيخ هو قوله لا تنتفي علة اخرى وقوله الا ترى انه يجوز على الحكم النوعي وقد ذكرنا
الحكم والعلة في الاستدلالات الفاسدة واما الفرق فانما فسد لوجوه ثلاثة اما قوله عند مقابلة الحجج الاولى ذهب بعض
المتاخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي الى ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فقها وصورته ان يقول السائل ليست العلة في الاصل
ما ذكرت ولكنها مجموع كذا وكذا مما لم يوجد في الفرع قال ابو اليسر وعليه اكثر فقهاء خراسان محتجين بان شرط العلة خلوها عن المعارض
فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الفرض مناقضة الحجج وابطال فقهه والحاقه بالطرد فاذا كان كذلك كان اعتراضا صحيحا
وقال المحققون من الفريقين هو اعتراض صحيح فاسد لوجوه ثلاثة ذكرها الشيخ في الكتاب احدها ان السائل في موقف الانكار
فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى انتصب مدعيا مجاوزا حده وثانيها ان الحكم في الاصل جاز ان يكون معلولا
بعلتين فيتعدى الى البعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى وعدم علة في الفرع لا يمنع العلة الاخرى من الاصل
الى الفرع بالوصف الذي يدعيه فلم يبق لدعوى السائل بالمعنى اذ كل سؤال يمكن العلل الاعتراف به مع الاستدلال
على مدعاه كان فاسدا الا انه قدح في كلامه وثالثها ان الخلاف انما وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم ينصب السائل بذكره الفرق
الا اثر عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجج فالآن لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجج اولى واجيب عن هذا الاخير
المجوزين بان ما ذكرتم من شرط صحة العلتين العلم بعدم ولكن المعارضة انما يتحقق في حكمين متضادين لا عند ذكر علتين ما ذكروا
من ظهور النقض فغير صحيح لا المعارضة في هذا الوضع الممانعة دون المعارضة بل حكم ما سوى من الفرق فانواع ثلاثة بيان زيادة
تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل او بيان وصف اخر هو علة للحكم او بيان زيادة مصالح الحكم من غير ان يثبت زيادة تأثير
هذا الوصف ومثل في مسلم التوضيح كما قلنا هذه صغيرة فتثبت عليها الولاية قياسا على مالها فالنوع الاول من الفرق بيان
زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الاصل وهو المال والثاني ان يبين وصفا اخر كالبكارة مثلا عند الشافعي فانه يقول
العلة في الفرع هي البكارة فيما صلحت اصلا فلا تتم الجامع والثالث هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح
التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول
هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثاني ليس بفارق خالص وانما هو ممانعة في الوصف وانشاد المنهال بيانه وصف اخر هو علة عند
السائل فقد يجوز بذلك الاعتبار والثالث فاسد لان المانع من القول بكون الوصف علة في الفرع منحصر في احد الامرين وهو اما عدم
تأثير الوصف المشترك في الاصل او انضمام وصف اخر اليه فيكون كل واحد منهما علة لانه لولا احدهما لانضم اليه اخر من سائر الاوصاف
لكونه علة ثابتة مستقلة لا تحتاج الى الانضمام وقد يكون علة في الاصل فيكون علة في الفرع عند وجوده فيه اذ لو لم يكن كذلك لكان
صحة الوصفان اي من غير ان يثبت تأثير الوصف مانعا عن كونه علة في الفرع وذلك يستلزم عدم انعقاده علة في الاصل

والالازم باطل لان ما وصفناه علة في الاصل لا يكون علة هذا خلف بان الملازمة ممنوعة لكن لا فارق ان يثبت لمطلق الرجحان كون
الاصل ان يعتبر الا ان اثر هذا الوصف لكونه في الاصل وكونه في الاصل لا يوجد في الفرع فلو كان مطلق الرجحان مانعا عن كونه
علة للفرع لانسد باب القياس ولما لا تعقد علة ما في الاصل اذ المعتمد الوصف علة ليس لذاته بل للقوة الحكم الا الفرع ولقائل
ان يقول لا نم ان المانع من كون الوصف علة في الفرع منحصر في احد الامرين قوله لانه لو لا احدهما لا ينضم اليه شيء آخر قلنا لا نم لو لم
يكون علة في الاصل قلنا لم قوله فيكون علة في الفرع عند وجوده ثم قلنا لم لجواز ان يكون الوصف في الاصل مشتملا على زيادة
مصلحة ليست في الفرع ويمكن ان يجاب عنه بان الاعتبار في الوصف للتاثير فزيادة التاثير قد يكون مانعا من ترك به الضعيف
ولهذا قدمنا الاستحسان على القياس تارة والقياس على الاستحسان اخرى لزيادة القوة واما الزيادة في المصلحة فلم يعتبره لان
المساواة بين الاصل والفرع من كل وجه غير ملتزم لافضائه الى سد باب القياس وهذا الجواب يتضمن الجواب عن اعتبار زيادة
التاثير دون اعتبار زيادة المصلحة قوله واما العلل الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح
وجهان المعارضة ... الشيخ الدفع بالمناقضة وفساد الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا والاعتراض عليه بانه ان اراد
بعد ... بعد ظهور الاثر وصحة الوصف كما دل عليه عبارة التقويم فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة
ايضا لان تاثيره لما ثبت بدليل يحتج عليه لم يبق محل الممانعة ولم يبق الا المعارضة والجواب انه اراد وجه دفعها قبل ظهور الاثر لكنه
يتبين بالتاثير انه لم يكن محلا لما يخالف الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهور اثره لم يستقم ذلك
الطلب كان باطلا وفي هذا الكلام نظر اما في السوال فلانه قوله ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر وهو عمدة السوال فاسد لان
الممانعة على اربعة اوجه كما نذكر والوصف متى ظهر اثره في جنس الحكم المعلل غايته انه لا يمنع صلاحية العلة واما كونه موجودا
في الفرع ونسبة الحكم اليه وهل هو نفس الوصف المعلل به لكي يعول فيه السائل انه ليس بجارح فلا يمتنع المنع فيها واما في الجواب
فلانه مخالف لما نقلنا عن صاحب الكشف مع كونه حقا بالدليل الذي ذكرناه ولانا لا نم ان الممانعة طلب الدليل بل هي انكار الدليل
صريحا ولئن سلم انه طلب الدليل لكن الكلام فيما اذا لم يظهر ثبوته وصحته وتاثيره بدليل يحتج عليه وحينئذ لا فرق بين الممانعة والمناقضة
لان المناقضة ممانعة في نفس الوصف في الحقيقة قوله الاولى هو مدع
صورة الممانعة اساس السائل عن قبول دليل المعلل وهي اساس النظر في المناظرة لان السائل منكر والمنكر متمسك بالاصل لان
لا يتجاوز حد المنع والانكار على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المطلوب على السائل والسائل يدعي عليه
فلما كان سبيل الانكار كان سبيل المدعى عليه ذلك فلا يتجاوزه الا عند الضرورة بثبوت اثر ما ادعاه المعلل حتى يتجاوز عنها
الا القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة الخالصة واذا آل الامر الى المعارضة
سهل الامر على المعلل فثبت ان الاساس هو الممانعة وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة في الوصف الذي جعله
المعلل حجة انه موجود في الفرع والاصل اولا والممانعة في شروط العلة والممانعة في المعنى الذي به صار الوصف دليلا تفسير
الاول ان يمنع كون ما يتمسك به المعلل علة بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف صالح لان يكون علة وتفسير الثاني ان الوصف
الصالح للعلة لا بد من وجوده في الاصل والفرع فله ان يمنع ذلك بقوله لا نم انه موجود في الاصل او الفرع او فيهما وتفسير الثالث
ان يمنع شرطا من شروط القياس التي تقدم ذكرها وتفسير الرابع ان يمنع كونه مؤثرا فان الوصف انما يصير علة بالاثر اما صحة
الوجه الاول في الدفع فلان من الناس من يتمسك بالاصل دليلا ويعتقده حجة مثل قولنا ان في ... النكاح انه ليس بمال فلا يثبت
بشهادة النساء مع الرجال وهو احتجاج بلا دليل وهو باطل لما قلنا في باب بيان الحالة الثابتة فيجوز للسائل ان يقول انه
هذا صالح للعلية وكذلك من تمسك بالطرد بانواعه كالاستصحاب وتعارض الاشباه وغير ذلك فان السائل يجوز ان يمنع صلاح

للعلية

للعلية وكذلك من تمسك بالطردية بانواعه كالاستصحاب وتعارض الاشباه وغير ذلك فان السائل وترك الممانعة قبول من الخصم
ما ليس بحجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في مثل هذا الموضع دليل الفقاهة واما صحة الممانعة في الوصف اي في وجوده
بعد تسليم صلاحيته للعلة فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قولنا الحسم ومحرم له في ايداع الصبي انه
مسلط على الاستهلاك فلا يضمن فلنا ان يمنع وجود هذا الوصف وهو كونه مسلطا لان الايداع ليس بتسليط عند الخصم اذ لو كان مآل النزاع
ومثل قولنا في صوم يوم النحر انه منهي والنهي يدل على التحقق فلنا ان نقول لا نم ان الدلالة على التحقق موجودة لان هذا نسخ عند الخصم
عند الخصم والنهي عن الافعال الشرعية لا تدل على التحقق عنده ومثل قول الشافعي في ايجاب الكفارة في اليمين الغموس انها معقودة
قلنا ان نقول لا نم انها معقودة لان العقد ارتباط اللفظين لايجاب البر وليس كذلك في الغموس وذلك اي التعليل بالوصف
المختلف فيه اكثر من ان يحصى مثل قوله في السلم الحال انه عقد سلم فيجوز قلنا لا نم وجود هذا الوصف فان القدرة
معدومة لحصولها بالاجل ومثل قوله في شراء ما لم يره انه شيء مجهول فلا يجوز قلنا لا نم انه مجهول لان الشراء واقع على العين وذلك
معلومة واما صحة الممانعة في الشروط فلانه اذا منع ما هو مجمع عليه وقد عدم في الاصل او الفرع لعدم منعه بطلان التعليل
في المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه في قبول العلل فذلك ليس شرطا عندي فحينئذ يؤول الكلام الى انه ما منع شرط
ام لا فيخرج المقصود اذ المقصود اثبات الحكم المتنازع فيه لا اثبات شرط القياس ومع هذا الوضع شرط مختلف فيه جاز لانه دفع
الزام المعلل عن نفسه وان لزم منه الانتقال الى محل آخر مثل قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا وموجلا
كثمن البيع فنقول لا خلاف بيننا ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون معدولا به عن القياس بحكم ونحن لا نم هذا
الشرط هاهنا فان بهذا التعليل يتغير حكم النص فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط والجانب جوز السلم معدولا به عن القياس
لكون المبيع معدوما فلا يجري فيه القياس واما صحة الممانعة في المعنى الذي به صار الوصف دليلا فهو ما ذكرنا من الاثر فان مجرد
الوصف بلا اثر ليس بحجة عندنا واذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع وتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول
لا نم ان العلة بهذا الوصف واجب القول وتم الالزام وسبيل السائل في وجوه الممانعة كلها الانكار فلا يضر لان العبرة للمعنى كالمودع
اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول للمودع لانه ينكر وجوب الضمان وان كان مدعيا صورة فاما اذا كان الامر
بالعكس بان قال السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت بل هو كذا كان ذلك انكارا صورة ودعوى معنى فلا يكون ممانعة بل هو
دعوى في موضع النزاع وهو غير مفيدة وانحصار اقسام الممانعة في الاقسام المذكورة باستقرائه قوله
وليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة الى قوله ليس من هذا الباب المعارضة تسليم دليل المعلل واقامة دليل
آخر على خلاف حكمه ولعل المعارضة هاهنا اصطلاحي التي يورده فان هذه من اقسام الاعتراض وذلك طريق للمجتهد عند
الاستنباط من غير اعتبار معارض آخر والمعارضة مقبولة عند الجمهور جمهور الفقهاء والمتكلمين خلافا لبعض الجدليين لان
السائل يصير مستدلا وليس له ذلك قلنا لولا تسر الاعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة اذ العلة المتمسك بها انما تتم حجة ما لم يسلم
عن المعارضة فانها توجب وقف الحكم عن الحجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيانا انما ذكره المعلل ليس بعلة فيكون
مقبولة والسائل كالمعارض وان اتى بدليل مستدلا صورة لكن قصده الاعتراض والقدح في كلام المعلل لا الاستدلال
ابتداء قيل ما ذكره الشيخ هاهنا من قوله ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة مخالف لما ذكره في شرح التقويم ان له
الجواب وبعد الممانعة القول بموجب العلة ان امكن ثم القلب ثم العكس ثم المعارضة وهذا اوضح لان الدفع
متى امكن بتسليم دليل المعلل مع الخلاف كان اولى من المعارضة التي هي اسوأ احوال المعلل والجواب انه لا منافاة بين كلاميه
في الحقيقة وذلك لان العكس انما يذكر في الترجيحات واما مقصود ابدائه اعتراضا فلا نادر على ما ذكرنا ان عدم العكس لا يلزم

عدم الحكم واما القلب فهو احد نوعي المعارضة فالمراد من المعارضة المذكورة اخراهما الخالصة واما القول بالموجب فانه تسليم
الاعتراض به فيما اذا اثبت المعلل بدليله ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك اذا اثبت بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم
ولهذا سماه الشيخ في شرح التقويم بقوله ان امكنه ذلك فيه المذكورة في الكتاب هو الاعتراض على اغلب احوال العلل وبه تحرير
البحث وتنقيح المناط والمذكور في شرح التقويم ما هو على خلاف ذلك في المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة وبها يقع الحاصل بنقض
ابطال تعليل المعلل ومعارضة خالصة اي محضة لا يتضمن ابطالا اصل المعارضة ينافي المناقضة لانها تسليم دليل المعلل والمناقضة
ابطاله فكيف يصح الجمع بينهما وان المناقضة لا تحتمل العلل المؤثرة على ما اختاره الشيخ رح فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة
بعد التأثير واجاب الشيخ حميد الدين بان لا نم ان المعارض سلم الدليل مطلقا بل ممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة
فلا يكون منافيا في هذه المناقضة في ضمن المعارضة فلا منع المعقول والاعتبار في مثل هذا للمنقضي المتضمن ولان الدليل كان من قبيل
الابطال بالمعارضة على انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل شبيه بالاثر في التحقيق والمناقضة انما يمتنع على ما هو مؤثر حقيقة ورتب
اما اولا فلان المعارضة لو كانت عبارة عما ذكر لكان كل معارضة مشتملا على معنى المناقضة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه في كل معارضة ممانعة الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض واما بطلان اللازم فلانه الى ابطال القسمة واما ثانيا
فلان المعلل لما سلم دليل المعلل التزم حجيته سواء كان مؤثرا اولا ولهذا كانت المعارضة سوء احوال المعلل فالمناقضة بعد التسليم
انكار بعد الاقرار وذلك باطل ولعل الاولى ان يقال ان المنع من الجمع بين المتناقضين ما يكون بالجمع بينهما بالقصد واما اذا لم يكن كذلك
فلا امتناع فان الامر بالشيء نهي عن ضده او يوجب ذلك او يقتضيه او غير ذلك على ما مر ولم يعد ذلك من الجمع بين المتنافيين كذلك
ههنا باعتبار ان المقصود منه ابداء علة مبتداة لاثبات الحكم المتنازع فيه معارضة وباعتبار ان حصول ذلك انما هو بالقلب بجعل
الحكم علة والعلة حكما من بطلان تعليل المعلل لا بالقصد اليه ولا يعد جمعا بين المتنافيين ثم لما كان القلب معارضة من حيث ابتداء
علة مبتداة ومناقضة من حيث التمام ضمنا ابطال دليل المعلل صح معارضة فيها مناقضة دون العكس ولما كان يتضمن المعارضة
معنى المناقضة باعتبار سمي به والقلب نوعان ويقابله العكس لان القلب يذكر لابطال الدليل والعكس لتصحيح ولهذا يذكره المعلل
لا السائل فكان في مقابلته فلم يكن من باب المعارضة لكن لما ذكر القلب في هذا الباب ذكر العكس باعتباره لا باعتبار المعارضة
قال الشيخ لكن العكس ليس من هذا الباب رح اما القلب فله معنيان … لانه تكرر فرضا في الاخريين للقلب
في اللغة معنيان احدهما ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله بفتح اللام واسفله بضم اللام اعلاه كقلب الاناء والثاني من قلب
الشيء ظهرا لبطن كتقليب الجراب ومعنى كلامه ان القلب في اللغة عبارة عن تغيير هيئة الشيء على خلاف هيئته التي كان عليها والمعنيان
يرجعان اليه ولكل واحد من المعنيين نوع ضرب من الاعتراض مثاله اي مثال هذا النوع الاول من الاعتراض على التعليل
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته جعلته منكوسا فكان هذا النوع من القلب معارضة
فيها مناقضة اي ابطال تعليل المعلل قيل الشيخ وشمس الائمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة في هذا القلب لان حقيقة
المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل ولم يوجد اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض لحكم المعلل بنفي
ولا اثبات وانما يدل بتعليله على فساد تعليل المعلل فكان ابطالا لا معارضة لكن المصنف رح اعتبر صورة المعارضة من حيث انه
عارض تعليل المعلل في ان فيه بطلان حكم المرتب فحصل من اقسام المعارضة والحقيقة المعارضة موجود حقيقة لان القلب
لم يبد دليلا دافعا … تعليل المعلل بطل الحكم الثابت بتعليله واذا بطل ذلك ثبت نقيضه لئلا يلزم خروج الشيء عن احد النقيضين
ولست المعارضة الا ابداء دليل لاثبات خلاف حكم المعلل وقد ثبت قوله لان ما جعله المعلل علة يقبل بتضمنه معنى المناقضة
فانه اذا قلب وصار ما جعله المعلل علة حكما في المعنى وكان ميزونه حكما محتملا في الاصل يخرج عن كونه متفقا عليه

للعلل فيبطل القياس لبقائه بلا معتبر عليه وهذا النوع من القلب انما يصح فيما يكون التعليل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة
لحكم اخر ثم عداه فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم اثباتا
به علة له لانه سابق مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في الكفار اهل الذمة جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم
ثيبهم كالمسلمين والبكر والثيب يتعلقان على الذكر والانثى ومثل قولهم في القراءة انها تكررت فرضا في الاوليين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع والسجود وقيد بقوله فرضا احترازا عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا الجلد
المائة علة لوجوب الرجم والتكرر في الاوليين علة للوجوب في الباقي وقلبنا فجعلنا ما جعلوه علة في الاصل وهو
جلد المائة حكما وما جعلوه حكما وهو الرجم علة وجعلنا تكرار الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا
في الاخريين فعلى ما ذكر من الاعتراض بالقلب على العلل المؤثرة بعد منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع
مشكل لان العلة بعدما ثبت تأثيرها بدليل يجب عليه بعد ما ظهر تأثير تعليل المعلل ولو رد التاثير لا يقبل منه قلبه لانه معارضة
وعن المؤثر لا يعارض المؤثر والجواب ان عدم احتمال العلة العلل اما ان يكون من جهة المعارضة او من جهة المناقضة
او من جهتهما جميعا والاول ممنوع لان العلل المؤثرة تحتمل المعارضة بلا خلاف والثالث الاعتراض به لثبوته ضمنا والثالث
فاسد لما مر في الاول وان تعليل المعلل لما كان قابلا للقلب علم انه لم يكن مؤثرا وقد يلوح الى هذا قول الشيخ رح واحتمل
ذلك اي صيرورته حكما فانه اذا كان محتملا ذلك ظهر انه لم يكن مؤثرا وحينئذ وبا يتصور التعارض والمخلص
عن هذا ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال اقوله فقد الاستدلال لما فرغ من بيان القلب وبطلان التعليل ذكر
المخلص منه وهو ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال ومعناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه القلب فطريقه ذلك وذلك
لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء دليل عليه ايضا كما في الدخان مع النار فان كل واحد منهما دليل
على الاخر لا علة وهذا لان تقدم العلة على المعلول بالذات واجب وبالعدم يصير واجب التقدم واجب التأخير وذلك
باطل بخلاف الدليل وانما يصح المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران مثل التوءمين فانه ثبوت الحرية لاحدهما في الاصل
ثبوته للاخر وكذا في الرق وثبوت النسب وذلك اي المخلص على الوجه المذكور يحصل في مثل قولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع اذا صح واحترز بقوله اذا صح اي الشروع عن صوم يوم النحر فان الشروع فيه لا يصح كالحج فكما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع فقالوا يعني اصحاب الشافعي في الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع وهذا قلب منهم للتعليل ومثله
في ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة انه الصغيرة لان يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة
فعلوا وقالوا انما تولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فجعلنا مخلصا منه النذر لما وقع لله تعالى على سبيل
التقرب كان الله لزمته مراعاته بابتداء المباشرة ومعناه ان النذر سبب قربة باشرها العبد على سبيل التقرب
فلزمته مراعاة النذر الذي هو سبب القربة لان القربة حصو بابتداء مباشرة الفعل الذي هو حصول القربة
صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة فلان يجب
مراعاة هذا الفعل الموجود وقربه بالسار عليه اي بالزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء وحصول القربة اولى بالصيانة من سببها ولقائل ان يقول المخلص بطريق الاستدلال لا يصح
الا ان يكونا متساويين او نظيرين والذي اثبته الشيخ رح اولوية احدهما فلا يكونا متساويين ولا نظيرين ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بالمساواة والمماثلة في الايجاب والنذر والشروع من حيث ان المقصود من كل منهما تحصيل
عبادة زائدة على وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع عنها بعد الاداء حراما سواء في ان يستنزل بايجادها على

قال الشيخ في شرح التقويم الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة التوأمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر لأن الناذر
عهد أن يطيع الله فلزمه الوفاء به لذا أن الشارع عازم على أدائه فلزمه الوفاء بما أدى قال الله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم
ولا تصور لإبقاء ما أدى إلا بالإتمام فوجب عليه الإتمام صيانة لما أدى عن البطلان وكانت المساواة من النذر
والإيجاب وكذا ثبت معنى الولاية على المال والولاية على النفس لأن الولاية شرعت لعجز المولى عليه عن التصرف
بنفسه مع حاجته إليه لأن الأصل عدم ولاية أحد على مثله والولاية بنفسه لنفسه لكن إذا عدم رأيه بالصغر
أو الجنون أقام الشرع رأي غيره مقام رأيه وانتقلت الولاية إليه لطرآن العجز وإن كان تصرفا بأول معناه بشرط
النظر قضاء لحاجة المولى عليه والمالية والنفس والمال والثيب والبكر سواء في المعنى الذي ثبتت له الولاية وهو
العجز الخاص سواء ألا ترى أن الولاية من حال وجود الرأي على سواء وكذا في حال عدمه إذ ثبت السواء ولكن
الاستدلال وقد نظرنا من وجهين أحدهما أن النفس غير مبتذل والمال مبتذل فلا مساواة بينهما والثاني أن الحاجة
إلى التصرف في المال متحققة في المال للصبي ثم لا يأكله النفقة والحاجة في النفس متأخرة إلى ما بعد البلوغ لأن الشهوة
بعد البلوغ والأصل في النكاح قضاء الشهوة أو الولد وذلك بعد البلوغ والجواب عن الأول بأن المساواة
بينهما من كل وجه غير مشروط بل إذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال عليها سواء وعن الثاني بأن الحاجة في النفس
قد تحقق على تقدير فوات الكفؤ وفي المال قد لا يتحقق في الحال بأن كان كثيرا فصارا سواء قوله فأما الجلد والرجم
فإن العلة فيما ذهب إليه الشافعي صحيح والخلص غير منكر لعدم المساواة بينهما في الفعل وشروطهما فإن الرجم
نهاية في العقوبة والجلد تأديب والثيابة شرط الكمال وهو أن يكون الدخول علل بنكاح صحيح شرط وجوب الرجم
أراد به الشرط بمعنى العلامة دون الجلد وإذ انتفى المساواة فسد الاستدلال وكذا القراءة والركوع والسجود لنا
فسواء جعل الركوع والسجود قسما والقراءة قسما غلب التذكير على التأنيث فقال لنا سواء ومن عدم التساوي
بأن الركوع ركن زائد وقد تقدم في أول هذا الكتاب بمعنى قوله ركنا زائدا أي يسقط بالاقتداء عندنا ويسقط
بخوف فوت الركعة عنده وهو بيان الزيادة ومن عجز عن الأفعال لم يصل بالذكر وهو نوع في بيان الفرق
ومعناه أن من كان عاجزا عن الأفعال دون الأذكار كالمريض الذي لا يقدر على أدائها لا تجب عليه الصلوة بخلاف الأول
فإن من قدر دون الأذكار كالأخرس والأمي تجب الصلوة عليه وكذا الشفع الأول والثاني سواء في القراءة لأن ى
أن أحد شطري القراءة وهو السورة سقط من الشفع الثاني ويجوز أن يعود ضرر منه إلى المصلي ويسقط أحد وصفيه
أي وصفي الواجب وهو القراءة أي الجهر بحال لا في الليل ولا في النهار ولا في الإمامة والانفراد فعل الأول لا
فإن قيل أما ما ذكرتم أن المساواة من كل وجه ليست بلازمة في الفرق بين انتفاء المساواة بينهما مما ذكره الخصم
وبين انتفاء المساواة فيما ذكرتم حيث كان الأول مانعا من الاستدلال دون الثاني والجواب أن فوات المساواة
فيما ذكرتم حيث كان الشيء ولا من شروطه ولوازمه معتبرا وفواتها فيما كان من ذلك معتبرا عبر الأمر
كما بينت على ... وأما النوع الثامن إلى قوله بمنزلة التكرار في الوجه الأول أما النوع الثامن من القلب
فقد من قبل الشيخ طريق البطلان وأخره عن النوع الأول لأن المعنى هو الأول لكونه قلبا من غير تغيير وزيادة على
تعليل العلل بخلاف هذا على ما يجيء وذلك أي القلب بهذا المعنى بأن يكون الوصف الذي هو العلة شاهدا أي حجة عليك فيقبله
فيجعل حجة لك وكان ظهره إليك فصار وجهه إليك مثل كونه حجة عليك بالإدبار وكونه حجة لك بالإقبال فنقض
إنما يبطل كل واحد من الشاهدين وهو الظاهر أو من التعليلين صاحبه فصار هذا النوع من القلب معارضة

والثاني تنافيت الحجة بهما معا فصيرا ما أنه معارضة فلأنه يوجب خلاف ما أوجبه المعلل بتعليله من الحكم
بدليل آخر وأما أن فيه مناقضة فلأن فيه إبطال التعليل الأول لأن المعلل هو الحكم والوصف متى شهد
بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر كان في نفسه متناقضا كالشاهد يشهد لأحد الخصمين في حادثة
ثم يشهد للآخر في تلك الحادثة فإنه متناقض بخلاف المعارضة بنوع آخر لأنه أي التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل بالاشتباه إلا أن يثبت لأحدهما رجحان على الآخر وذلك لا يوجب تناقضا أي إبطالا للأول
إلا أن هذا النوع من القلب لا يكون إلا بوصف زائد على الذي ذكره في ذلك الوصف الزائد تفسير
للوصف الأول والاستثناء منقطع وقوله فيه تقرير للأول جواب دخل تقديره القلب يكون بتعلق الحكم
بذلك الوصف بعينه فإذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه فيكون هذا تعلق الحكم بعلة أخرى فيكون
معارضة محضة لم يتضمن إبطال الأول بتقرير الجواب أن هذه الزيادة تفسير للوصف الأول وتقرير له
لا تغيير فلا يجعله حكم شيء آخر لكنه كان دون القسم الأول مثاله أي مثال هذا النوع من القلب قول
أصحاب الشافعي في صوم رمضان أنه صوم فرض وما هو كذلك لا يتأدى إلا بتعيين النية فهذا لا يتأدى
إلا بتعيين النية أما الأولى فظاهرة وأما الثانية فكصوم القضاء ولم يبين المعلل أنه متعين في هذا
الوقت لعدم تأديه غيره مشروعا من سائر الصيامات فنحن إذا قلبنا الصلوة المذكورة تغيرا بركنه
وبينا محل النزاع فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء يعني
بعد الشروع فإنه حينئذ يستغني عن التعيين كان قلبا لأن الوصف مع زيادة تعيين فيبطل الوصف الأول
لأنه لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فكان نظير هذا الصوم من القضاء ما كان بعد الشروع في الصوم
القضاء إنما يتعين به وصوم رمضان يتعين قبله لكن هذا القدر أن لا يقع المفارقة بينهما فلم يكن تغييرا
وكذلك قولهم في مسح الرأس أنه ركن في الوضوء فليس تثليثه كغسل الوجه فقلنا لهم بالقلب لما كان ركنا
في وضوء وجب أن لا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه وهذا لأن السنة في الوضوء
إكمال الفرض في محله وهو موجود في الاستيعاب لوجوده بالتكرار في غسل الوجه فالسنة موجودة
وبعد وجودها لا يكون التثليث سنة كالتثليث في الوجه بعد التكرار أما الأولى فالاستيعاب وأما الثانية
فقد بين الشيخ بقوله وبيانه أن مسح الرأس بالتقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض بزيادة عليه
بمنزلة التكرار في الوجه فإن قيل السنة الإكمال بالتكرار قلنا ثم ذهب بعض الأصوليين إلى أن القلب مردود
لأن القلب الغالب أنه يتعرض لبعض حكم المعلل لا يكون قادحا وإن تعرض فلا يمكن اعتباره بأصل
المعلل ولا إثباته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد ولاستحالة مناسبة العلة الواحدة حكمين
متنافيين وأجيب باختيار كل من الطرفين أما على الأول فقوله إنه لم يتعرض لبعض حكم العلل لا يكون
قادحا ثم لجواز أن يتعرض للازم من لوازم حكمه بالنفي فينتفي حكمه لأن انتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم
كما ذكرنا في المثال وأما على الثاني فقوله وإن تعرض لا يمكن اعتباره بأصل المعلل ولا إثباته ثم قوله لاستحالة
اجتماع النقيضين قلنا لا نعم وجود التناقض وإنما لزم أن لو كان التنافي بينهما لذاتهما وهو ثم قوله ولاستحالة
مناسبة العلة الواحدة حكمين متنافيين قلنا بالنسبة إلى نظر واحد أو إلى نظرين والأول مسلم ولكن الكلام فيه
وإنما الكلام في مناسبتها بالنسبة إلى النظرين ويجوز أن يكون العلة مناسبة لحكم في نظر المعلل ولنقيضه في نظر

السائل فثبت ان القلب صحيح وهو معارضة تجوز للعلل ان انتقض سائلا تعين وبعض علته ويعارض وان تقول بموجبه ان امكن وقيل لا يكون ذلك مسموعا حتى تخرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل والاول اصح لان تعليل في مقابلة تعليل العلل فيرد عليه ما يرد على الاول وأما العكس فليس من هذا الباب الا قوله وذلك مبطل للقياس العكس ليس من باب المعارضة لانه للدفع والعكس للتصحيح فكان ينبغي الا يذكر في هذا الباب لكنه لما استعمل في مقابلة القلب بكونه للابطال والعكس لتصحيح الحق العكس بباب المعارضة وباب القلب مثل ان ذكر مقابل الشيء من محسنات الكلام وتبيينه لا نسلم ذكره معتبر في الخطابات بل لانه احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة مثل اذا كان معارضة فاسدة كانت من هذا الباب باحد وجهيه فلم يصح نفيه من الباب مطلقا لان كونه فاسدا لا ينافي كونه من الباب لان الشيخ ذكر انواع المعارضة في الاصل وهي في هذا الباب واحسن بان المراد بالنفي نفي القسم الاول لا الثالث لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكره في المتن لكنه لما شابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم وفيه نظر لان الشيخ قال في القسم الثالث وكذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة والاوجه ان يقال اثباته في هذا الباب باعتبار ما ذكره من انه احد وجهيه معارضة صورة ونفيه من هذا الباب باعتبار الحقيقة كما صرح به ثم ذكر اصل ما اخذه بقوله واصله اي اصل العكس لغة رد الشيء على سننه الاول ومنه تعكس المرآة اذا رد نور البصر بنوره حتى انعكس فابصر وجهه كان له وجها في المرآة قال ابو اليسر هذا قول عامة المتكلمين من المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى بارادة الله تعالى فانه يحدث صورة الاشياء وهيأتها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كالحدقة التي في البدن عند اعتقاده وصلاحيته للقبول بدليل حدوث صور الاشياء فيها وان لم يكن ناظر ويعلم ان الاعمى اذا قابلها بوجهه يحلق صورته ولم يكن لبصره نور ينعكس واعتذر عن ذلك بان غرض المصنف التمثيل وقد وقع عند الناس الصورة بهذا الطريق فذكره تقريبا الى الفهم واختلف عبارة اهل الاصول في تعريفه فقيل انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل تعلق نقيض الحكم بنقيض العلة ومثل الشيخ له بقوله وذلك مثل قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع وعكس ذلك الوضوء لانه لا يلزم بالنذر ولا بالشروع وهذا اي العكس المذكور في هذه المسئلة وهو النوع الاول وما اشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة تولى عليها في مالها فتولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانها لا تولى عليها في مالها فلا تولى عليها في نفسها مما يصلح لترجيح العلل فان العلة التي تطرد وتنعكس يترجح على التي لا تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف ولا يكون قادحا على ما يذكر ان شاء الله تعالى والنوع الثاني ان يرد الحكم على خلاف سننه وهو ليس بتعليق حقيقة لعدم دخوله في تعريفه بل هو من اقسام القلب كما سنذكره ولهذا ذكره ابو اليسر وعامة الاصوليين في اقسام القلب لا العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الذي المردود كان على خلاف سننه اورده الشيخ في هذا القسم وذكر انه من وجوه القلب ومثل قولهم هذه عبادة اي صوم النفل وكذا في بعض النسخ هذه نظرا الى الجزء لا يمضي في فاسدها فلا يلتزم بالشروع بقي اذا افسدت لا يحب اتمامها بالمضي فيها واحترز به عن الحج فان المضي يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلتزم بالشروع فيقال لهم لما كان ذلك اي لما كان الامر على هذا الوصف وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع فيجب بهما كالوضوء فانه لما لم يجب المضي في فاسده استوى فيه عمل النذر والشروع فكما انه لا يلتزم بالشروع لا يلتزم بالنذر لكون الالتزام بالطريقة الشرطية الاولى لان عمل النذر في الفعل ليس كعمل الشروع فانه يجب بالنذر اتفاقا وان لم يجب بالشروع عند الخصم وهذا النوع يسمى قلب التسوية لانه ان ثبت المساواة بين النذر والشروع في الفرع والاصل صار الاصل وهو الوضوء شاهدا عليه لا له فيكون قلب التسوية وهو ضعيف

عند المحققين ومثله بعض مصححي القلب لانه جعل الوصف المذكور شاهدا له لو ما كان شاهدا عليه فما ادعاه من الحكم المستوي لمن الغير دعوى المعلل وذكر الشيخ له للنافيين وجوها اربعة احدها ان السائل جاء بحكم آخر غير مناقض لحكم المعلل فانه لم يتعرض التسوية حتى يكون اثباتا مناقضا وهذا مذهب المناقضة التي هي شرط صحة القلب ولذا لم يكن هذا النوع من هذا الباب اي باب المعارضة في الحقيقة وان كانت معارضة صورة فانه اذا اثبت السائل واثبت مجموع الوجودين لا يقال مجموع الوجودين بالاجماع المركب اما عندنا فللوجودين واما عند الخصم فللوجود بالنذر والثاني بل ان ما بحكم مجمل فان الاستواء يحتمل ان يكون في الالزام وفي السقوط ولا يصح من السائل الطريق الابتداء بان يبتدي بكلام مبتدأ اثبات التسوية في الالزام ولسنا في ذلك وظيفته السائل والثالث ان ما ذكره مجمل وما ذكره المعلل مفسر والمجمل لا يعارض المفسر والرابع ان المقصود من الكلام معناه اذ ما ليس له معنى ليس بكلام ومعنى الاستواء مختلف اختلافا يبطل به القياس لان المقصود من الاستواء في النفل ان يكون من حيث الثبوت وفي الوضوء من حيث السقوط وهما معنيان متنافيان والاختلاف على هذا الوجه يبطل القياس لا محالة قوله واما المعارضة التي فيها مناقضة الى قوله فصل في الترجيح المعارضة الخالصة وهي التي خلصت عن معنى المناقضة تنقسم بالقسمة الاولية الى معارضة في الفرع والى معارضة في الاصل والاول خمسة اقسام بالاستقراء والثاني ثلاثة اقسام كذلك وقدم الاول على الثاني لان الاقسام اما صحيح او شبيه بها فان القسمين منه صحيحان وثلاثة فيها شبهة الصحة واما اقسام الثاني فكلها فاسدة على ما يجيء وانما اوردها هنا السائل لجمع اقسامها اما التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة لضد ذلك الحكم اي لما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بذلك ارتباط وعلة اخرى يحصل المخالفة بل ينقض الابطال على الخصم يمتنع العمل بما لمدافعة كل واحد منهما له وينبغي ان يطلب طريق العمل الا ان يصح احد الدليلين بنوع من الترجيح مثاله قول اصحابنا ان في نفي تثليث المسح المسح ركن في الوضوء فكل ركن في الوضوء يسن تثليثه اما الاولى فظاهرة لثبوته بدليل قطعي يدل على ذلك واما الثانية فبالقياس على سائر الاركان لعلة الركنية كغسل الوجه واليدين والرجلين فيقال لهم مسح الرأس مسح في الوضوء لا يسن تثليثه اما الاولى فلقوله عليه السلام واصحابه وسلم وبالاجماع واما الثانية فبالقياس على سائر ما هو مسح كمسح الخف والجبيرة وغير ذلك فهذه معارضة ليس فيها معنى المناقضة ولا زيادة وتغيير واما القسم الثاني فمعارضة بزيادة هي تفسير للحكم الاول وتقرير له كقوله في السلم ان المسح ركن في الوضوء وما هو كذلك لا يسن تثليثه بعد اكماله اما الاولى فظاهرة واما الثانية فقياسا على الغسل وقد مر تقريره وهذه معارضة بتغيير وتفسير للحكم الاول وهي صحيحة الا انها احد وجهي القلب على ما مر والقلب بعمومه صحيح فوجب المصير الى الترجيح فيها كما في الاولى لكنها دون الاولى لعدم صحتها بلا زيادة بخلاف الاولى فيما كان الواجب ان يكون اقوى من الاولى لانها احد وجهي القلب والقلب مقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال علة الخصم وقال صاحب الكشف ايراد هذا النوع في باب المعارضة التي ليست بمناقضة مشكل فانه ذكره في المعارضة التي فيها مناقضة واخره عن الاول بانه بذلك الاعتبار اقوى واقدم وقد ذكره هاهنا من تلك الجهة واما هاهنا فلم يذكره الا على جهة المعارضة وهو من هذه الجهة ليس باقوى من الاول بل دونها وعن الثاني بان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء ذكره على سبيل المعارضة وان شاء على وجه القلب وفيه نظر لان الاشكال لم يندفع به فان بايراده على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة والشيخ قيدها بالخلوص ويمكن ان يقال القلب يشتمل على اعتبارين وقطع النظر عن احدهما جائز فايراده هاهنا يكون بذلك واما القسم الثالث فمعارضة فيها نفي لما اثبته الاول اي المعلل او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه اخلال بموضع النزاع كقولنا في اليتيمة انها صغيرة

فينكح كالتي لها اب ومعناه ان للاولياء غير الاب والجد كالاخ والعم ولاية تزويج الصغيرة عند عدمهما كما (كان)
لهما ذكر عند وجودهما حالة ان لذلك في نكاح صغيرة وقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانها
لا ولاية للاخ على مالها بالاتفاق وهذا اي تعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الذي وقع فيه النزاع لان محل
النزاع الولاية عليها على الاطلاق لا تعيين الولي المزوج والخصم بهذه المعارضة نفى الولاية في محل خاص
وهو الاخ فلم يكن عين الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا لكن بعد هذه الجملة وهي التعليل لنفي ولاية الاخ نفي
الحكم الاول وهو اثبات ولاية التزويج لغير الاب والجد على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات
بعد قرابة الولاد والولاية لم تثبت لغير الاب بنفسه بعد ولاية الاخ بالاجماع فلما انتفت بهذه المعارضة
ولاية من سواه مستغنية بالاخ فيكون كل الولايات منتفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه نظير القسم الصحيح منها واما القسم
الرابع فهو القسم الثالث من قسمي العكس دون ذلك صحيح من وجه وهو ان نفي المساواة على الاطلاق لزم منه انتفاء حكم
المعلل في هذا القسم من المعارضة صحيح من وجه والحاصل انه باعتبار انه لو لهذه المعارضة لم يثبت خلاف حكم المعلل
صريحا لم يتحقق معنى المعارضة فيكون فاسدة او باعتبار ان ما ادعاه من الحكم يستلزم نفي الحكم المعلل نظير فيما هو الصحيح
فيكون صحيحا وهو مع قوله نعم صحيح من وجه وعلى جهة الصحيح قلنا الكافر يملك كذا وصورة المسألة كافر اشترى عبدا
مسلما جاز عندنا ويجبر على اخراجه عن ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق وكذا عليه وعند الشافعي لا يجوز فقلنا ان الكافر
يملك بيع المسلم وكل من يملك بيع شيء ملك شراءه اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالقياس على المسلم وعارضوا بان
الكافر لا يملك البيع والشراء كالمسلم وجب ان يستوي ابتداؤه اي ابتداء الملك وقراره كالمسلم لكن المسلم غير محل لقرار
ملك الكافر بالاتفاق فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلل لانه لم
ينف التسوية بين الابتداء والقرار وان انتفت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان
فيها شبهة الصحة لانه حين ثبت استواء البقاء والابتداء انتفى المفارقة بين البيع والشراء فصح البيع دون الشراء لانه يوجب
الملك ابتداء وبقاء والبقاء لا يصح فكذا الابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما ثبت بالاثبات
التسوية بين الابتداء والبقاء ولم يتصل بالاثبات التسوية ترجحت جهة الفساد فيها فلا يصلح للدفع وفي ايراد هذا النوع في
اقسام المعارضة يرد ما يرد في النوع الثاني فانه من حيث صحتها يستلزم ابطال تعليل المعلل فيما تقدم من كونه معارضة لا يكون
خالصة والجواب قد تقدم واما القسم الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول والفرق بين هذا القسم والقسم الثالث
من وجهين احدهما ان فيما تقدم نفي الحكم الاول دون هذا وهو مخالف للكتاب والثاني ان نفي النسب تعتبر فيما تقدم
دون هذا والثالث ما قيل ان محل حكم المعلل وان لم يختلف في هذا النوع دون ما تقدم ولم يذكر في المتقدم في هذا القسم
اختلاف الحكم بل انما يعرض لاختلاف المحل قيل وهو اوضح لان التعليل هاهنا وقع لاثبات النسب وهو حكم واحد الا ان
او الثاني ولقائل ان يقول هذا ليس بواضح لمخالفته صريح النقل فان الغرض الواحد يختلف باختلاف المحال ونظيره
فانه في الكفاءة والعقد وغير ذلك وذلك مثل ابي حنيفة في امرأة زوجها اي جنوبت عوتها عند من وتزوجت
بزوج اخر فجاءت باولاد اخرى حيث ان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بصفة الصحة فكان احق كما
اذا لم تتزوج وجاءت به فان عارض الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج امرأة
بغير شهود فولدت منه فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم مما ذكرنا ولعدم ورودها على محل
واحد ولعدم المدافعة بينهما لان المعلل علل لاثبات النسب من الاول والسائل من الثاني ويمكن ان يعلل لنفيه عن الاول

لثبت الموافقة فتعذرت من هذا الوجه الا ان النسب اذا ثبت من زيد لم يتصور ثبوته من غيره لعدم تصور ثبوته من شخصين
فتضمن هذه المعارضة نفي النسب عن الاول دفعا وجودا يصلح سببا للاستحقاق في النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد
فصح من هذا الوجه فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح والملك فيه حقيقة وفراش الثاني فاسد لا حقيقة له
فكان الاول احق كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيحا صحيح والاخر فاسد ثم عارضه الخصم وقال بل
بان الثاني حاضر والماء ماؤه وقد وجدنا ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد فيكون احق ويسمى بالترجيح بمعنى
المسألة من الى بين وهو ان صحة الفراش وقيام الملك حكما مع غيبته احق بالاعتبار من الحضور وكونه صاحب الماء
مع فساد الفراش وانتفاء ملكه حكما لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى من الشبهة فيعتد
الترجيح والى هذا ان المعارضة كانت لنفي الاستحقاق بالفراش من الفراشين ورجح المعلل بالصحة وقيام الملك والسائل
بالحضرة وقد يعبر عنها بكون الماء ماؤه ولهذا ذكر الشيخ الحضور مرة وكون الماء ماؤه اخرى وعلى هذا السؤال
فالترجيح للمعلل لا محالة وعلى تقدير ان يكون الحضور وكون الماء ماؤه غيرين فكذلك لان احدهما تبع وهو قيام الملك
حكما فلا اخر مع اعتبارين والفراش لا يقاوم الصحيح   واما المعارضات في الاصل فعلته الى قوله والثالث
ان يتعدى الى فرع مختلف فيه   المعارضة في علة المقيس عليه باطل لانها اما ان يكون علة قاصرة او متعدية والثاني
على نوعين لانها اما ان تتعدى الى اصل مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه فذكر اقسام ثلثة وكلها باطلة اما اذا كانت
علة قاصرة كما اذا قلنا في بيع الحديد بالحديد مثلا انه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة
وعارضه الخصم بان العلة في الاصل الثمنية ولم يوجد في الفرع فيبطل لانها تعدم الحكم لما مر ان حكم التعليل التعدية وتجوز
ان يعتبر هذا النوع من المعارضة فيبرز النوع الثاني من الفرق على ما تقدم ولم ساغ ذكرناه هنا كذا واما اذا كانت
متعدية فلان السائل لم يصنع بالمعارضة سوى انه ادعى عدم العلة وهو لا يصلح دليلا على عدم الحكم فعند وجودها
اولى ان لا يصلح سواء تعدت الى فرع مجمع عليه كما قلنا في الحنطة ان علة الربوا فيها الكيل والجنس وعارض ان بل
بان المعنى في الاصل ما ذكرت وانما هو الاقتيات والادخار وقد تعدى الى الفرع وهذا معنى تعدى الى فرع
مجمع عليه وهو الارز والذرة او الى فرع مختلف فيه كما اذا عارضنا السائل في هذه المسألة بان العلة في الاصل
ليست ما ذكرتم وانما هي الطعم ولم يوجد في الفرع وهو معنى التعدي الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل
قيل في عبارة الشيخ تسامح لان الصغرى قوله لعدم حكم او في ده واجيب قوله يعني لا يتعدى واللازم في لفظ ده
التعليل لقوله باطل فمعناه هذا النوع من المعارضة وهو الذي يكون بمعنى لا يتعدى باطل لعدم حكم اي حكم ذلك المعنى
الذي لا يتعدى ولفوائد المعنى الذي لا يتعدى لو فاد تعديه وهذا اما قصد بها واعتذر بان نظر المصنف به الى الاصل
المعنى فهو تقليل للمعنى الى رعاية اللفظ وهو اعتذار فاسد والصواب ان المعارضة لا تتحقق بدون التعليل فيكون ذلك
اشارة الى التعليل ومعناه التعليل للمعارضة في الاصل باطل لان كان بغير التعليل فيكون ذلك اشارة لعدم حكمه ولفوائده
ان انا دعوتم قيل ذكر لفظ البطلان في غير التعدي والفساد في المتعدي لان الفساد في غير المتعدي من وجهين عدم
صحته في نفسه اذ التعليل بالعلة القاصرة فاسد وعدم تعلقه بالمتنازع فيه وفي التعدي وجه واحد وهو عدم تعلقه
بالمتنازع فيه وفيه نظر لان تعدد الجهة في الفساد لا يقتضي التسمية بالباطل اصطلاحا لان الباطل هو الذي لا يكون
صحيحا اصلا ووصفا لا الذي تعدد جهة الفساد فيه وكون ان تعارض تعدد الجهة لتسمية الباطل في التعدد بحسب الاصل
والوصف فسميناه به مجازا او في الجملة لم يكون هذا البيان والسؤال والاعتذار صحيحا اذا لم يكن معطوفا على قوله

لعدم حكمه واما اذا كان موجوده والتعليل مبني ثبتدى باطل ان ده فلا يكون صحيحا فان قيل كيف يصح تعليل البطلان بالعدد وما الحوا
ان معنى كلامه ان التعليل للمعارضة في الاصل باطل اما بغيره او بنفسه والاول هو الذي يكون لعدم حكمه والثاني هو الذي يكون
لفساده اي في نفسه ومن اهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة الى قوله فبطلت المعارضة قيل قوله هذه المعارضة
اشارة الى المعارضة في الاصل باقسامها وهو غير مستقيم لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز العلل القاصرة فيكون المعارضة
بها فاسدة بلا خلاف بينهم فيكون اشارة الى القسم الاخير من الثلثة فان من اهل النظر من جعل ذلك حسنا واستدل
على ذلك باجماع الفقهاء فان اجماعهم على ان العلة احديها فصارت العلتان مثل احديهما بالاجماع فيصير اثبات
العلة الاخرى ابطالا لما ظهر بعد الضرورة وذلك لان المجيب لا يمكن له ان يقول يثبت الحكم في الاصل بالمعنيين لما ذكره
ثبوت الحكم بالذي ذكره السائل ولا يمكن ذلك للسائل ايضا فيثبت التنافي فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم
الثابت فيه بهما جميعا فلا يتحقق الاجماع في هذين المعنيين على ان العلة احديهما فلا يثبت التنافي فيكون المعارضة
فاسدة بالاتحاد لعدم اثبات الممانعة وفيه بحث لان دعوى الاجماع في ذلك تقتضي اسناد القول بالتصويب وهو
ثابت ويجوز ان يراد به غير المصوبة واحتجهم عن الفقهاء ادعاء لكن قوله لان احدا من اصحابنا لم يقل
بجواز العلل القاصرة غير صحيح لان مشايخ سمرقند ومنهم ابو منصور وصاحب الميزان جوزوا ذلك كما تقدم والجواب
بالتسليم يعني سلمنا ان الاجماع انعقد على فساد احدهما لكن لم يعين فيه للصحيح الاخر كالكيل والطعم فان الصحيح احدهما
لا غير لكن لا يصح الاخر فلم يعين بعينه وهو عدم التنافي والاحالة في اثبات التنافي ولا احدهما بثبوت صحة الاخر
باطل ولا بد من ذكر معنى مفسد في الوصف ليثبت التنافي وكذا لا بد من ذكر مصحح لثبوت الصحيح الاخر الا ترى ان الشهود
احدهما لا يثبت تابتا الاخر بالاجماع فكذا عكسه فان قيل لو لم يثبت فساد احدهما عند صحة الاخر لزم اجتماعهم على الباطل
واللازم باطل لا محالة فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا اثبت صحة احدهما ولم يثبت فساد الاخر لزم صحتهما
لامتناع ارتفاع النقيضين فالاجماع انعقد على صحة احدهما دون صحتهما جميعا اجيب بانه انما يلزم ذلك ان
لو ثبتت صحته قطعا وليس كذلك لاحتمال ان يكون الفاسد في الواقع ما ثبت صحتها بالحاصل كلام صحيح في الاصل لذلك
على سبيل المفارقة الى قوله وان سمى ذلك بوجود ادرى قبل المعارضة في الاصل مفارقة عند الجمهور وهو اختيار
الشيخ اذ المقصود منها نفي الحكم في الفرع وقال بعض الناس هو غير المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع
الى الممانعة وهو مقبول دون المفارقة فليست اياها وقال الاخرون المعارضة في الاصل والفرع جميعا هي
المفارقة حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون اياها ولما كانت المعارضة مفارقة عند الشيخ وهي من الاسولة الفاسدة
مع ان الفرق قد يقع بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على وجه يكون مقبولا فقال وكل كلام صحيح الخ
في نفسه يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم فانا ذكره على سبيل الممانعة فيقبل مثل قول اصحابنا فيما اذا
بيع في الراهن اعتق العبد المرهون انه لا يسعى قوله اذا كان معسرا قولا واحدا وفي الموسر له قولان حتى قيس
يقولهم ان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما اذا باع
الراهن العبد المرهون فانه لا ينفذ بيعه بالاجماع وعندنا اعتاق الراهن نافذ معسرا كان او موسرا ويسعى
العبد في الاقل من قيمته ومن الدين في الاعسار ثم يرجع على المولى عند اليسار فمن قال بالطرد والفرق من اصحابنا
قال في الرد ليس الاعتاق كالبيع لثبوت الفرق بينهما اذ الاصل وهو البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر
حق المرتهن في البيع من النفاذ فيتوقف على اذنه بخلاف الاعتاق وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه لكن لا يقبل

لصدوره ممن لا ولاية له على الفرق وهو السائل بل لا بد من الوجه في ايراده على سبيل الممانعة على الطريق الذي اختاره الشيخ
ان نقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص دون تغييره كما عرف في شروطه ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط في المتنازع فيه
بيانه ان انتفاء هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع توقف ما يحتمل الرد في استانه والفسخ بعد ثبوته اذ حق المرتهن
لا يمنع انعقاده من الراهن حتى لو افتك الرهن او اجاز المرتهن نفذ البيع وانت في الفرع وهو الاعتاق لا يرتد
وان العبد والمولى اذا ارادا ان يفسخاه لا ينفسخ بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد
على وجه التوقف واصلا فيتوقف على الثمن وفي على المصدر ونحل على مفعول به وليس كذلك بل المقول به هو كلمة ما وكذلك
اذا اعترض الخصم اعتق الراهن باعتاق المريض المديون الذي لا مال له غيره فانه يلاقي حق الغرماء بالابطال فيمنع نفوذ
اعتاقه والجامع بينهما بطلان حق الغير المتعلق بالعبد وهذا الوجه لا ينافي الجواب بالفرق لكن بالممانعة بان يقول لا نسلم ان الشرط
القياس موجود لانه للتعدية لا للابطال وفي هذا التعليل تغيير لحكم الاجماع في اعتاق المريض فانه حكم فيه توقف العتق الى اداء
ما وجب عليه من السعاية لانه كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم الاعتاق يحتمل الاستبدال الى الابطال ورد العبد
الى الرق اصلا وانت قد ابطلت الاعتاق في الفرع من الاصل حتى لو اجاز المرتهن بعد ذلك لا ينفذ فكان تغيير الحكم
الاصل في الفرع من الاصل حتى لو اجاز المرتهن بعد ذلك لا ينفذ فكان تغيير الحكم الاصل في الفرع فان ادعى الخصم
في الاصل وهو البيع واعتاق المريض حكما غير ما قلنا كان تغييرا لحكم الاصل ايضا البطلان لا التوقف فلا يكون التعليل
مشتملا على تغيير حكم الاصل لانه في ذلك فان حكمهما عندنا ما ذكرنا فان وافقنا فيه لزم التغيير بالضرورة وان خالفنا
بادعاء البطلان فيهما عنده يكون ذلك ردا للمختلف على المختلف ومثله لا يكون حجة على غيره ونحو قياس من وجه اخر ومثل
قول اصحابنا في ايجاب الدية في القتل العمد انه قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطأ فمن قال بالفرق
قال ليس ذلك كالخطأ في لزوم المال لان وجوب المال في الخطأ لتعذر ايجاب المثل من جنسه اذ الخاطئ معذور لعدم القصد
فتله غير معتمد وعليه فيصير الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم ذلك في الفرع وهو العمد لوجوب
القصاص فيه بالاتفاق فالمثل معذور عليه وهو فرق فقهي صحيح لكنه صدر ممن ليس له ولاية ذلك فسبيله ان يقول
بطريق الممانعة لا نسلم ان شرط القياس قائم فان شرطه عدم تغيير الاصل وههنا تغيير وتغييره ذكر ان حكم الاصل وهو الخطأ
شرع المال خلفا عن القود للعجز عنه وانت بهذا التعليل جعلت المال حكما مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود
والخلف لا يزاحم الاصل قط فكان تغيير الحكم الاصل بالتعليل وهو باطل قوله وقد بينا في باب دفع العلل
ان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المؤثرة حقيقة وانما تبين عدم ورودها حقيقة اذا توهمت صورة بان يدفع
ردها بوجوه اربعة على ما ذكرها يعلم الى وهذا
بذلك الحكم لما فرغ من بيان المعارضة شرع في بيان دفع المناقضة ان تصورت وحاصل ذلك ان وجوه
دفع المناقضة ان المجيب ان امكنه الجمع بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق بين نطقت المناقضة قيل
معناه لم يكن نقضا لاستحالة الجمع بين النقيضين وان لم يمكنه لزم النقض فيدفعه بوجوه اربعة وهذا يشير الى ان دفعها اولا
يطلب الجمع بالوجوه الاربعة المذكورة وعبارة الكتاب لا تساعد ذلك بل تشير الى ان الجمع انما هو بالوجوه الاربعة لانه قال
وحاصل ذلك وحاصل وجوه الدفع هو الجمع ان امكن فيكون الوجوه المذكورة طرق الجمع والا كان الوجوه فيه طلب
امكان الجمع والاربعة المذكورة ولما كانت العلل المؤثرة قابلة للنقض لقوله لزم النقض فيدفعه دليل كذلك ومثل ذلك
بامكان الجمع في المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات فانه يقع احتمال التوفيق وظهر

وكذلك بطل المناقض كما اذا ادعى المدعي الفا وشهد شاهد بالف والآخر بالف وخمسمائة لا تقبل الا ان يوفق فيقول
كان الواجب الفا وخمسمائة الا اني قبضت خمسمائة وكذا اذا شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والمدعي يدعي
الاكثر تقبل على الالف لاتفاقهما عليه وان كانا مختلفين صيغة وكذا لو شهد احدهما ببردة بعينه لونها احمر والاخر
لونها اسود تقبل عند ابي حنيفة لامكان التوفيق بان يشهد كل واحد منهما على ما وقع في جانبه من اللون قوله اما الاول
اما الوجه الاول من وجوه الدفع فبالوصف بان يطالب المجيب بما ادعاه علة وبين ما تصور نقضا فيقول ما ذكرته
من العلة ليس بموجود في صورة النقض فاختلاف الحكم فيها لا يدل على فساد الوصف والثاني في الوصف وهو دلالة اثر الوصف
على الحكم بان يقول المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير غير موجود في صورة النقض فاختلاف الحكم فيها لا يدل
على فساد الوصف ولا يكون الوصف بدونه علة فكان الجواب ممكنا والثالث بالحكم المطلوب بان يقول الحكم المطلوب يختلف
عنه بل هو موجود لكنه لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا مجازا الجواب لهذا الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص
العلل والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل وقيل هذا الدفع انما يستقيم وهو اوضح وكأنه حكم بذلك لان الغرض ما لاجله
صدر المعلول عن الله والعلل التي تصدر عن العلل للتسوية بين الخارج من غير السبيلين والخارج المعتاد فاذا يكون
قوله بالغرض المطلوب بالتعليل اوضح ولو قيل عبارة التقويم فان فيه بالغرض الذي قصد المعلل بالتعليل الاصلي
واثبات الحكم تقديره ولعل الشيخ نظر الى ان التعليل الصادر عن المعلل انما هو لجعل الخارج من غير السبيلين حدثا لا التسوية
التسوية بينه وبين الخارج المعتاد والتسوية بينهما لازم من لوازم الحكم لان كونه حدثا يستلزم ان يكون كالخارج المعتاد
فجعل الشيخ هو لازم الحكم كالغرض المطلوب باعتبار ان الملزوم لا يتحقق بدون اللازم كما ان الافعال الصادرة عن
الفاعل لا يكون بغير غرض اما الاول فظاهر الاول فتحريم سلوته وجوب التطهير اراد ان الدفع بالوجه
الاول ظاهر الصحة لان عدم الحكم عند عدم دليل الصحة فيصح الدفع به مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف فان اورد عليه الاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن فيه التثليث كما ذكرنا فيدفعه بالوصف فيقول الاستنجاء
ليس بمسح لكنه ازالة للنجاسة وتعين به ذلك ان المسح فيه ليس بمعتبر بل المعتبر فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا احدث
فلم يتلطخ به بدنه بان خرج ريح لم يلزم الاستنجاء فلو كان سنة لما توقف على التلطخ كمسح الرأس والخف
وبدليل ان غسله بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان المسح سنة لكره الغسل فان الغسل في موضع المسح مكروه كما في الرأس
والخف وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فان نوقض بما لم يسل دفعناه
بالوصف فقلنا انه ليس بخارج لان الخروج انتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
دما فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا الا يرى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ويسن فيما دونه
وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج وكذا الدم اذا علا ذلك المحل نفيناه والمسح على الجدار لا يسقط الطهارة
واذا حصل الانفصال لانه مخرج وليس بخارج ولانه اليقين الله على ما روي عن ابي يوسف انه لا يكون
حدثا لا يكون نجسا واما الثاني وهو الدفع بمعنى الوصف بحجته باعتبار انه حجة الوصف بمعناه الذي يعقل
به اي يفهم منه لا بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان مجرد الوصف لا يصلح للتعليل ما لم يظهر ملاءمته ولا يكون ما لم يظهر
عدالته وذلك المعنى الذي يعقل منه ضربان ضرب ظاهر بلفظه يدل عليه لغة كدلالة لفظ الخروج على الانتقال
ودلالة لفظ المسح على الاصابة وهو الذي اراد بقوله احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا وضرب آخر
معناه الثابت به لغة يدل عليه وهو التأثير كان الوصف معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو المؤثر في الحكم

كالمسح مثلا فان معناه اللغوي يدل على التخفيف وهو مؤثر في اسقاط التكرار وكالخروج فانه بواسطة
معناه اللغوي يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة وهو مؤثر في ايجاب التطهير على ما مر ذكره فيما سبق في
باب تفسير القياس في بيان علة الربا وفي باب ركن القياس فكان المعنى الذي ثابتا بالوصف
كالمعنى اللغوي لانه ثبت بواسطته فصح الدفع بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي فكان هذا
الدفع في الحقيقة دفعا بمعنى الوصف كالقسم الاول وهذا الى الدفع بالمعنى وهو الثاني اخص وجهي الدفع
بالاعتبار لان التأثير هو المقصود منه شرعا لا المعنى اللغوي لكن الاول الى الدفع بالمعنى الثاني اظهر
لانه مفهوم كل احد من اهل اللسان تقدما به ولو قال بل هذا اخص وجهي الدفع اي انه كان الذي فا
وذلك كما الدفع بالتأثير مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كالمسح على الخف اما الاول
من المسحين فلان معنى المسح تطهير حكمي غير معقول وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي فيه ليس بمقصود اما
الاولى فلان النجاسة اذا كانت في المحل فالمسح يكثرها لا يزيلها وبه يستدل على الثانية ايضا وبانه
لو كان مقصودا لكان الغسل افضل لا مكروها واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ذكر الشيخ وهو
انه يتأدى ببعض محله بالاتفاق الا انه عندنا بمقدار الربع وعنده بمقدار ثلاث شعرات او بمقدار
ما ينطلق عليه اسم المسح ولو كان التطهير الحقيقي مقصودا لما كان كذلك كما في الغسولات فثبت ان
التطهير الحقيقي غير مقصود والتكرار انما هو لتكميل التطهير الحقيقي تحقيقا للتطهير فاذا لم يكن التطهير
مرادا بطل التكرار واما الثاني وهو الاستنجاء فلانه لازالة عين النجاسة وما كان كذلك فالتطهير الحقيقي
فيه مقصود اما الثانية فظاهرة (عدم) واما الاولى فلما ذكره الشيخ بقوله الا ترى انه لا يتأدى ببعضه
ولو كان نفس المسح مقصودا لتأدى به كمسح الرأس والخف ولم يكن الغسل افضل واللازم باطل
فالملزوم مثله وبيان الملازمة بالقياس عليهما فصار ذلك اي الاستنجاء باعتبار الاستيعاب والقصد الى
التطهير كطهر الغسل في الاعضاء فصار التكرار سنة وهذا اي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى
مؤثر في منع التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا تنبئ عن التطهير الحقيقي بل تدل
على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف فان قيل التكرار ليس لتأكيد التطهير
بل هو امر تعبدي كالصلاة فلا يلزم من انتفاء التطهير الحقيقي انتفاؤه قلنا لا نسلم ذلك فانه غير معهود
في مثله وكذلك قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا
لم يسل اما ان ذلك الخارج نجس فيوجب غسل ذلك الموضع بالاتفاق ولما انه اذا خرج من السبيلين يوجب
غسل موضع خروجه لذلك ولما كان هذا مثله في ذلك كان نجسا واذا ثبت ذلك في ايجاب الطهارة الحقيقية
ثبت في الحكمية لانها ذات الحقيقية واخف منها فان قيل قولكم وجب غسل ذلك الموضع بالاطلاق
غير مسلم عندكم فانها اذا لم يتجاوز قدر الدرهم لا يوجب غسل الموضع وكذلك اذا لم يوجب الطهارة
الحقيقية لا يوجب ما فوقها في الحكمية اجيب بان غرضنا من التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت اجماعه
بالاجماع ان القليل في السبيلين عفو في الثوب لا جارنا الحقنا غير السبيلين بها في هذا الحكم ايضا
وهذا دفع بالغرض ويجوز ان يقال القليل مؤثر في ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية كالكثير في الاصل
والفرع الا ان الشرع عفى عن القليل دفعا للحرج فلا يدل على عدم تأثير القليل في ايجاب الغسل واما عدم

لزوم عليها السائل فلانه بولاية الثانية انبغى بخت التعليل فانه اذا لم يوجب تنجس المحل حيث لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
لم يلحق بالخارج من السبيلين في الطهارة الحقيقية فكذا في الحكمية فيكون عدم الحكم لعدم الوصف فيتبين وان وجد صورة
وشبه يرجح للعلة فكيف يكون نقضا فقوله عن خارج عن محتاج اليه بالذكر لانه في بيان الدفع بالتاثير لا لتبيين الوصف
بل كان يكفيه ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير فيتم الدفع بالوصف الى الدفع بالمعنى وهو التاثير سبع
واما الدفع بالحكم فمثل قولنا في الغصب الى قوله لكن عمله امتنع لمانع اما القسم الثالث وهو الدفع بالحكم فمثل
قولنا في الغصب انه سبب لملك البدل وكلما هو سبب لملك البدل فهو سبب لملك المبدل اما الاولى فلوجوب الضمان
نصا ولو لم يثبت الملك لم يكن في التضمين فائدة واما الثانية فكما في البيع والاجارات وغير ذلك فان نوقض
بالمدبر فيه واحد خصم من المنع ولم يكن السبب منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في الثمن ايضا لانه يعتبر مانعا
اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يكون كالمدبر حرون لكنه امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر
بطريق الالالان السبب لم يوجد كالبيع المضاف الى المدبر فانه ينعقد وان امتنع حكمه لمانع وهو حكم المدبر فلا يكون
نقضا قيل هذا على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من لم يجوزه فالغصب في المدبر ليس سببا للملك فكان عدم الحكم
لعدم العلة لا لمانع مع وجودها فالمصنف اورد هذا القسم لاختياره التخصيص اتباعا للقاضي الى زيد فانه اورده في التقويم
على هذا الوجه وقال المصنف في شرح التقويم ان الدفع بهذا الوجه لا يستقيم على القول بالتخصيص وانه لا يجوز قال صاحب
الكشف وانت تعلم ان هذا مصنف الشيخ ان الغصب منعقد لملك البدل في المواضع كلها الا انه في المدبر لا ينعقد سببا لمانع
ثم فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها مع المانع وهذا طاهر متناقض لانه قول بالمانع وهو قول التخصيص
وقول بعدم الحكم لعدم العلة وذلك قول بعدم التخصيص فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين ولكنه ليس كذلك في الحقيقة لان الثالث
بيان للمعنى لا رجوع عن التخصيص وقد قدمنا لك حقيقة الامر في بحث تخصيص العلل بان ذلك نزاع جدلي لا يترتب عليه شيء
قوله ومثل قولنا مثال اخر لهذا النوع اذا صال الجمل على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا خلافا
للشافعي هو يقول قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر والعبد الصائل يقول ان المصول عليه قتل مالا متقوما
معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه لوجود المقتضي وانتفاء المانع اما وجود المقتضي فظاهر لان اتلاف المال
المعصوم موجب للضمان في الشرع لا محالة واما انتفاء المانع فلانه لا مانع عن ذلك الا كونه لاحياء نفسه وهو لا يصلح مانعا
لان الاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المحل لاجتماعهما كما اذا اكل طعام الغير دفعا للمخمصة وكما اذا باشر محظور الاحرام عند
العذر فان المباشرة لا تسقط الضمان وهو الكفارة فان نوقض بالباغي اذا اتلف العادل حال بغيه وما جرى
مجراه مثل اتلاف نفسه واتلاف عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لاحياء المهجة وعصمة المحل
ساقطة حتى لا يجب الضمان على المتلف دفعه بالحكم ونقول ان سقوط العصمة فيما ذكرتم لم يكن لهذا المعنى بل لمعنى اخر وهو البغي
والصيال في عبد الغير لان العبد في حق الدم والحيوة مبقى على اصل الحرية فسقطت عصمته بالصيال كالحر فكان ما تصور نقضا
طردا اي موافقا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا لسقوطها
في صورة النقض فلم يوجد بل السقوط وجد لعلة اخرى لا به ولا امتناع في ذلك الا ترى ان الكلام يكون سببا للعصمة
لا بيانا في حدوث معنى اخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى الصول والعبد والدبر والمحيى الدم ومثل دم الاستحاضة
والمراد بالروح الحيواني قوله فكذا ذكرنا وهكذا لا يلزم المدبر ومسئلة الكافي السبيلين الموسوس لوجود حكم العلة في صورة
النقض لا يلزم دم الاستحاضة نقضا فقلنا في الدم الخارج لخروجه حدثا فانه ليس بحدث ما دام الوقت باقيا او ما دام

بعد العرض وما شبح من النوافل مع انه دم خارج بحل نجس الا انه ليس بحدث بل هو حدث ايضا لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج
الوقت والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتاخر عنه كالبيع بشرط الخيار وهذا مستقيم على قول من جوز تخصيص العلل الا عند على الوجه
المذكور في الكتاب واما المخلص فمعلوم واما الرابع فمثل قولنا الخبز خارج الى قوله كان السبيل مثل النزع
واما الرابع وهو الدفع بالغرض فمثل قولنا الخارج نجس فكان حدثا كالبول فان نوقض بدم الاستحاضة ودم
الجرح السائل الدائم فان الوصف فيهما موجود وليسا بحدث قلنا انه مدفوع بالغرض فمقصود غرضنا من هذا التعليل التسوية
بين هذا اي الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من المخرج المعتاد وذلك حاصل فيما نحن
فيه فلا يكون نقضا وذلك لان الخارج من المخرج المعتاد حدث بالاجماع فاذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة
كسلس البول والاستحاضة فكذلك هذا اي الفرع فلا يلزم مخالفة الفرع الاصل وذكر الاستحاضة والجرح السائل
نقضا على الاصل والفرع جميعا قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا فيما تقدم من الدفع لو وجد مثله في مسئلة التامين ان السنة
فيه الاخفاء لانه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا والثاني انه ذكر لانه اسم من اسماء الله تعالى قاله مجاهد واما الثاني
فلقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقوله صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي هذا الاول ولقوله تعالى واذكر ربك في نفسك
تضرعا وخيفة وقوله عليه السلام للذي رفع صوته لن تدعوا الاصم ولا غائبا فان نوقض بالاذان وتكبيرات الامام فانها ذكر
مع انها شرعت جهرا قلنا انه يدفع ذلك بالغرض فعلنا غرضنا التسوية بين التامين وغيره من الاذكار وحيث الاصل
والاصل في كل ذلك الاخفاء الا ان في تلك الاذكار في صور النقض معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو الا انه
اعلام نتيجة المنع اي دلالات على انتقال الامام من حال الى حال وعلى دخول وقت الصلوة او يكون اعيا خبار لمن خلفه
الامام بانتقاله والناس بدخول الوقت لهذا المعنى اوجب حكما مناقضا على الاصل وهو الجهر لانا لا نتحيل لذلك الاذكار الا الجهر
الجهر انما كان باعتبار ذلك المعنى الزائد ولهذا اذا زال ذلك المعنى بان صلى منفردا ومعنى بالاجهر بالتكبير ومن صلى وحده
اذن لنفسه من غير جهر فان قيل فقد قام في التامين معنى يوجب الجهر وهو الاعلام ايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم علق تامين القوم على تامين
الامام بقوله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام فامنوا فلو لم يكن تامينه مسموعا لما صح تعليق تامين القوم به وبما روي ما روى ابو وائل
انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتامين وما روي عن عطاء انه قال ادركت مائتين من الصحابة وكانوا اذا امنوا سمع لتامينهم ضجة في المسجد
احسب ان الحديث معارض بقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين لعل الاعلام بيان الموضع فلا حاجة الى الجهر
وبقوله صلى الله عليه وسلم فان الامام يقولها ولو كان مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام والنخعي رد حديث ابي وائل وقد روي عن عمر وعلي وابن
مسعود على خلاف ما روي عن عطاء فان مذهبهم في التامين الاخفاء فصار الاصل وهو ما دل عليه الدليل كما بلونا ويكون
ان يكون الدفع في هذا النوع بالحكم اما في المسئلة الاولى فقد تقدم في القسم الثالث واما في مسئلة التامين فان يقال كونه
ذكرا يوجب الاخفاء في صورة النقض لكنه امتنع لمانع اقوى وهو ما ذكرنا فان وجود علة لا تمنع وجود علة اخرى توجب الحكم
على خلاف الاولى قوله وهذا اي الدفع بالغرض حجة قررت تحاشيا اهل النظر منهم في باب الدفع انه اي الفرع لا يفارق
الاصل بينا انه ايضا وقوا النقض بالغرض لكنهم يفسرونه بهذا وكذا نعساه بالغرض وما قلنا احسن في وجه الدفع بما قالوا
اذ ليس فيما قالوا بيان ان عدم مفارقتهما في الحكم المطلق من النقض ادنى وورود النقض فكان بمنزلة المعنى فلهذا اخترنا هذه العبارة
قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وهذه الوجوه الاربعة في الدفع سنن الفقه فانه اسم لمعنى ينال بالتامل والاستنباط فالدفع على طريق
الفقه ما ينال بضرب من التامل فاما الدفع بالالفاظ ظاهرة في نفي الاحتراز عن النقض بمجرد السماع فلا يكون فقها قوله واذا قامت
المعارضة كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح اذ سوء حال المعللين يا وبيان بل في الورص فلزم الترجيح اذا لم

بعجز آخر فاذا لم يمكنه الترجيح انقطع وان رجح فلا بل ان عارض بترجيح يترجح عليه وان لم يمكنه الترجيح لزمه ما ادعاه المجيب
لان العمل بالراجح واجب عند العامة والذي يظهر ان ذكر الترجيح عقيب المعارضة بلا فصل دون المناقضة والمعارضة كان انسب وذكر دفع
المناقضة عقيبها كذلك وقد يكون في ذلك نوع لا نذكره فان الشيخ الذي حاز قصبات السبق في التحقيق والمناسبات والتدقيق جزاه
الله عن الطلبة خيرا والله اعلم   ع وبهذا   اختلف في العامة عند التعارض
فذهب بعض العلماء والبصري الى الترجيح والعمل بالراجح وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح احتج الاولون
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امرنا بالاعتبار مطلقا والعمل بالمرجوح اعتبار وبقوله عم نحن نحكم بالظاهر والحكم بالراجح
حكم بالظاهر فيجوز ولان الامارات الظنية لا تزيد على البينات والترجيح فيها غير معتبر حتى لم يترجح الاربع على شهادة
الاثنين فكذا في الامارات واحتج الجمهور باجماع الصحابة رض والسلف على العمل ببعض الامارات الظنية على البعض اذا اقترن
بها ما يقوى به فانهم قدموا خبر عائشة رض وهو ما قالت كان النبي ع يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه على خبر ابي هريرة
من اصبح جنبا فلا صوم له ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح لعقولهم والاصل تنزيل الامور الشرعية على موافقة الامور العقلية
فلهذا قال عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن والجواب عما تمسكوا ان مقتضى الآية وجوب النظر لا العمل بالمرجوح
وكلامنا فيه لا في وجوب النظر ولئن سلمنا ان الآية فانها في القول بوجوب العمل بالراجح ومعنى الحديث العمل بالظاهر دلالة
ان المرجوح ظاهرا اذ الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الآخر والرجوع عن الراجح ليس كذلك والجواب عما تمسكوا به من عدم
الشهادة مسائل وسيظهر ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة لا في المعلومين
وليس بعضها اقوى من البعض ولهذا قلنا اذا تعارض نصان قاطعان لا ترجيح ولا سبيل الا الترجيح بل المتأخر
ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف ولقائل ان يقول لا نسلم ان دلالة الالفاظ
قطعية فيجوز التعارض بين النصين مطلقا سلمنا كونها قطعية لكن المفسر والمحكم قطعيان والتعارض بينهما واقع
والترجيح للمحكم ويمكن ان يجاب عن الاول بان دلالة الالفاظ قطعية وقد تقدم البحث في ذلك وعن الثاني بان المراد
من النصين القاطعين المتساويان في الدلالة على القطع كالمحكمين او المفسرين ولا ترجيح لاحدهما على الآخر اذ ذاك
لا محالة   ثم الكلام في هذا الباب الرابع اصعب لان الشروع في الكلام الاول صار ذهنيا وكان باطلا فقيل
وجه الانحصار في الاربعة ضروري لان الشروع في الكلام لا يصح بدون معرفة معناه وتمام معرفة معناه انما يستقيم بضبط
جميع وجوهه ولهذا تعارض الوجهين من الترجيح لزم معرفة المخلص اذ الاصل عدم التعارض ووجوه الترجيح لا تخلو
من ان تكون صحيحة او فاسدة فانحصرت فيهما وصفة ظاهر والحكم على الاربعة اسلم وقدم الوجوه الصحيحة على الفاسدة لان
الصحيح موجود من كل وجه بخلاف الفاسد فقوله معناه لغة اما الاول فيعني تفسيره لغة فان الترجيح عبارة عن فضل
احد المثلين على الآخر وصفا قيل في هذه العبارة توسع لان هذا معنى الرجحان لا الترجيح فانه اثبات الرجحان
فكان الشيخ ع حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وتقديره الترجيح عبارة عن اثبات فضل احد المثلين
على الآخر اوسائه ولهذا قال الشيخ هو اظهار زيادة لاحد المثلين وصفا فقوله فصار الترجيح بناء يجوز ان يكون
منصوبا بخبر الصار قائما بعد خبر ويجوز ان يكون بناء مصدرا بمعنى المفعول وقع موقع الحال وفاعل خبرها ن
اي صار الترجيح على هذا التفسير حال كونه مبنيا على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف
هو مانع لا يقوم به التعارض بل هو معدوم في مقابلة احد ركني التعارض فقوله فصار الترجيح الى آخره يجوز ان
يكون بيان المعنى الشرعي والاول بيان المعنى اللغوي ويجوز ان في الحمل المعنى اللغوي وقوله بعد هذا وكذلك معناه
انه يكون

الترجيح

الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعي وهو الظاهر فقوله واصله ذلك اي اصل الترجيح والمأخوذ منه بالتغيير الذي هو رجحان
الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما زيادة لا يقوم بها التعارض ولذلك
ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عادة كالدانق ونحوه كالحبة والشعيرة في العشرة فان الدانق وهو سدس
الدرهم على ما قال في الصحاح في مقابلة العشرة لا يعتبرونه عادة ولا يفردونه بوزن في مقابلتها بل لابد من الستة والسبع
اذا ضم الى احدى العشرتين حقيقة العشرة وبالاخرى السبع في مقابلتها وتوضيح الشيخ هو معنى الرجحان بنصه فان ضد الترجيح
التطفيف وذلك في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا يبقى اصل التعارض بفوته ولذكر معنى الترجيح بكلا معنييه
لغة ونوع الشرع كذلك والمعنى اللغوي مراعى في الشرعي وتوضيح كون المعنى الشرعي كاللغوي بقوله الا ترى انا امرنا فضلا
في الوزن في قضاء الديون لقوله عم حين اشترى سراويل بدرهمين للوزان وهو بلال زن وارجح فانا معاشر الانبياء
هكذا نزن ولم يجعل الفضل هبة مع الجواز لان ذلك الرجحان زيادة تقوم وصفا بالموزون لا قصدا فان كان كذلك العمل
اكثر ما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة وكان من قبيل ما يقع به التعارض لصفة التطفيف حتى يوزن قصدا في مقابلة
الآخر وان كان من صور التطفيف وما ذكر الفضل به هبة حتى كان باطلا لانه لم يكن مميزا لهبة المشاع وكان ادخال صفقة في صفقة
فانه سماه ادخال صفقة الهبة في صفقة قضاء الدين لانه مما يقوم به المماثلة حيث يكون مقصودا بالوزن فلا بد ان يجعل مقصودا
في التمليك وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون مثلها فتبين ان بالرجحان لا يفوت اصل المماثلة لانه زيادة وصف
الجودة وما يكون مقصودا بالوزن تفوت بالمماثلة المماثلة ولا بد ان يكون من الرجحان في شيء   ولهذا قلنا ان الترجيح
لا يقع بما يصلح علة بانفراده الى قوله مثل العدالة في الشاهد وما يجري مجراها   اي ولان الرجحان عبارة عن فضل
لا يقع به التعارض قلنا ان الترجيح لا يقع بعلة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لاثبات الحكم بانفراده وعليه عامة
الاصوليين وقال بعض اهل النظر من اصحاب الشافعي يصح الترجيح بكثرة الادلة واستدل على ذلك بان الدليل الواحد
لا يقاوم الا واحدا من جنسه ثبت فسقطا بالتعارض فسلم الدليل الآخر سالما عن التعارض فصح الاحتجاج به ولان
المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين وذلك يحصل بالدليل الذي عاضده دليل آخر مثله واستدل
الجمهور بانا قد اتفقنا على ان من اقام شاهدين على عين واقام آخر اربعة لا يترجح لان ذلك علة الشهادة اصلا
فلا يصلح وصفا والترجيح لا يقع الا بوصف مؤكد لمعنى الركن فان الشيء يتقوى بصفة توجد فيه لا بانضمام مثله
مثله اليه كما في المحسوسات اذ الوصف يوجد قائما بالغير ولا قيام له بنفسه فيتقوى به الموصوف كلا والدليل
المستقل بنفسه فانه لا يكون تبعا لغيره ولذلك لا يكون المرجح لا يكون الا وصفا وكذا لم يقع الترجيح في هذه
ثالث على الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة اذ قيام شاهد ثالث بان شاهدين لا يتصور ولا يتصور زيادة القوة
والشاهد الثالث من جنس ما يقوم به الحجة فلا يجوز الترجيح به فلا ادعى انه من جنس ما يقوم به الحجة واجيب بان
شهادة امرأة واحدة مقبولة في الولادة والبكارة والعيوب بالنساء في موضع لا يطلع عليه الرجال وذكر في نصاب الا
شهادة رجل واحد على الولادة فدل على ان الشاهد الواحد من جنس ما يقوم به الحجة ولهذا اي ولاجل ان الترجيح لا يقع
بما يصلح حجة بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا قياس بحديث آخر ولا ان القياس بالنص ولا النص الكتاب   تبغيره
آخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور اوما من الغريب يعني الذي
هو دون المشهور من الاحاد لان الشهرة توجب قوة في الاتصال بالرسول ع م ومن بعض مشايخنا ان الخبر الخبرين
لا يترجح بخبر آخر ولكن يترجح بالقياس لانه غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف الذي يقويه فصلح مرجحا   ورجحه

نحو الابنة لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه وان لم يكن في هذا الموضع وكذلك اي كما لا يترجح القياس بقياس آخر ولا النص بنص
آخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة كمن جرح رجلا جراحة وجرحه آخر جراحات فمات منها وذلك خطأ او
[illegible] ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يحمل وجوه [illegible] لان كل جراحة يصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقوى به الترجيح
[illegible] خطأ وان كان الحكم لا يتفاوت في العمد بل يجب القصاص عليهما ليتبين ان صاحب الجراحات وان لم يترجح على
صاحب الجراحة الواحدة في الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسم الدية عليه ويحمل الدية هنا العاقلة
ولو قطع احدهما يده والآخر رجله والقاتل جز رقبته لا الآخر لان الزيادة بوضع في فعله وهو انه لا يتوهم حصوله بدون فعله
بخلاف فعل الآخر وكذلك قلنا اي كما قلنا في مسئلة الجراحات [illegible] ولنا نحن في الشفيعين في الشقص وهو الجزء
الذي بيع المبيع بسببهما متفاوتين كالثمن والسبعة الاثمان مثلا انهما سواء في استحقاقه اي استحقاق المبيع بالشفعة ولا رجحان
لاحدهما على الآخر لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الكل فثبتت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصفا
لغيره لصلاحيته اذ يكون علة والتساوي في سبب الاستحقاق يوجب التساوي [illegible] ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله وقد وافقنا الشافعي
في هذا اي على عدم الترجيح بالكثرة فانه لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا لكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك
اي من منافعه وثمراته كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر الملك وهذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلط منه لانه جعل حكم العلة وهو
استحقاق السهم متولدا من العلة وهو ملك الشفيع [illegible] وسماها ثمرة وكلاهما باطل لان الحكم يثبت بالعلة [illegible]
للعلة لا بطريق التولد وكذلك الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة [illegible] لاستلزامه [illegible] كل جزء من العلة بجزء من الحكم والشرع جعل جميعها
علة لجميع الحكم لا [illegible] بالرأي وذلك لا يجوز واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة ان العصبة لا يترجح بالزوجية
بل يعتبر كل منهما علة بانفراده وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام وصورة المسئلة اخوان لاب وام لكل واحد
منهما ابن فمات احدهما وترك امرأة اي ام فتزوج اخوه بامرأته فولدت منه ابنا ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول
فانه قد ترك ابني عم احدهما اخ لاب وام فللذي هو اخوه لام السدس بالفرض والباقي بينهما بالعصوبة وهو مذهب
علي وزيد وعامة الصحابة وقال ابن مسعود المال كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رض لانهما
عصبات استويا في قرابة الاب والعمومة [illegible] تفرد [illegible] الام فيترجح على الآخر كاخوين احدهما لاب وام
والآخر لاب لان العلة [illegible] اذا كانت لا يصلح [illegible] والاخوة لام [illegible] كالعمومة
ولو العمومة لا يصلح علة للتعصيب [illegible] وقال العامة [illegible] للميراث الاخوة والعمومة
[illegible] وكل واحد منهما [illegible] وكل واحد يصلح علة بانفراده فلا يقع به الترجيح
كما في الشهادة والجراحات والاخوة يصلح علة بانفرادها [illegible] لانها اقرب من العمومة ولا يصلح مرجحا كالزوج
بخلاف الاخوين حيث يرجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد والاخوة لام في معنى الزيادة وصفة الاخوة
ولا يلزم عليه اخوان لام احدهما ابن عم حيث لا يترجح الاخ لاب وام بل يرث الاخ لام بالفرض والآخر بالتعصيب وان المسئلة
لان ذلك امتنع لمعنى احدهما ان [illegible] الاقوى لا يصلح [illegible] الام [illegible] والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض
والآخر بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح قوله وما يجري مجراها اي يجري العدالة في بعض النسخ مجراه
اي يجري المذكور [illegible] الراوي وحسن ضبطه واتقانه [illegible] والجواب عن هذا [illegible] ان قوة الظن
تحصل بكثرة الادلة فانه لو احتج الخصم بقياس وعارضه خبر واحد يترجح على القياس وبان الدليل [illegible] معارضا لكان يوجب الحكم بخلافه
[illegible] عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد بالاتفاق وترجيحها بالعدالة وانما القسم الثاني فهو ارجح [illegible] قوله [illegible]

القسم الثاني وهو وجوه الترجيح الصحيح [illegible] الترجيح بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترجيح بكثرة
اصوله والترجيح بالعدم عند عدم الوصف وهو العكس [illegible] اعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيح والكثرة [illegible]
[illegible] ان الشيخ [illegible] الصحيح على الاربعة لانها [illegible] الفقهية [illegible] اهل الفقه [illegible] من الوجوه مذكورة فيها وتنقض
في القياس [illegible] الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر [illegible] الوجوه [illegible] وكلها من الوجوه [illegible]
[illegible] فكان [illegible] اما الاول والترجيح بقوة الاثر [illegible] ان يكون احد القياسين اقوى تأثيرا من الآخر فيصح لان الاثر [illegible]
[illegible] الوصف [illegible] فكان القياس افضل وارجح [illegible] كالمثال [illegible] العكس والاثر في
الاستحسان اقوى فانه يترجح على القياس كسؤر سباع الطير [illegible] يترجح بقوة الاثر [illegible]
فان الخبر لما صار حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام ان زادوه [illegible] قوة في الاتصال [illegible] الاسناد وفقه الراوي وحسن ضبطه [illegible]
عن الانقطاع [illegible] مذكورة في باب السنة فان قيل لما كان الوصف صار حجة بالاثر والخبر بالاتصال [illegible] صارت حجة بالعدالة ثم انهما
لا تترجح عند التعارض بقوة العدالة فكذا القياس [illegible] ان الشهادة صارت حجة [illegible] للحرية والناس فيها سواء
وانما شرطت العدالة [illegible] الصدق حتى وجب على القاضي العمل بها ولا [illegible] الزيادة قوة في العدالة ولئن سلم فالجواب ما ذكره الشيخ
[illegible] العدالة [illegible] المذكور [illegible] لمعرفة ترجيح البعض بزيادة قوة عند المقابلة بالبعض وليس
[illegible] العدالة [illegible] المذكور عبارة عن التقوى والاثر [illegible] عن ارتكاب المحرم [illegible] على حدوده [illegible]
حقيقة [illegible] لكونها امرا باطنا بخلاف [illegible] فان قوة الاثر [illegible] اذ ان [illegible] يثبت بادلة معلومة
متفاوتة بعضها فوق بعض [illegible] ومثاله اي مثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة وهو القدرة على تزوج الحرة
انه اي الطول لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعي يمنع [illegible] عينه بارقاق الماء [illegible] حرام على كل حر نكاح الامة مع طول الحرة
حرام اما الاول فلان الولد [illegible] في الحرم فالرق [illegible] له طول فهو مسوغ عن ذلك واما الثاني فلان الارقاق اهلاك [illegible] وجه
فان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما والارقاق [illegible] الكفر الذي هو [illegible] ولهذا كان الامام [illegible] المعصوم مخيرا بين
القتل والارقاق ولا يكون [illegible] الذي [illegible] ولهذا [illegible] العبد [illegible] ذكرنا [illegible] الارقاق كالاهلاك
من الاثر ولو وصل [illegible] حرة على امة فان نكاح الامة [illegible] صحيح [illegible] ارقاق الولد [illegible] فاحتجنا الى السبب
وهو العقد [illegible] الارقاق والارقاق [illegible] حرام [illegible] الكفر [illegible] الرق فانه [illegible] الاسلام واشترط [illegible]
باباحة القتل [illegible] الولد [illegible] الولد والاسلام من [illegible] وكان [illegible] السبب واهلاك الولد الموجود وقلنا
انه جائز لانه تمكين نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا وقال [illegible] وكل ما ملكه
العبد من الانكحة ملكه الحر فهذا النكاح يملكه الحر اما الاول [illegible] واما الثاني [illegible] القياس [illegible] لا انكحة [illegible]
العبد وهذا القياس وهذا القياس قوي الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة وما كان كذلك لا يجوز ان يكون
سببا للبعض [illegible] لا يجوز ان يكون سببا [illegible] في النكاح اما الاول فلان الآدمي بالحرية اهل للولاية وملك الاشياء و[illegible]
الكرامات الموضوعة للبشر واما الثاني فلئلا يلزم عكس المعقول ونقض الاصول وان الرق من اسباب [illegible] وما كان كذلك
[illegible] اما الاول [illegible] فان العبد لا يملك الا نكاح امرأتين [illegible] واما الثاني [illegible]
[illegible] واذا ثبت هذا ان القياس [illegible] ان يكون الرق [illegible] مثل الحرية في الكل [illegible] لان [illegible]
الحل [illegible] مثل الحرية [illegible] اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلوة [illegible] العدة [illegible]
عدم الطول شرط لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق العبد ايضا والا لكان الرق الذي هو من اسباب النقصان موثرا

في اتساع الحل الذي هو من كرامات البشر ولكان الحرية التي هي من الكرامات الا تعصى التوسع موثرا في التضييق وذلك عكس
المعقول ونقض الاصول وهذا الذي ذكرنا ان الحرية من صفات الكمال انما اخره انظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل
ويزداد وضوحا بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت كرامة يزداد بزيادة الشرف الا ترى انه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع
من النساء وما لا يتناهى على ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله حتى ابيح من النساء ما شاء وما كان ذلك الا لشرفه
ثم ثبت ان ما كان سببه الكرامة يزداد بالكرامات فلا يجوز ان يكون الحرية التي هي منها سببا تنتقص بها الحل فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تاثير الحرية في الاطلاق مشروعا لعدم الارقاق ثم سقى الاطلاق لان اسفار الشرط يستلزم اسفار المشروط لا محالة
فالجواب بان ذلك يقتضي اشتراط الحرية بما لم يشترط به الرق وهو الصفة المتوهم امتناعه فاما ما ذكره الخصم من الانزال كان
من الاثر لكنه ضعيف لجعله يعزى في نفسه لان الارقاق دون التضييع فان اصل الولد كتب لا يرجى وجوده ثم التضييع بالعزل
باذن الحرة وبنكاح الصبية والعجوز والعقيم مباح الا ان جميع جائز فالارقاق الذي هو اهلاك حكمي كان اولى بالجواز … قيل
في العزل امتناع من اكتساب وجوده … ومباشرة سببه فينبغي ان يكون على وجه لا يفضي الى الاهلاك احسب ان الاهلاك
الحكمي اذا كان ممتنعا مع كونه جائزا لانتفاء وحصول ضده بالعتق بل ابكونه الاهلاك الحقيقي الذي لا يتصور تداركه ممتنعا
بالطريق الاولى وقيل هذا التزوج امتناع ايضا عن ايجاد صفة الحرية للولد اذ الماء ليس بولد ولا يوصف بالرق
والحرية الا بطريق التبع فقبل الانفصال له حكم العدم وانما يصير ولدا بعد الانفصال اعتبارا بها واذا انفصل … وها
على ما به بحكم الحضانة يستحق الولد فيقا ابتداء فلم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاقا للحر ومعنى العتق به
والاهلاك في الارقاق وفيه من التكلف ما لا يخفى من الاثر ضعيف باقوالنا ايضا فان نكاح الامة جائز لمن ملك
سرية او ام ولد ليستغني بها عن هذا النكاح وارقاق الجنين ولم يحرم ما قلنا الاصل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق
مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال … العلل بفوات الاطراد الذي هو شرط لصحتها قيل فيه نظر لجواز ان لان جواز نكاح
الامة لمن ملك سرية انما هو على مذهبنا فاما على مذهب الخصم كما هو مذكور في التهذيب فلا يجوز فلا يصح الاحتجاج عليه
لانه رد المختلف على مثله وهو غير حجة على الخصم والسرية الامة التي اتخذها مولاها للفراش وحصنها وطلب ولدها وعلم
من السر وهو الجماع قال ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم الا قولهم لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق
ابو اي ومن الترجيح بالاثر قول بعض الشافعي واعترض بان الاولى ان يقول ومن ذلك ما قلنا في هذه المسئلة الا انه
تسامح في العبارة فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال آخر يرجح فيه قولنا بقوة الاثر وهذا انما يستقيم ان لو فسر
ومن ذلك بما فسرنا اما اذا فسر بان يقال ومن ذلك مثال ما صار مرجحا بقوة الاثر فلم يكن كذلك تسامح فيه لان ما تقدم كان
مثالا لما هو مرجح بقوة اثرها قالوا نكاح الامة الكتابية عند فوات طول الحرة لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع يعني
ان له تاثيرا في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على الحرة وكذلك الكفر يعني انه من الموانع في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافرة الملحدة
ايضا ولم يجز للمسلم تزوج كافرة غير كتابية فاذا اجتمعا تايد احدهما بالآخر فالحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب
في المنع من النكاح ولان نكاح الامة ضروري لما فيه من ارقاق الحر والضرورة قد انقضت باحلال الامة المسلمة فلا حاجة
الى الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة مسلم غائب لم يحل له الميتة لان الذبيحة طاهرة وان كانت حراما الا ان اذن
المالك في حالة الضرورة وقلنا لا بأس به اي بنكاح الامة الكتابية مطلقا وان كان تركه اولى عند وجود الطول لانه
اي دين الكتابي والمرجح معنوي لانه منتج من قوله الكتابية يعني دين الكتاب دين يصح معه نكاح الحرة وكل دين يصح معه
نكاح الحرة يصح معه نكاح الامة اما الاولى فبالاتفاق واما الثانية فبالقياس على دين الاسلام وعلى هذا القياس يعارض

القياس الاول للخصم قوله وهو اي نكاح الامة الكتابية يملكه العبد فيملكه الحر في مقابلة القياس الثاني وهو قوله وهذا اي ما ذكرنا انه
ظهرت قوته ببيان التاثير في مسئلتنا الاولى فانه قد تبين في المسئلة الاولى ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل في التنصيف
فيما يعمل كالطلاق والعدة والقسم وحد الزنا والقذف وقيد بذلك احترازا عن حد الرقة والطلقة الواحدة والحيضة
2 فانها لا تعمل في ذلك فلم يؤثر الرق فيها فصار اثر الرق في التنصيف والتنصيف يختص بما يقبل العدد والتجزئة من الاحكام ولكن
المراة في نفسها مقابلة بالرجال والنساء بمتعدد اذ لا تحل المراة الواحدة للرجلين فلم يكن للرق فيها اثر فلا يحتمل التنصيف بخلاف
جانب الرجل فان فيه تعددا حتى يحل له التزوج باربع نسوة فظهر الرق فيه فيحتمل التنصيف لكنه ذو احوال … من التقدم
والتاخر والمقارنة فيصح متقدما على الحرة ولم يصح متاخرا قولا بالتنصيف ويبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف فترجح فيه
معنى الحل والحرمة لان الحالة بحالة العدم تقتضي الحل والحالة بجانبها التاخر تقتضي الحرمة فغلب معنى الحرمة احتياطا كما لطلاق
الثلث والاقراء فان الرق لما وجب تنصيفها والطلاق المتوسط والقرء المتوسط لم يقبل التنصيف وقد اجتمع فيهما جهة الثبوت
والسقوط رجحنا جهة الثبوت احتياطا ويجوز ان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة
الانضمام الى الحرة بالمقارنة والتاخر فلا يجوز في احدى الحالتين … ان رق المراة يؤثر في تنصيف حلها الا يرى انه
يصح عليها بابا من الحل حتى تحل بملك اليمين والنكاح وقبل الاسترقاق لا تحل الا بالنكاح فعلم ان بالرق ثبت حل جديد بل كيف
يؤثر في تنصيف حلها واجيب بان الحل فيها كرامة كما في حق الرجال لان النكاح نعمة من الله تعالى وحله يتضعف فكذا حل الامة
واما قوله يفتح بابا من الحل فالجواب عنه ان حل ملك اليمين بطريق التبع ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه الاستمتاع
كالاستمتاع بسائر الاموال فاذا ملك النكاح ثبت كرامة من الله تعالى ولهذا تستحق قسم الاماء وعوضها بالاعتاق واذا ثبت
ان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير يجوز نكاح الامة المسلمة والكتابية مطلقا فهذا اي قولنا دين الكتابي يصح معه نكاح
الحرة فيصح نكاح الامة وصف قوي الاثر لما بينا ان الحل لا يختلف بدين اهل الكتاب كما في الحرة واصل هذا ان الحل لا يتغير
بالرق لكنه يتنصف فيبقى كالامة المسلمة والحرة في اصل العقد ولذلك … ولان اثر الرق في تنصيف ما يقبل لا غير ولان ما يملكه
من العبد من الانكحة يملكه الحر قلنا في المراد انه وجد امة على امة يصح خلافا للشافعي كما اذا فعل العبد ذلك لان اثر الرق
في التنصيف لا غير ولانه نكاح يملكه العبد وكذا الحر وضعف اثر وصف الشافعي فانه جعل رق المراة من اسباب التحريم وليس
كذلك بل هو من اسباب فضل الحل على المعقول لان الحل نعمة تستحق بالفضل والعقل يابى ان يكون الحل الثابت للعبد … الاثر العبد
الحسن ونقض الاصول وهو ان يكون الحر اوسع حالا من العبد وان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير وان يكون الحر اعلى درجة
من العبد فيستحق في الكرامة فعلى ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر وتقريره لا نسلم ان دين الكتابي سبب للتحريم
كالرق لصحة نكاحها ابتداء وبقاء فانضمام الرق اليه لا يوجب … وتحريما للنكاح لعدم تاثيرهما في التحريم وليت
سلمنا انهما من الموانع فلا نسلم امكان الجمع بينهما لتصيرا بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر باعتبار
خبث الاعتقاد … الكفر من طريق الشرع … داد خبث الكفر فان الرقيق ربما يكون اتقى من الحر فيكون
الحر شرعا فلا يمكن ان يجعلا علة واحدة قوله وغير مسلم لما قال في جواب عن قوله لان الضرورة انقضت وتقريره لا نسلم ان نكاح
الامة ضروري في حق الجواز فانا قد بينا ان اثر الرق في التنصيف وفي الحل ايضا لها كالحرة بدليل انه لو تزوج حرة على
انه لا يبطل نكاح الامة ولو كان جواز نكاحها ضروريا لما بقي عند كما زالت الضرورة لان حال البقاء اسهل من الابتداء
ولهذا لم يبطل لان ما يوجب الحل في الابتداء والبقاء سواء كالمحرمية في النكاح فان قيل الفرع على الاصل لا يبطل حكم
البدل بعد حصول المقصود وههنا حصل المقصود حين كان عقدها قلنا لا نسلم ان المقصود حصل فان النكاح عقد العمر وحصول

المقصود منه بالعصاة فعلا لا لعصاة لاينع المقصود ولكن نكاح الامة في حق عدم الاستحباب مثل نكاح الحرة الكتابية في عدم
فلا يستحب نكاح الامة مع طول الحرة كما لا يستحب نكاح الحرة الكتابية مع وجود المومنة وقوله لما قلنا دليل عدم ضرورته
في حق الجواز يعني لما بينا ان حرمة الارقاق ساقط فانتفى كونه ضروريا لا نتفاء دليله ومثاله ايضا ما قال ان في اسلام
احد الزوجين الى قوله وذلك امرانتفى اي ومثال ما هو مرجوح لغوا انه ايضا ما قال ان في اسلام احد الزوجين
حال اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولم يمكن بقاء النكاح بينهما بان اسلمت المراة او اسلم وهي وثنية او مجوسية
وكذا لو ارتد احدهما وقعنا الفرقة بينهما في الحال في الفصلين اذا كان قبل الدخول واما اذا كان بعده فيتوقف الفرقة
على انقضاء العدة في الفصلين ايضا وعندنا لا تقع الفرقة بنفس الاسلام بل يجب العرض على الاخر فان اسلم بقي النكاح
وان ابى فرق القاضي بينهما سواء كان قبل الدخول او بعده ولو ارتد احدهما وقع الفرقة بنفس الردة قبل الدخول و بعده
قال لانه اي الاسلام احد الزوجين من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة لان كل واحد منهما طار
على النكاح غير مناف لحكمه لان النكاح باق الى العرض والاباء عندكم والى انقضاء العدة عندي وكذلك اذا ارتدا
معا عندكم فصار كالطلاق الطارئ على النكاح فوجب ان يتعجل في غير المدخول بها وفي المدخول بها الى انقضاء العدة قياسا على الطلاق قال الشيخ
لم يسو بينهما اي بين الاسلام والردة ولم يذكر وجه ذلك في الكتاب وضعفه بقوله وهذا اي التسوية وصفه معنى الاثر وجعل
ضعفه كالبديهي فقال لا يخفى على احد ان الردة يكون كالاسلام وقلنا ان الاسلام من اسباب العصمة بكلا ما هو من اسباب العصمة
لا يصلح فالسبب ما كان ازالة للنعمة والفرقة ازالتها فلا اتصاف لها بالاسلام اما الاول فلقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا مني دماءهم واموالهم واما الثاني فلا قتضائه الاتحاد والمنع ولذلك فاند
وكذلك بناء الاخر على ما كان ليس من اسباب الزوال فيكلمنا ان كل واحد منهما على انفراده لا يكون سببا لكن لم لا يجوز
ان يكون مجموعهما سببا فانه يحدث اختلاف الدينين وهو قاطع بدليل انه مانع ومحرم للوطء واجيب بان ضرورته ما نفاه و محرما
بدليل الحل لا يدل على ذلك ورب قاطع فانا كثيرا من الاسباب يمنع ولا يقطع كقيام العدة وعدم الشهود والاستغناء عن نكاح الامة
كل ذلك مانع ابتداء النكاح وليس بمانع للبقاء ولما لم يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا كفر الباقي لم يصلح اختلاف الدينين لا
نا شيء منهما وليس لكل واحد اثر في الفرقة فكذا اذا اجتمعا ورد بانه لا يلزم من عدم صلاحية كل واحد عدم صلاحية المجموع
لتوكا الاول والصواب ان يقال كلامنا في ان كل واحد منهما بانفراده لا يصلح سببا ولا نزاع للمعترض في ذلك وانما نزاعه
في ان المجموع لم لا يجوز ان يكون سببا فنقول المجموع لا يخلو اما ان يكون باعتبار زيادة على الامرين اولا وعلى الثاني يكون
العلة ذات وصفين متعاقبين وفي مثل ذلك يضاف الى الاخير وهو الاسلام فيما نحن فيه وقد بان فساده وعلى الاول يكون
العلة امرا متحققا منهما وهو المطابق للكلام في ان ذلك الامر هو اختلاف الدينين على وجه لا يمكن ابقاء النكاح بينهما كما هو
او فوات اغراض النكاح فعلنا هو فوات اغراض النكاح لانه معلول اختلاف الدينين يعني اختلاف الدينين كالعلة
البعيدة للعدم وفوات اغراض النكاح علة قريبة ولا شك في وجوب الاضافة الى العلة عند صلاحيتها لها دون علة
العلة واشار الشيخ الى هذا بقوله مضافا الى امتناع الاخر عن ادار الاسلام وخصص جانب الامتناع وان كان الاسلام
الاخر فيه مدخل لانه بدون الامتناع باسلام الاخر يبقى النكاح بالاجماع وامابه ويا اسلام الاخر والعياذ بالله لا يبقى
فكان كالجزء الاخير فاضيف اليه قوله حقا لله الذي اسلم اي رعاية لحق المسلم فهو معمول له لوجب ويجوز ان يكون حالا اي
اثبات الحكم استحقاقا له كذا والكون الاثبات حقا للذي اسلم ويجوز ان يكون مصدرا اي حق حقا للذي اسلم فان المسلم لو كان هو الزوج فحقه في عدم
النفقة بلا امتناع وان كانت المراة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح من حل الوطء واللحوق بالسليم بقاء تكلا هما باطل ظلم والاحاكم بالمعروف

اذا فات صار الفرقة مضافة الى القاضي لا الى الفرقة لان الله الظلم عن الناس وهو كون فوات الاغراض سببا للفرقة ظاهر الاثر فان الا
مراعى لا حكما فاذا خلت عنها وجب العقول لا الغاية كما في اللعان والايلاء والجب والعنة اما في اللعان فلان الاستمتاع محرم
باللعان وفات الغرض من النكاح بسبب فعل الزوج وهو الرمي بعد ما تعلقه مظلومة فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذلك في الايلاء
فانه ظلمها بمنع حقها في المدة تحريما بيمينه والنعم النكاح عن حقها المدة واما في الجب والعنة فظاهر ولا يلزم الحرمة بسبب الاحرام والعدة
والحيض والنفاس لانها حرمة لا يدوم فلا يؤدي الى فوت غرضه فلا يحقق الظلم واما الردة فمنافية للعاصمة لانها من اسباب زوال
العصمة وهي موجب للفرقة على سبيل المنافاة لا على انها موضوعة لها وكونها منافية امر بين ظاهر لا خفاء فيه فانها تؤثر في زوال عصمة
النفس والاملاك بالاجماع فوجب بطلان عصمة ملك النكاح والتحق بطلان العصمة يلحق بالاموات والجمادات وكلاهما ليس باهل الملك
النكاح فثبت الفرقة من غير توقف على انقضاء العدة وقضاء القاضي كما في طرف الرضاع وحرمة المصاهرة لان الشيء لا ينفع
مع منافيه لا ولا يلزم اذا ارتدا معا الى قوله والاعتاق على الكفر لا يمنع هذا جواب دخل تقريره لو كانت الردة منافية للملك النكاح 2
لزم ان يبطل بارتدادهما بل اولى لان ازدياد المنافي كالرضاع في الرضاع والنسب وتقرير الجواب ان القياس يقتضي ذلك وبه قال زفر
لكنا نقول اثبتنا حكم نص آخر وهو اجماع الصحابة فان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه ثم اسلموا بامرهم بتجديد الانكحة
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع وارتداد العرب تحقق ولم يعرف التاريخ فجعل كانهم ارتدوا معا كما في الحرق والغرق
واذا ثبت ذلك بالنص او بالاجماع الذي هو كالنص في الافادة ترك القياس لانه ليس بحجة في معارضة الاجماع فان قيل فليلحق ارتداد
احدهما بارتدادهما بالدلالة لا بالقياس اجاب الشيخ رحمه الله بانه حال الاتفاق دون حال الاختلاف لان في حال الاختلاف في الا في
منهما غير معصوم في حق المسلم فلا انقطاع العصمة بينهما بطل النكاح وهذا لا يوجد حال الاتفاق والاختلاف لم يصح بعده الحاق
والاختلاف فان الاتفاق مصحح الحل والتفاق بالنكاح والاختلاف يمنع الحرمة والفرقة في حالة الاتفاق في افضاء الحرم دون حالة الاختلاف فلا يكون
الاعلى بالادنى ويجوز ان يكون دون ممنع غير حالة الاتفاق غير حالة الاختلاف وفي الغيرية بالتضاد فلا يكون الحاق به لا بالدلالة لا يحتمل
احد المتضادين بالاخر قوله وصفنا انه قوله اي قوله ان في له ان الردة غير منافية بدلالة ارتدادهما معطوف على قوله
لم يصح العودة اذا ثبت بقي التسوية والتضاد من ارتدادهما وارتداد احدهما وضعف الحاق ردة احدهما بارتدادهما في كون
غير مناف وقوله لانا وجدنا وقلنا اي وجدنا الاختلاف والدينين في الحرم والمنع عن ابتداء النكاح تابعا لم نجوز لاتفاقهما جاز نكاح
المجوس ولو اسلم احدهما بارتدادهما لم يجز فثبت ان الاتفاق وليس كله لا اختلاف فلا يكون احدهما بالاخر ومثاله قولهم في
مسح الراس الى قوله وهذا اكثر من ان يحصى اي ومثال قول الشافعي رحمه الله في ان الردة غير منافية في الضعف قول اصحابه في
ويجوز ان يكون معناه ومثال ما صار مرجوحا بالاثر القوي قولهم في مسح الراس انه ركن في وضوء فيسن تكراره كالغسل وقد عرفت توجيه
مثله وهذا الوصف الركنية ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار ولا الخفة اما انها لا تؤثر في التكرار فلانه غايتها ان يكون مامورا
بها والامر لا يدل على التكرار ولا يحتمل الوجه لا نا لا نعلم ان تكراره لكونه ركنا واما انها لا تختص بالتكرار فلانه يسن في المضمضة والاستنشاق
وليس من ركنيتي فالركن قد يوجد بلا تكرار كاركان الصلوة والحج والتكرار يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق فلا يكون
مطردا ولا منعكسا فان قيل النزاع في ركنية الوضوء لا الركنية المطلقة فلا ترد اركان الصلوة اجيب بان هذا بيان ان الركنية
على الاطلاق غير مؤثر في التكرار والمسح على الاطلاق مؤثر في التخفيف مطلقا فيكون اولى وفيه نظر لانه ترجيح لعموم الوصف وهو غير
جائز لما سنذكره والاولى ان يقال فيكم انا نسلم انه لو كان تكرارا بالغسل الوجه يكون ركنا وهو في حيز المنع كما عرفت واما المسح
فان اثره في التخفيف بين فلا شبهة فيه لان الاكتفاء بالمسح مع امكان الغسل ليس الا للتخفيف وكذا ادى الفرض ببعض المحل مع امكانه
الاستيعاب قوي كالخف ثم لان تعلق التكرار في مسح الخف وقع التحقق وهذا الترجيح نوعه الاثر مع بعض اصحابنا كفرجوا قال واما التكرار وتوفره تنافيه على الحكم الى الكون الى قوله

اقول ليس من هذا الكتاب تم القلم الكاتب

فلما صح الوجه الثاني من الترجيح وهو قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به فلان الاثر انما صار اثرا اي مؤثرا لرجوعه الى الكتاب او السنة والاجماع فاذا ازداد
ثباتا على الحكم ازداد قوة يعني معناه اي الذي صار الوصف في قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه وهذا الوصف اعني كونه مسحا
اثبت على دلالة التخفيف من قولهم ركن على دلالة التكرار ومن شرح الشيخ بيان عدم الاطراد والانعكاس لما ذكره وبيان واضح لقولهم ان الركن
وصف عام في الوضوء وفي اركان الصلوة وغيرهما وهي الركوع والسجود وكان من وصف الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود ولا بتكراره
فدل على ان الركنية لا تستلزم التكرار ووجدنا في الباب يعني باب الوضوء ما ليس بركن وهو يتكرر كالمضمضة والاستنشاق فدل على انها
غير منعكسة واما اثر المسح في التخفيف فثابت لازم لا يعارضه لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ومسح الخف والجبيرة ومسح الجوارب ونحوه
فيما لا يعقل تطهيرا احترازا عن مسح الاستنجاء وكذلك قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كالنفل اولى من قولهم
صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه اثبت على الحكم المشهود به مما ذكروا لان الفرضية لا توجب الا الامتثال لا التعيين لا محالة
فان الحج فرض ويجوز بمطلق النية وبنية النفل على اصل الخصم وايضا الفرضية وهو خاص في الباب اي باب الصوم وباب العبادة يعني لو انا دققنا
ما ذكرتم فانما يفيد في هذا الباب لا غير فاما التعيين فلازم اي ثابت في كل عين والمراد بالعين التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب
حتى تعدى اي ثبت في رد الودائع والغصوب ورد المبيعة في البيع الفاسد الى البائع وعقد الايمان بكل النية لتعين المحل سواء علم صاحب
الحق اولا ولو ادى الدين يشترط فيها التعيين لعدم التعيين ولا يشترط نية التعيين في الايمان بالله بان لعين بانه يؤدي الفرض مع
انه اقوى العقود ضبطا لما يحجبه بانه يسع عن الغرض لكونه مبتغيا على متنوع الى فرض ونفل وفي بعض النسخ وعقد الايمان يعني اليمين
حتى لو حلف على فعل عين بفعل ذلك الفعل لا عن قصد البر وقع عن البر ومعناه اذا وجد الذي هو شرط الحنث يحنث على اي
وجه وجد عمدا كان او سهوا كرها كان او حظا لتعيينه قوله ونحوها يعني كنصوص الضارب على الغصب بلا نية الزكوة يسقط
الزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج حيث يتأدى الفرض به لتعين حجة الاسلام بدلالة الحال وكذا السيف المحلى اذا بيع
بجنس الحلية وادى بعض الثمن في المجلس ثم افترقا يصرف بعض المؤدي للحلية سواء اطلقوا او عينا وقال قيمتهما
يتعين ثمن الحلية بالقبض وكذلك قولنا في النافع يعني انه ارجح واقوى لقوة ثباته على الحكم انها لا تضمن بالاتلاف لا
مراعاة شرط الضمان احترازا عن الفضل فان شرط الضمان المماثلة صورة ومعنى او معنى قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وايجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع ولا مماثلة بين العين والمنفعة كما بينا في تضمين
فوج لا يجوز ايجاب ما هو المتلف في صورة المالية كما لا يمكن ايجاب الجيد مكان الردي وهو يعني قولنا احترازا عن الفضل
وقوله اولى هو خبر قولنا اي قولنا اولى من قولهم ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف كعقد الخمر واثباتا للمثل تقريبا
ان المنفعة بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتفاوتون في عقولها فالتفاوت ثابت باعتبار
العين والعرضية محذور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة شهر اكثر اجزاء من الدرهم الواحد عند المقابلة
فتحقق الزيادة فلم يستويا فيه وذلك التفاوت وذلك غير معتبر كالسبقا ونحو الحنطة من حيث الحبات واللون وغيرهما
فيما اذا اتلف حنطة واتى بمثلها والحاصل ان ايجاب الضمان تعذر الامكان اذا لم يكن الاتفاق في تفاوت تحمل كما في ايجاب
القيمة والحاصل ان ايجاب الضمان تعذر الامكان عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع ما فيها تدارك بالظن
والحرز وان كان في ايجابه فضل لان احد الامرين لازم اما ايجاب الفضل على المتعدي او اهدار حق المظلوم والاول
اولى لان فيه الحاق الخسران بالظالم ودفع الظلم وسد باب العدوان وقيل يجوز ان يكون معنى قوله فضل على المتعدي او اهدار
على المظلوم ان الفضل اذا اعتبر فهو فضل واجب على المتعدي وليس ذلك بمستبعد في حقه لتعديه وان لم يعتبر ففيه
اهدار حق العصمة على المظلوم كحقنا لا كان التزاد فيما لحق وهو جائز ايضا كاهدار الجودة في باب الربوا

كحقنا لا كان التزاد فيما لحق وهو جائز ايضا كاهدار الجودة في باب الربوا كحقنا المساواة وقد يطريق من جواب الشيخ ولانه
اي الثابت بهذه المسئلة اما اهدار وصف هو وجيب على الظالم وهو الفضل الموجب للتفاوت على تعديه بايجاب الضمان او اهدار اصل
اي المقابل اصل حق المظلوم على تعديه بعدم الايجاب فكان الاول اولى لكونه اهدار في الفرد بين دفعا لا علاها ولا يجوز رجوع الضمير الممتنع
ما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفساد المعنى حينئذ لان ما حكمت عليه بانه اهدار وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل ولا بد ان
يكون في مثل هذا التركيب المحكوم عليه واحدا قوله لان التقييد بالمثل واجب دليل اولوية قولنا لان التقييد بالمثل واجب في باب
الضمانات كلها ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصلوة والصيام والحج والاعتكاف مقيد بالمثل عند الامكان اجماعا فكان هذا الوصف
اثبت بما ذكروا قوله ووضع الضمان عن المعصوم جواب عن النكتة الاولى وهو قولهم لانه فضل على المتعدي او اهدار على المظلوم
فالاول اولى وتقريره ان سقوط الضمان عن المتلف المعصوم امر جائز في الشرع مجازا ان يكون كالعادل اذا اتلف مال الباغي
فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصوما لا يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز لاحد لاستغنائه بملكه وذكر في التقويم كالباغي اذا اتلف
الباغي ماله ونفسه مال المتلف مال وهو الظاهر وكان وجه ذلك ان مال العادل في كونه معصوما اظهر من مال الباغي لبغيه ولعل الامر
بالعكس فان مال الباغي معصوم في زعمنا وفي زعمهم واما مال العادل لهم وان كان معصوما في زعمنا فقد لا يكون في زعمهم كذلك
فلهذا اختاره الشيخ وكذلك الحربي اذا اتلف مالا فانه لا ضمان عليه وان كان المتلف معصوما واما ايجاب الفضل على المتعدي
فغير مشروع اصلا فانه لو جاز لعقد يوجب زيادة على المثل بعد رفع الاعتداء في الدنيا والاخرة وهذا اي بسبب هذا يظهر جواز سقوط
الضمان عن المعصوم دون جواز الفضل في الشرع لان ابدا الفضل وان كان قليلا فان ايجابه حكم شرعي مضاف الى صاحب الشرع لان
وجوب الضمان انما هو بالقضاء والقضاء انما يتعين بالشرع فيكون ايجابه اضافة الظلم الى الشرع بغير واسطة فعل العبد فان فعله الجناية
علة الفعل لا على الزائد وذلك باطل اما عدم وجوب الضمان وسقوطه فانه مضاف الى عجزنا عن درك المثل الواجب في هذا الموضع
فانا نعلم وجوب ضمان ما اتلفه ونعلم ان ايجاب المثل هو العدل ولكن عجزنا عن معرفة المثل سقط للعجز وذكر ان عدم وجوب الضمان
انما يتحقق لسقوط وجوب المثل صورة عند العجز في الاشياء القيمي وسقوط فضل الوقت في ضمان الصلوة والصوم ومثل سقوط
سجدة التلاوة اذا لم يسجدها في الصلوة وتكبير التشريق اذا فات عن ايامه قوله بدون واسطة فعل العبد مستدرك
لانه يوهم ان نسبة الجور الى الله لو بواسطة جائز وليس كذلك لان كل ما ينسب اليه سواء كان بواسطة فعل العبد او بدونها كذا قال
في التقويم وحكم الله تعالى مصون عن الجور وهو باطل لانه يفضي الى القول بعدم خلق الله افعال العباد وذلك مذهب المعتزلة باطل
والصافات اضافة الجور اليه بواسطة فعل العبد تجوز من حيث الارادة والتقدير والمشية دون الرضا والامر قوله ولان
الوصف جواب عن النكتة الثانية للخصم وتقريره انا لا نسلم ان اهدار الوصف فيما نحن فيه اولى من اهدار الاصل لان الوصف
وهو الفضل وان قل فقد فات اصلا بلا بدل لانه لم يبق للمتلف فيه حق لا في الدنيا ولا في الاخرة لكونه واجبا بحكم الشرع والاصل
وهو حق المظلوم وان عظم فقد فات على الخصم بعدم ايجاب الضمان في الدنيا الا انه في دار الجزاء فكان عدم الايجاب تاخيرا
لا ابطالا وكان الاول ابطالا والتاخير اهون من الضرر في الابطال فكان اولى وهذا اشتراط المماثلة ههنا مثل اشتراط الاهلية في عامة
الاحكام يعني ما اعتبرناه من شرط المماثلة ليس بوصف خاص بل عام ثابت في عامة الاحكام واما ضمان العقد فيما فيه خاص لكونه
ثابتا بخلاف القياس مختصا بالعقود فلا يكون ثابتا على الحكم مثل ثبات ما ذكرناه فكان ما ذكرنا ارجح واعتبار المنافع بضمان العقد
لو غير صحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب زيادة بالتقويم وسنة الحوالة الشرع فان لكل عين متقومة قيمة على الحسم عند التعذر بما
يتوصل اليها باتفاق الكل الا انه واجب بالتقوى الا انه اذا كان الامر لا الاستيفاء وذلك يبني على التوسع فعلنا يعتبر تعذر الوسع
فعلنا سقوطه تقدير الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت القيمة لانه لا يمكن التحرز عنه فاما ههنا فالتفاوت في اصل الواجب

فصل الحار

لا في الاستيفاء ولا اللزوم عليه بشاهد الدين فانه لو رجح صحة العقد وله حصل على الدين لانه اذا تلف دينا يسمون بالعقد لسرجيهم

ولقايل ان يقول لا التزجيح بقوة الساتة على الحكم ترجيح على الحكم بما ذكره الشيخ لانه جزئ بالعدم من الصور عادل على ذلك حسب

اشر المسيرة التحصيل فيانت لازم لا محالة في كل ما يقبل للظهر اوذلك صحيح فاما العوض فلازم غير متعدى الى الودايع وقال الا التعليل

واجيب بان كل باب كافي الاموال كلها وذلك كلها دليل على العموم كما ترى والمواب ان الترجيح لعموم باعتبار السطر الى الاصل اوساوله الوصف وكثرته

كما سيجيء والترجيح بقوة ثباته ليس كذلك لاعتبار باعتبار النظر الى الركوب في محال متعددة والنظر الى المساواة لا الى غير النظر الى اللزوم وسنذكر

عند هذا ان اللزوم صورة وذو الا ترجيح القسم الثالث من وجوه الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول

ولم يشهد للاخر الا اصل واحد وهو صحيح عند الجمهور واختاره الشيخ واختار بعض اصحابنا واصحاب الشافعي في الترجيح بها لان كثرة الاصل

في القياس ككثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة هذا ولا بد من حيث الترجيح بكثرة العلم لان شهادة كل اصل بمنزلة علة تحتجة

حجة الجمهور ان الحجة هو الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك من وجه اخر عدم ما ذكرنا من

قوة التاثير والثبات على الحكم فيحدث ما فوقه في الوصف فتبين ان كثرة الاصول في بعض النسخ فنوع الوجه الثالث من جنس الاشتهار في السنن

فان كثرة الرواة على حجة بل الخبر حجة لكن يحدث بكثرة الرواة زيادة الاتصال وهو في الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على غيره فعلم

انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوى لا ترجيح الاصول على اصل وهو ان الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة

الثبات من هذا الباب باب الترجيح بما في الكلام العموم ويحتمل انه في اصوله من نوع من هذه الانواع اذا اقتر بينه مبيلا لاوسين

انه يمكن تعويز الترجيح الاخر منهما في الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف لان الحال مستورة

متعددة باعتبار الجهات في الترجيح بقوة التاثير بالنظر الى الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل

واما الرابع وهو العكس الذي ذكرناه الماقد احترازا عن الحالي بالحال   الوجه الرابع من وجوه الترجيح العكس وهو

عدم الحكم عند عدم الوصف قال بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم عدما كان او وجودا لانه ليس بشيء ولا يصلح مرجحا

وفي اكثر عامة الاصوليين وهو مختار الشيخ انه يصلح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم وكاده تعلقه

به فيصلح مرجحا لكنه ضعيف لا يستلزم اضافة الوجادة الى العدم الذي هو ليس بشيء ويظهر ثمرته عند المعارضة فاذا عارضه ترجيح

اخر كان مقدما عليه وذلك اي الترجيح بالعكس مثل قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء ولا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم

انه ركن فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس الى ما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل يسن تكراره لما قالوا لا ينعكس فان المضمضة والاستنشاق

يتكرران وليسا بركنين ولذلك قولنا في الاخوة يعتق اذا ملك شخص اخاه او اخته يعتق لان الاخوة قرابة محرمة للنكاح فتوجب

العتق كقرابة الولاد احترازا من قولهم بهذه قرابة يجوز وضع زكاة احدهما في الاخر فلا توجب العتق كقرابة ابن العم لانه قاله لا ينعكس الى الولاد

العقد الحرمة للنكاح لا توجب العتق كما في الامام فان قرابتهم لما لم توجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان جواز وضع

الزكاة عدم في الكافر الاجنبي ولم يجب العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه وكذا قولنا في بيع الطعام بالطعام انه مبيع عين فلا

يشترط قبضه اولا من قولهم بالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه حرم التفاضل فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر فالذهب

والفضة لا ينعكس في غير الصرف وراس مال السلم لان كل واحد منهما دين بدين ومعناه ان التعيين في هذين العقدين لعدم الحكم وهو

عدم اشتراط التقابض لان الصرف انما يكون في النقود وهو لا يتعين في العقود فكان دينا بدين عن منية وكذا المسلم فيه دين

وراس المال في الغالب من النقود فكان دينا بدين فشرط فيهما القبض لنهي النبي عم عن الكالي بالكالي واما تعليل القبض فلا ينعكس

لان بيع السلم لم يشتمل اموال الربوا واموال يجوز ان يكون مرفوعا فاعلا لم يشتمل وضمير المفعول الذي لم يشتمل ويجوز ان يكون منصوبا بالمفعول

لم يشتمل فعلى الاول معناه ان اموال الربوا الستة شاملة لجميع انواع السلم لجواز ان يكون رخصه في الربوا وعلى الكاتب

لم يشتمل اي لم تقتصر على اموال الربوا فان راس المال قد يكون ثوبا ومع ذلك اي مع كونه غير مشتمل على اموال الربوا وجب فيه التقبض

احترازا عن الكالي بالكالي ويثبت عدم انعكاس تعليلهم لبقاء الحكم عند عدم الوصف فان قيل ما ذكرنا مطرد وان لم ينعكس وما ذكرتم

غير مطرد فان من باع اناء فضة باناء فضة او ذهب يوجب القبض في المجلس وان كانا عينين وكذا اذا كان راس مال السلم ثوبا يشترط

قبضه وان كان عينا فكان ما قلنا اولى لتايده بموافقة النص وهو قوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد اي قبضا بقبض وفي بعض

الروايات قبض بقبض وقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد اجيب بان الاصل في الصرف والسلم

ورد وهما على الدين وربما يقع على عين بدين ويعود على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم الصرف والسلم مقام الدين

بالدين وعلق وجوب القبض بها تيسيرا على الناس والشيء اذا اقيم مقام غيره فالمنظور بعينه كما لو اقيم السفر مقام المشقة

والمراد من قوله عم يدا بيد عين بعين نقلا كبيع ما لبيع بينه يدا بيد اذ اليد آلة التعيين وبالاشارة والاحضار كما هي آلة القبض

وكذلك القبض باليد للتعيين فيجوز ان يعبر باليد عنه فيحمل عليه كيلا يزيد على الكتاب وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا

فان قيل فقد ذكرتم اشتراط العينية على الكتاب بنهيه عن بيع الكالي بالكالي وقد يدعي القبض بهذا النص لبيدفع الحكم اجيب بان زيادة

العينية ليست بالخبر فقط بل فيه انضاف اليه الاجماع فيجوز الزيادة ولم يوجد في خبر القبض ذلك وفيه نظر لان الزيادة نسخ وكما لم

يجز بخبر الواحد لم يجز بالاجماع لان الاجماع لا يصلح ناسخا للكتاب والاولى ان يقال انه مشكل في المجمع عليه فلا يكون   واما القسم

الثالث فقوله من هذا كله الدلالة الماثور   القسم الثالث من الاقسام بالادلة القسمة الاولى هو بيان المخلص عند تعارض الترجيحين

والشروع في ذلك يقتضي تمهيد اصل ذكره الشيخ بقوله فان الاصل في ذلك اي في المخلص ان كل موجود مما يحتمل الحدوث ليخرج الممكن احترازا

عن الله تعالى فانه يطلق عليه موجود ولا يحتمل الحدوث ومعناه ان كل موجود وجودا فانما وجد بصورته بعينه التي سمي بها عن الغير الى

ومعناه الذي هو حقيقته وجوده بعد المائية الجزئية الذهنية المبدا للعوارض العارضة لها فاذا وجد هذا واذا عارض ضربا ترجيح احدهما

في الذات بمعنى راجع الى الذات والثاني في الحال اي بوصف قائم في الذات على حصاده الاولى على ما قلناه وهو بذلك لانه لو كان على موقفه

لا لها مع الى الترجيح لكان الرجحان في الذات اخص من الرجحان في الحال احدهما ان الذات اسبق من الحال لانه متبوع وعدم المتبوع

مستقر في الاذهان فان لا تصالح لا يحتاج الى سبب فضلا عن البنت فيعصو كالاخت واضح حكمه لا يحتمل النسخ بعده حتى لو حكم شهادة مستورين

ثم يعني بعد ذلك شهادة العدالة لعين كذا فانه لم يحتمل الاخر ووجه الشبهة يسبق احدهما وكونه آكد من الاخر اما في الاخبار وخلافيا مضى الحكم

واما في مسلسلا فلكونه راجحا الى الذات فان حصل الذات يسبق من حال نفسها لما ذكر لان حال غيرها وترجيح الخصم قد يقع على حال الذات اخرى

وليس الذات تقدم في بل لها من وجه احيب بانه المنظور كون الذات يسبق في نفس الامر وهو طلانه عمر واقع لان كون الذات اسبق في نفس

اما ان يكون اسبق في حال نفسه او حال غيره والاول مسلم وترجيح الخصم ليس بذلك كما ذكره في السوال والثاني والاولى ان يقال الراجح الى الذات الشيء

ذاتي له والراجح الى وصفه العارض ليس كذلك فترجح الاول لا يعارضه فالثاني وما كان المرجح معه غير تصور الانفكاك ولا ما تصور

معه الانفكاك مرجح عنه والثاني ان الحال قائمة بالذات ومعناه ان الحال قائمة بالغير وهو الذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم

قيامه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه والذات موجودة من كل وجه فكان الترجيح بها اولى والسوال المذكوران ههنا الصفا

بان يقال الحال قائمة بالذات الموصوفة بها او بغيرها والاول مسلم وقد يقع ترجيح الخصم بها لذات اخرى والثاني والجواب هو الجواب قوله

ولو اعتبرنا على مضادة الاول بغير كما صار به الدليل راجحا باعتبار الذات لا يحصل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا والثاني ما هو اصل

بما هو تبع لغيره وما هو تبع لغيره سواء كان العرض هو الموصوف اوغيره لا يصلح ناسخا له وحاصله ان الترجيح بالامر الراجح الى الذات اولم

من الترجيح بالامر الراجح الى الحال سواء كانا في شيء واحد كما قلنا في مسلم مسالة النية في الصوم فانه يرجح بجانب الصوم على ما يلزم ربيتها

للكثير عندنا لكون الكثرة راجعة الى الذات او في شيئين كما سنذكر لان الذات مستقلة بالقيام لا يحتاج الى شيء يقوم به والصفة ليست كذلك

والتمييز بين الوصفين بان احدهما بالنظر الى سبق الذات والاخر بالنظر الى ما به اشتقاقها وال فيه وان كان لا خلاف في هذا الاصل لكن خرج عليه هذا الحد

الى الاصل في بعض المسائل ورد وهو معذور في هذا القدم فان المجتهد اذا اخطأ في موضع الخفاء كان معذورا والمأخوذ عليه انما هو الخطاء في موضع الظهور

والحصر في هذا الكتاب لا يجوز لغير الذي يصح في موضع من اقوام الافكار ماجورا وادبه اباحنيفة واصحابه فانهم امعنوا النظر في طلب

الحق ولم نر لا قدامهم عن الصواب ﻫ وبيانه فيما هو موضع الاجماع اولا للرجحان في الذات ومثله كثير اي بيان هذا النوع من الترجيح

في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ لاب انه احق بالعصوبة من العم لان هذا اي ابن ابن الاخ راجح في ذاته لقرابته

والعم راجح بحاله وقد سبق ان ما يرجح في الذات اولى من الراجح في الحال اما ان الاول فلان غاية ابن ابن الاخ وانه اخوه وهو مقدم منه

على العم بالاتفاق لان الاخ مجاور في الصلب وكان الرجحان في ذات القرابة وان العم مجاور له لكن قرابته راجح بحاله وهو زيادة

القرب لانه متصل بالميت بواسطة واحدة وهو الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك العمة التي لاب وام اولى من الخال لاب وام اخي الميت

والثلث للخال لانها اي العمة راجحة في ذات القرابة لادلائها بالاب والخال راجح بحاله وهو الدلوده وقوة القرابة فانه متصل بام الميت

من الجانبين والعمة من جانب واحد اما ابن الاخ لاب وام فهو احق من ابن الاخ لاب لاستوائهما في ذات القرابة فان الحال قرابة احدهما

ترجح الاول بالحال وهو زيادة الاتصال باحدهما وهذه المسئلة ليست مما نحن فيه بل لبيان ان الحال انما يعتبر في الترجيح اصلا بل الترجيح

به حال انتفاء التعارض في الترجيح وحصل في احوال سن ترجيحه في الحال في هذه المسئلة وان ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب للرجحان

في الذات يعني ولان استويا في قرابة الاخوة لكن للاخ لاب سبق مرجحه وهو القرب فانما قرب الى الميت بواسطة وللاخر سبق مرجح يرجحه

اما غيره وهو زيادة الاتصال بحده فكان الاول احق بالعصوبة ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير في ابن العم لاب اولى من ابن العم لاب

وام لما قلنا ﻫ وعلى هذا قول اصحابنا في ما يزل صبغة الغاصب الاول فاذا تعارضا كان الوجود احق من البقاء اي على ان الترجيح

بالذات احق قال اصحابنا في مسئلة صبغ الغاصب باجزائه في المغصوب صنعة متقومة تزداد به قيمة العين كالخياطة والصياغة والطبخ والشي

وكحو ما نقوله في الحاصل من قول ما يزيل صنعة الغاصب بكر الحامل و ذلك بان غصب ثوبا فقطعه وخاطه او غصب نقرة فضة فصاغها حليا او ضربها

دراهم او غصب شاة فذبحها وطبخها او شواها او غصب ساجة او اجرة فادخلها في بنايه او حلبا فصرعه سيفا انه ينقطع حق المالك من

العين الى القيمة لانه يسقط اصلا وهذا الجواب في الصياغة على قولهما اما على قول ابي حنيفة فلا يسقط حقه من العين واعلم ان في كل واحد

من الصور المذكورة يتعارض حق المالك والغاصب ويتعذر التوفيق واحتيج الى الترجيح يتعارض جهتا الترجيح فاحتيج الى ترجيح احد المرجحين

على الاخر فجعل احدهما ورجح ان في واحد الاخرى اما التعارض فلان الاصل مال متقوم محترم حقا للمالك والصنعة ايضا متقوم ولهذا ليس

للمالك ان ياخذه مجانا واما تعذر التوفيق فلان التمييز بينهما غير ممكن اما في الشي والطبخ فظاهر واما الخياطة فلانها لا تتميز ان الاخص

حق الغاصب وحقه محترم لا يجوز ابطاله لحق المالك كان الظالم لا يظلم وكيل الى اثبات الشركة بينهما لاختلاف المستحقين جنسا ولا بد من تمليك احدهما

للاخر بالقيمة وليس احدهما اولى من الاخر الا بالترجيح وللكل من المالك والغاصب جهة ترجيح فرجحنا في جهة المالك وهو الصنعة تابع

ورجحنا جهة الغاصب لان فعله موجود من كل وجه دون الاصل وهذا لان صنعة الغاصب قائمة بذاتها من كل وجه لان فعل الغاصب غير مضاف فرجح بها

الى صاحب العين والعين هالكة من وجه وهي باقية بذلك الوجه ايضا فالى صنعة الغاصب والحاصل هو موجود من كل وجه ترجح على ما

يكون موجودا من وجه دون وجه واما صنعة الغاصب فانه بنائها لا القيام الذي يكون في الاعيان اذ المراد بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام

بمحل واما انه حدوثها لا الصنعة او صاحب العين فلا فانه حدوثه بفعل الغاصب لا غير فاحترز عن الزوائد المولودة منها للعين كما لو هبت الريح

على حنطة معصوبة فالقتها في طاحونة فطحنتها فانه نقي في ارض الغاصب فنبت حيث لا يسقط حق المالك لان الصنعة غير مضافة الى فعل

الغاصب وتصور لطرفان الصنعة بعينها وانه لم يكن مضافا الى فعل الغاصب فلم يثبت مضافا الى صاحب العين ايضا فلا يتحقق الاحتراز

عن ذلك فيجوز ان يكون تاكيدا فانه اعون لاثبات انقطاع حق المالك فانه حينئذ لم يضف الصنعة اليه لم يتصور له بها التعلق

في ناب يعاد كونه في جانب العين من اضافة ذلك العين الوجه الى صنعة الغاصب بيانا لزيادة تعلقه بالعين واما ان العين هالكة من وجه

فلان الثوب لم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا على وجه خاص وقد بطل ذلك بالقطع وبعض المنافع القائمة به زال وحدث

بالخياطة والطبخ والشي تمام بكن فجاز انها هالكة من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصورة وتضمين كل القيمة واما ان العين

من الوجه الذي صارت هالكة مضافة الى صنعة الغاصب فلان الصنعة اذا وجد بدل الحل من جميع الوجوه كما اذا غصب حنطة

وزرعها فنبتت او بيضا فحضنها حتى صار دجاجة فانه يجعل صار مضافا الى فعله فاذا تغير من وجه يكون مضافا الى فعله من ذلك الوجه

اعتبارا للجزء بالكل واذا عرف ذلك ظهر ان الصنعة موجودة من كل وجه والعين من وجه دون وجه ولا اشكال في رجحان الاول على الثاني

وقال الشافعي الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له ولا خفاء في ترجيح الاصل على التابع والجواب ان قيام الصنعة بالعين وبقاؤه به

حال بعد الوجود فاذا تعارضا اي الوجود والبقاء كان الوجود احق بالترجيح به من البقاء لان الوجود راجح الى الذات والبقاء الى الحال

ولا يلزم عليه ما لو صبغ احمرا واصفر او قطع ثيابا ولم يخطها او ذبح الشاة ولم يسلخها ولم يشوها حيث لم يسقط حق المالك في هذه الصور

مع وجود صنعة الغاصب وتغير المغصوب لان العين قائم من كل وجه اذ الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس اعتادوا ما

الاسعار به الاحمر بخصوصه فاما صلاحيته لجميع الانتفاعات فيها ما كان من قبل ولما كان في كل واحد منها ما يرجح الاصل على الوصف وفي الذبح

والقطع بلا خياطة وشي وجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل حق المالك لكنه يخير بين التضمين والاخذ

ولا يلزم عليه مسئلة الصياغة في قول ابي حنيفة حيث لم يسقط بها حق المالك لان الصنعة قائمة من وجه فانها قائمة صورة لا معنى اذ الجودة

لا قيمة لها في مال الربوا فصارت الصنعة والاصل سواء فترجح الاصل بخلاف الصفر والحديد فانه يخرج بالصنعة من كونه مال الربوا

وانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه متقومة فافترقا ﻫ وكذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل صوم

عين ليكون اصلا لعدم من الترجيح اي وكذلك على هذا الاصل قلنا في صوم رمضان وكل صوم عين انه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار

لان الصوم ركن اي ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة وعدمها فاذا وجدها بعض الجواز وعدمها بعض الفساد فرجحنا البعض الذي

وجدت فيه العزيمة بالكثرة وحكمنا بالصحة لكونها راجحة الى الذات وقال الشافعي اذا تعارضا رجحنا الفساد احتياطا في العبادة

والجواب عنه ان الترجيح بالفساد يؤدي الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة لبعض الجواز وترجيح الفساد يبطل ذلك فيكون فيه

نسخ الذات بالحال اي ابطالها بها لا النسخ المصطلح فان قيل لا نم ان ذلك نسخ الذات بالحال بل هو نسخ الحال بالحال لان العلة والكثرة من الاوصاف

كالجواز والفساد واحد من الكثرة وان كانت من الاوصاف لكنها راجعة الى الذات لا يحصل بانضمام الاجزاء ويكثر الذات بكثرتها

ويصير لعلها والفساد انما هو حال طار على الذات من كل وجه فكان الاول اولى وعلى هذا اي على هذا الاصل المذكور قال الوصيم في رجل

حنى من الابل الى ان حضر من حولها عشرة استهلك ملك الف درهم ثم حول الابل فزكاها ثم باعها بالف درهم انه لا يضم الالف الذي هي ثمن الابل

الى الالف التي عنده لكنه يستانف الحول وعندهما لم يضمها الى الالف اي المملوكة قبل بيع الابل لانها اي الالف المملوكة اقرب الى الحول

وهذا لان الضم لمعنى المجانسة فيستحق عليه ونترد والالف الموهوبة بين ان يضم الى المملوكة او الثمن الابل فتعارضا فترجح الالف

المملوكة بالقرب الى الحول احتياطا في العبادة كعروض التجارة تقوم بما هو الانفع للفقراء احتياطا فانه يصرف الى جانب ثمن

الابل فرجح الغاصب ثم الربح الى الالف اصله وان بعدا صله عن الحول ولا تعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة بان يضم الى الالف المملوكة

لقربها الى الحول وهذا هو محل الاستشهاد لما قلنا ان الالف التي هي ثمن متصل باصله ذاتا فان كون الثمن متفرعا على المبيع يرجح الى الذات

لكونه كالجزء منه متصل بالالف الاخرى حالا لان القرب الى الحول حال زائد والاولى من الحال كالعروض المشتراة باحد النقدين يقوم

به في حق الزكوة وان كان التقويم بالنقد الاخر انفع للفقراء لحصول ذاتا به واعترض السيد بانه يعني بكثرة الامثلة لكونه اصلا لعدد من الفروع كما

او الامر يوم هذا الا قوله اوهم جزء من ارکانها كاف على الامام وان الرابع وتعلم ذاتها الوجود الحرة راجحة احسام الحلال وتعقد في حنيفة الترجيح بالمالک اليس تعادلها الحرة عند ابي حنيفة لا في احرام نعم احرم بالخلافة وظاهر لبيان الخلط لو اعدم الكل يوم

العلم الرابع من اقسام اول الباب وهو الفاسد من وجوه الترجيح اربعة اقسام الاول ترجيح قياس بقياس اخر وقد مر وما يجري مجراه كترجيح احد الخبرين بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته وانما المصير الى الترجيح بعد التعارض وكذلك ترجيح احد الخبرين بالكتاب والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه واحد وبالاصل الثاني اشباه بل انواع فاسد عندنا وقال بعض اصحاب الشافعي انه يصح وقال صاحب القواطع عن الشافعي ان الفرع اذا اشبه اصلين بشطران احدهما في فصلين والاخر في فصل الحق بالذي اشبه به في فصلين واحتجوا على ذلك بان القياس لم يجعل حجة الا لافادة الظن ولا شك ان الظن يزداد عند كثرة الاصول وقلنا الاشباه اوصاف تجعل عللا وكثرة العلل لا توجب ترجيحا لكثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف مستنبطة من اصل واحد او اصول ولو كانت من اصول لم توجب ترجيحا فكذا اذا كانت من واحد وهذا الخلاف في الترجيح بكثرة الاصول فان هناك الوصف واحد ولكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هاهنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة فكان مثال الترجيح بكثرة الادلة مثال ذلك قولهم فيمن ملك اخاه انه لا يعتق عليه لان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه اي في وجوه غير المحرمية مثل وضع الزكوة من الطرفين وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الطرفين فكان بهذا اولى وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا فيصير كترجيح قياس بقياس اخر والثالث الترجيح بالعموم مثل ترجيحهم اي ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس فقولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير والمقصود من التعليل تعميم حكم النص فكلما كان اعم كان اوفق للمقصود وقلنا هذا باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا كالعدم وعندكم الخاص يقضي على العام اي يترجح فكيف صار العام احق من الخاص الذي هو اي العام فرع اي دونه في الدرجة ويجوز ان يكون معناه كيف صار العام من الوصف اقوى من النص الذي هو فرع اي دونه حتى لم يترجح العام من النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص منه ولان التعدي غير مقصود عندكم حيث جوزتم التعليل بالعلة القاصرة فكان وجود التعدي وعدمه في التعليل سواء لصحته بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي وعندنا العلة انما صارت علة بالتاثير ولا مدخل للعموم في ذلك بل العموم صورة كالعدم ولا اعتبار لها في العلل والرابع من الترجيح بالعموم وقوة ثباته على الحكم ان الاول انا يكون اصلا واحدا بكثرة فروعه ولكن باعتبار اصل واحد تقوم اصول كثيرة والرابع الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي الطعم على الكيل والجنس بالوحدة اذ الجنس شرط عندهم والعلة هي الطعم لا غير فقالوا العلة التي هي ذات وصف احق لكونها اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من علة ذات وصفين لعدم توقفها في التاثير على شيء اخر وذهب بعضهم الى ان ما كان اكثر وصفا كان احق لكونه اكثر شبها بالاصل وهما باطلان لان العلل فرع النص والنص الذي هو لفظ يقرب من الايجاز والاختصار والنص الذي هو بسط بيانه ليس الذي يكون فيه اطناب سواء والاكثار مثلها متساويان وهو الصحيح على ما اختاره الشيخ وصاحب الكتاب من جعل وجه القربة من صل الى في اختصار وقيل ان يعنيها عمودا وحضوصا على ان الاختصار هو حذف جملة وتخليص من الشرطان يكون في الكلام ما يدل عليه فان كان مع هذا الحذف افادة مع فوائد الاول كان اي زائدا والا فلا يجوز ان يكون في كلام البليغ ويجوز ان يوجد احدهما بدون الاخر وتمام ذكر ذلك يعرف في شرح المفتاح وانما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها من الوجوه فاما بالصور فلا فالعلة والكثرة صورة فلم يعتبر ذلك اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي هو حجة مع تحقق الاتساع فيه مع كونه اصلا فهذا اي في التعليل الذي هو فرع النص ولا يتحقق فيه الاختصار والاتساع اولى ان لا يعتبر

قال رحمه الله باب وجوه دفع العلل الطردية ما اوله التكميل عليه بالاجماع اورد الوجه الذي يستدل في القسم الثاني بانه دفع العلل وهو العلل الطردية ان دفعها بالكسر القول بالموجب والممانعة وبيان فساد الوضع والمناقضة وما فيه من الحصر انما هو لا ان نفي علل

اي القول بموجب العلة مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه وتعريره انه ركن في الوضوء وكلما هو ركن في الوضوء يسن تثليثه فمسح الرأس يسن تثليثه اما الاولى فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم واما الثانية فقياسا على الوجه وغيره فيقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه يتادى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فاستيعابه اي المقدار الى المنتهى به تثليث وزيادة وهذا لان التثليث عبارة عن جعل الشيء امثالا ثلاثة وليس معناه اتحاد المحل بالضرورة الا يرى ان من دخل ثلاثة دور كان مثلث دخلات عنى لها في دار واحدة واذا كان كذلك فقد ضممنا الى الفرض امثاله فكان تثليثا وزيادة ولقائل ان يقول السنة التثليث والزيادة ليست بسنة كالنقصان فلا يكون ما ذكرتم مقبولا ويمكن ان يجاب عنه بان التثليث الحقيقي يؤدي الى الحرج البين والحرج مدفوع لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج والزيادة للتكميل مشروعة كالغرة فان عند العبارة يعني لو قال اعلم منا ان التثليث التكرار ثلاث مرات فعوهم في الاصل وهو غسل الوجه بان يقال لا نم ان التكرار في الغسل مسنون قصدا بل السنة تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله بالاطالة في محلها ان امكن بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود وذلك الفرض لما استوعب محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل والاصل هو الاطالة في مسح الرأس معدوم لا ساغ محله بعطل الملفو هو التكرار فقوله في مسحها لركن بدل من قوله ههنا وظهر لهما اي بالقول بموجب العلة فقه المسئلة وهو انه لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة فان الركنية موجودة فيها ولم يشرع التكرار لا فرضا ولا سنة ولذلك لا اثر لها في التكميل لا محالة اي بالاختصاص حتى يكون التكميل مشروعا ولا ركنية ثم كمسح الخف فانه تكميله بالاستيعاب اي الاستيعاب الى الذي هو منتهى محل المسح سنة وهو رخصة لا ركن لانه لو ترك حضره وغسل رجليه جاز بل كان افضل ولو كانت ركنا لما تادى الوضوء بدونه كمسح الرأس وظهر من هذا ان التعليل بالركنية غير مطرد ولا منعكس وكذلك المضمضة ليست بركن والتكرار فيها مشروع كغسل الوجه واما المسح فله اثر في التخفيف لا محالة اي ثبت اختصاصه به وتحقيق هذا ان المسح لا يؤدي بطهر معقول اي ليس بمعقول فيه التطهير والغسل يسيل الماء كغسل النجاسة الحقيقية من البدن والثوب بل ربما يزداد النجاسة به عند مسحها في العضو واذا كان كذلك كان السنة فيه الاطالة التكميل بالتكرار فانه ربما يلتحق بالمحظور عادة مما في الباب انه ينتهي التكرار الى الغسل ولا نم انه محظور فانا لو فرضنا محضا على غير الماء حتى سال الماء على رأسه مرارا احتملناه متوضئا ولو كان ذلك محظورا لم يكن متوضئا ويمكن ان يجاب عنه بان الوضوء يحصل بالاول فان سطح الماء حلبه رأسه اولا والزيادة على ذلك من بعد الامر فالامر فيه بحاله وما نحن فيه فان سنة المسح لا تحصل الا بالتكرار قوله فعدا ذكر القول بموجب العلة الى الممانعة يعني به قوله لا في ذلك في الاصل لان جواب الخصم في التعليل الاول القول بموجب العلة وفي الثاني جوابه بطريق المنع وهذا كله اي ما ذكرنا من ان الاستيعاب تثليث وزيادة وان السنة تحصل بالاطالة لا التكرار بناء على ان الفرض يتادى ببعض الرأس لا محالة يعني على جال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتادى بكله ولكن الشرع رخص في الحط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندنا فانها وان طالت كان فرضا وفرض يتادى باية واحدة وكذا الركوع والسجود والجواب عنه انه اي جعل كل المسح فرضا خلاف الكتاب فان الله تعالى قال وامسحوا برؤسكم وقد بينا في باب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المحكم اي المنتهى بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار الاستيعاب تكميلا للفرض والقياس على النصاب التكميل بدعة بالاجماع كالقياس على السلام في الغسل فالقياس على الاستيعاب في المسح ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح بمطلق النية الا قوله الا انا نجوزه باطلاق النية على انه تعيين اي وما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لانه وصف الفرضية في الصوم يوجب التعيين ايضا كان فكان وصف وجوب التعيين داير مع وصف الفرضية فعلنا بموجبه يعني نقول يلزم بموجبه تعليلك لان هذا اي وصف الفرضية يوجب التعيين لكنه اي بهذا الوصف لا يمنع وجود ما يعينه فكان الاطلاق تعيينا وفي ظاهر كلام الشيخ تسامح لان ما يوجب شيئا لا يتصور ان يمنعه فلا يكون الاستدلال كحمله ولا معنى قوله يوجب التعيين لوجب تعيين الصوم او تعيين وصف الفرضية والا يتوقف بعد به لان الوصف الفرضية

في الشرع بما لصلاحيته لذلك بانفراده بالشرع وعدم المزاحم وهذا اذا اخذ الحكم التعيين من حيث جهة من الجهات الخاصة المتفرقة فاما اذا قال
ان وصف الفرضية يوجب تعيينه من جهة انه رمضان اداء فيكون الدفع بالممانعة وهذا الطريق يشير الى سقوط التعيين من جهة العباد
لتعينه من جهة الشارع وقد ذكر الشيخ رح طريقا اخر تقريره ولكن يلتزم موجب تعليل لانه لا يصح صوم رمضان عندنا الا بتعيين النية
لانا انما نجوزه بالاطلاق على انه تعيين فنحن لا نجوزه الا بالتعيين وهذا الطريق يشير الى ان التعيين لا بد منه وليس في ذلك محل النزاع
وانما محل النزاع ان الاطلاق تعيين او لا فعندنا يصلح ان يكون تعيينا لما ذكرنا كما قلنا في الحج ان السلف عين محل النزاع بل النزاع
في ان الاسم يسلبه اولا ومن ذلك قولهم ما شرع بعد وجوبه لا يمضي فيه وفي الاولى عين مضمونة بالاوصاف اي ومما هو
من القول بموجب العلة قول بعض اصحاب الشافعي في الصوم النفل والصلوة النافلة انه في الشرع غير ملتزم كلاهما بعد وجوبه
لا يمضي فيه وقالوا لا يلزمه القضاء بالافساد وقيد بقوله لا يمضي فيه احترازا عن الحج فانه يمضي في فاسده ويلزمه القضاء بالافساد
قلنا لم عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى لو فسد بلا اختيار منه بان شرع في الصلوة النافلة بالتيمم فابصر الماء في رحله وقد ذكر
انه يفسد الصلوة دانه يلزمه بالشروع فانه به يصير مضمونا ويقضي المضمون بعد ما فاته بوجوب المثل وقالوا لانا نقول سلمنا ان فوات المضمون
يوجب المثل ولكن لا نسلم ان النفل مضمون فان تحقيق ما تنفي ان يكون ما لا يلزمه ولم يرده لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم ولا يتحقق عدم البطلان الا بالاتمام او بالقضاء فان غير العبادة وقال وجوبه لانه لا يجب القضاء الا بالشروع ولا باي
كما في الصوم قلنا عندنا القربة بهذا الوصف تصير بالشروع المضمونة فالعبادة لا تمضي في فاسدها لا تقضى وان تقضى بالشروع
في عبادة ملزم بالقضاء فلا بد من اضافة الوصف بصلاح العلة وهو انه ما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار وصف
لا يمنع اللزوم باعتبار وصف اخر ولا ننظر العلل الا اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وهو ليس نظير النذر في كونه ملزما
فظهر فقه المسألة وكذلك قولهم في هذه المسألة كقولهم في العبد وصورة المسألة اذا قتل العبد خطاء وجب على القاتل قيمته ولا يزاد على دية
الحر وبعض منهم قالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة قلنا عندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بعينه اي المالية ولكنه لا يمنع
وجود وصف آخر يتقدر به بدله وسوى الادمية فان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مثل الحر في اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله
بهذا الوصف كدية الحر واما تقديره بعشرة دراهم فيذكر في الجسيم بيانه في العوارض وهذا اي التزام ما يلزمه ما ذكره المعللون على الوصف
الذي ذكره وانما نقصده بوصف آخر طريق حسن لان الوجود قد يكون لبعض صفاته حسن ولبعضها رد فيجوز ان يكون القربة
مضمونة بوصف خاص وهو انه يلتزم بالنذر غير مضمونة ببعض الاوصاف وهو كونه قربة لا يمضي في فاسدها وغير واجبة بالاخرى
ذلك ومن ذلك قولهم المسلم مدروع عائد مدروع فجاز قتلهم الى بكاح صحيح اي ومما هو من القول بموجب العلة قولهم
المسلم مدروع عائد مدروع فيجوز كما لو اسلم مرتدا في نهر وي وقلنا بموجبه وهو ان السلام مدروع غير مدروع لا يمنع العلة ولكنه
لا يمنع الفساد بوجه آخر يوجبه الا ترى انه لو اسلم لبعض رجال المال في الحلل وقرن به شرط فاسد بان اسلم بذراع رجل بعينه كان
فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بعدم الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربا فيصلح محرما للنسيئة كالوصف
الاخر وهو الكيل فتحقق شرط العلل المبانة ان الجنس لا يصلح علة للفساد وان امكنه وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح
وكل من كانت منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق اما الاولى فلان الخلع طلاق بائن واما الثانية فبالقياس على منقضية العدة وتحت
نقول بموجبه لان الطلاق لا يلحقها بهذا الوصف بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر النكاح وبقاء بقية ملك الزوج
كان له مثله من الخروج وقوله صحيح احترازا عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست محلا للطلاق لانها في حال عدم العدة غير محل له
فني العدة اولى ومن ذلك قولهم كفارة تكفير فلا يتادى بالتكفير الا بايمان المحرر القول فلذلك لا يصلح والحد اي ما يأتي القول به

بمعنى والشيخ نبكره فكيف يسلم قبله القول بالموجب اجيب بانه عند التخصيص معنى وان كان يشبه صورة انه منه
لان المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس في القول بالموجب مقصود السائل تخصيص علة
المعلل بل مقصوده الجام المعلل وابطال كلامه فيمن قال بمداخلته عند الشيخ رح وقال رحمه الله
وهي اربعة اوجه الاول لم يجعله بالطرد وان الحجاج اقول انما نحتاج السائل عن قبول ما اوجبه المعلل
بلا دليل وهي اصل المناظرة فانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى فالمعلل يدعي لزوم الحكم المدعى على السائل
والسائل يدعي عليه فنسبه الانكار فلا يسعه الا ان يتجاوز الى غيره الا عند الضرورة وهي ملجأ اصحاب الطرد الى القول
بالاثر لانه لما لم يسلم ما ذكره بلا دليل لا بد له من دليل ولا دليل له سوى بيان الاثر في صلاح التأثير ووجه الحصر
على الاربعة استقرائي وقد فصل عليه دليل الحصر وهو ان المنع لا يخلو اما ان يكون في المفرد او في المركب والمنع في المفرد
على ثلاثة اوجه لانه اما ان يكون في نفس الوصف مفردا او في صلاح الوصف مفردا او في الحكم كذلك والمنع في المركب
نسبة الحكم الى الوصف وهو واحد فلم يبق الا الاربعة على الحصر فيه وهو ضعيف لعدم دوران المنع والاثبات اما الاول
وهو المنع في نفس الوصف فمثل قولهم ايجاب الشرع الكفارة في افطار رمضان انما هو عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب
بغيره كالاكل والشرب كحد الزنا وهذا اي كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذ اكل صائما
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر شرعا وان كان الوطء زنا ولو جامع ذاكرا يفسد صومه وان لم ينزل
فعلا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالفعل الحاصل بها كآلة الجرح فان القصاص يجب بموت المجروح
القصاص بالاحراق بالنار وان لم يوجد تلك الآلة ونحو ذلك في العقل فان قيل الكلام في الجماع قصدا لا مطلقا والحكم
قد يتعلق بالآلة فان القتل بالمثقل لا يتعلق بالحد عند ابي حنيفة ولا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل
والشرب في الجناية قلت الجماع وان كان حصر الشيء مصطلحا لانه فعل حسي والفطر معنى شرعي لكن الفطر يحصل
بين كونه قصدا وفيه القصد بعد من كونه في كلام الخصم والحكم لا يتعلق بالآلة بل بالفعال المطلق بالقياس الا ما
والآلة يعمد اعلم في السكاكين ولكن العقل الى صار بالة قد يتعلق به حكم لا يتعلق اذا حصل بالة اخرى للتفاوت
في نفس الفعل باعتبار كمال الفعل بالمحدد والمثقل عنده وقوله لا خفاء ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل ممنوع بل يتمانع
في كونهما جناية على الصوم بل الاكل والشرب افوى لكونهما جناية من الجماع مع ما مر فيل الايراد بهذا المثال غير ملايم
لانه من امثلة القسم الرابع فانه ان لم يثبت نسبة الحكم الا الى الجماع ونسبه الى وصف آخر وهو الفطر واجيب بانه نحو
الوصف من حيث ان المعلل جعل الكفارة متعلقة بالجماع والسائل بين كونه علة فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه قال
ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه لا يتحقق فيه العلة ولا يوجد الا الا المعيار اي وما يتحقق فيه مناقضة المنع في
الوصف قول بعض اصحاب الشافعي في بيع التفاحة بالتفاحتين انه مبيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيكون باطلا كبيع الصبرة
بالصبرة مجازفة وانا قلنا ان هذا من ذلك القسم لانا نقول اي شيء تعني المعلل بقوله ما مراده بالمجازفة مجازفة
بيرجع الى الذات السلعة ومجازفة يرجع الى وصفها كالرداءة والجودة فلا بد من القول بالذات لان المجازفة في الوصف
ساقطة الاعتبار في الاموال الربوية لقوله جيدها ورديها سواء فيكون في حيز المنع فاذا قال اردت المجازفة
الذاتية فيقال ماذا تعني بمجازفة في الذات بصورته لان بيع المطعوم كيلا بكيل جائز مع وجود المجازفة صورة فربما
يكون احدهما اكثر حبات من الآخر فلا بد من القول بالمعيار فاذا قال المعلل عند الحسكار لا حاجة الى هذا التفصيل
بل مطلق المجازفة مانع صحة البيع قلنا لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع من الصحة فان المجازفة مانع بالاجماع كما ذكرنا وقد حمع

مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز انما يكون بعد القبض ونحوه لانا ان مطلق المجازفة مانع والحال ان المخلص الذي يحصل
بالكيل لا يعدم الا الفضل على المعيار لا مطلق الفضل فيظهر الاثبات ان الطعم علة التحريم في البيع بشرط الجنس يعني ان العلة للحرمة
هو الطعم والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة في بيع المقابلة وحدث الحكم العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم الكيل فيثبت الحرمة
كما لو فاتت المساواة بالكيل على احد الكيلين ويجوز قولهم ان الكيل متصل بقولنا الطعم علة يعني لما جعل الطعم علة وهو يعم
الحرمة في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا مع ان الكيل اي التساوي ولازم الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل
على المعيار اي لا يعدم الا الاصل عن الفضل على المعيار لان العلة تقتضي ثبوت الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف موضع
النص ولا يصح ويكون من كلامه من قبيل الاثبات ما قام الدليل على خلافه وهو في اصطلاح اهل الجدل ممانعة اي ممانعة الحكم المتنازع
وادعاء ايضا فيه اما المختص فال ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة وهذا اكثر من ان يحصى اقول ومما يتحقق فيه الممانعة في نفس
الوصف ما قال الشافعي ان الولي لا يملك تزويج الثيب الصغيرة لزوال الولاية بالثيابة فاذا بلغت تزوجها بمشورتها والمتدل
على ذلك بقوله انها ثيب ترجى مشورتها فلا ينكح الا برضاها كالثيب البالغة واحترز بقوله ترجى مشورتها عن المجنونة فانه لا يرجى منها
غالبا وقلنا ماذا اعتبرت من الرأي الحاضر والمستحدث فان كان مراده الاول فلا نم وجوده في الفرع وهو الثيب الصغيرة
اذ ليس لها رأي في الحال للمانع ولا في الاطلاق ولهذا لا تفصل المجنونة لها ما لها ان يكون العقد برايها ويمكن ان لا يكون كذا
من نم الحوت وان كان الثاني فلا نم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة فان قال العقل لا حاجة الى هذا التفصيل لا يشترط دائما
على الاطلاق قلنا نقض العلة بانها عندنا لا ينكح الا برايها لان رأي الولي لها كما في سائر التصرفات فان قال العقل بها كما
بقي لا زيدها باطلاق الراي راي التعين بل يريد راي نعتبر فيها لما اوستحدثنا نقض بالثيب المجنونة الا اذا بلغت وان كان
رأيها مرجوا اذ الجنون يحتمل الزوال الا محالة فان فرق بينهما بان الثيب الصغيرة قد يصير من اهل الاذن لان البلوغ قطعا
وليست الجنونة كذلك قلنا الفرق باطل لما مر فيظهر بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا تقطعها
الا راي قائم وهو راي البالغة فاما الراي المعدوم وهو الراي الذي يستحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا
لولاية الولي او دليلا في طهارة راى المجنون لولا انه بعد الثبوت فلا ان يجوز جعل الراي المستحدث غائبا دليلا في قطع
الاستبداد ولاية الولي وفي كونه جعل مانعا فالتنفيذ يكون شرطا مانعا او دليلا قاطعا راي العين فان قيل الحديث وهو قوله
عليه السلام الثيب تشاور يؤيد قوله فالجواب عنه اجيب بان المراد بالثيب ههنا البالغة لان المشاورة لا تتحقق الا بعد البلوغ
ولو كان المراد الثيب الصغيرة فالمراد بالمشورة المشورة التي تحصل بالندب لا الوجوب كما امر بمشاورة امهات البنات
حيث قال عليه السلام وامروا النساء في بضع بناتهن وهذا الذي ذكرناه مثال ما يدخل في الممانعة في الوصف في الفرع فان الحكم
في الاصل كما ذكره الخصم اذ حد الزنا متعلق بالحد في الفرع وهو كونه في العقد ظاهر فانها عنده متعلقة بالجماع وعندنا
بالعقد وكذلك في غيره فان المجاز فيه في بيع الصبرة مسلم ولكنها في بيع التفاحة ممنوعة ومنع رضاها التي ورد في المبالغة مسلم
وفي الفرع اي الثيب الصغيرة ممنوع وقد سبق من الوجهين الاخيرين ان الممانعة في نفس الوصف لا يلزم ان تكون
ابتداء بل قد يكون بعد الاستفسار وقوله وقسم اي في هذا الوجه وهو الممانعة في نفس الوصف ما يدخل في الاصل مثل قولهم
في مسح الرأس انه طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء قلنا لا نم ان الاستنجاء طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا
كان الغسل فيه افضل ولو صلى ولم يستنج اجزأه لم يمسح فمقصود المعلل الرجوع الى فقه المسئلة وهو معرفة
معنى الغسل المتعلق به التكرار ومعرفة المسح المتعلق به التخفيف والفرق والسبب فيفضي التكرار على طريق نقيض الكلمة
الجامع بينهما اذ التكرار في الغسل تحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير فان الغسل وضع لذلك وفي المسح يفسده ويلحقه بالمحظور

وهو الغسل لما مر ان الغسل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك فلا يمكن اعتبار احدهما بالآخر في سنية التكرير وقال
واما الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في وضوء الى قوله لكن التكرار وجب بالضرورة فما قلنا اول الكلام
ان نسب من الممانعة في الحكم وهي كما في قولهم في مسح الرأس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه قلنا لا نم ان غسل الوجه
يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد اتمام الفرض بالزيادة على القدر المفروض في محله كما في اطالة الصلوة فان اكمال القراءة
بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو التلاوة وكذا في الركوع والسجود وقد حصل التكميل في المسح
بالاستيعاب الذي هو سنة لانه زيادة على المقدار المفروض في محله من جنسه وقوله ولكن التكرار انما يراد من قوله
لا يسن تثليثه فكانه جواب عما يقال اذا لم يكن التثليث سنة فاوجه التكرار فان التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الغرض
يستغرق محله وهذا المعنى وهو استغراق المحل بالفرض معدوم في مسح الرأس لان الاستيعاب ليس بفرض فيه فلا يحتاج الى
التكرار للتكميل فانه قيل فقولكم السنة اكمال الفرض بالزيادة على مقدار الفرض في محله من جنسه منقوض بمسح
الاذن فانه شرع اكمالا لمسح الرأس ولهذا قلنا الاذنان من الرأس واما لم ينادوا فرض مسح الرأس به لانه مسح
الرأس ثابت بالكتاب فلا يتادى بما هو ثابت بالسنة كما قلنا في الطواف من دخول الحطيم فيه وعدم جواز الاستقبال
في الصلوة اليه قوله ولان المشروع في غسل الوجه وهو الاصل الطالب مكة امرين وفرق بينهما اذا الاولى لبيان المشروع
ليس التثليث في الاصل التثليث والثانية البيان فقد دفع بسبب التكميل فان الاطالة سبب التكميل انما يحصل كما في اركان
الصلوة قال ومثل قولهم في صوم رمضان انه فرض فلا يصح الا بتعيين النية كصوم القضاء الى قوله غير ان الاطلاق تعيين اقول اي ومما يرد فيه الممانعة في الحكم قولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية فنقول ماذا اردت من التعيين تعيينا بعد التعيين او قبله والثاني
ارادة صحة الممانعة اما اذا اراد الاول فلا نم لحكمه في الاصل لان التعيين في صوم القضاء والكفارة بعد التعيين
بشرط بل هو باطل يكون تحصيلا للحاصل واما اذا اراد الثاني فلا نسلم في الفرع وهو صوم رمضان اذ التعيين
فيه حاصل بالشرع فصحت الممانعة على كلا الحالين فان قال المعلل لا حاجة لنا الى هذا التفصيل بل التعيين واجب عندنا اما القول
بالموجب فعلى عندنا لا يصح الا بالتعيين غير ان الاطلاق تعيين لما مر في مباحث فقه المسئلة وهو ان نية التعيين
هل يسقط اشتراط كون المشروع متعينا في ذكر الزمان ولا يسقط قال ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه قوله ولم يوجد
في الاصل المعتبر اقول اي ومما يرد عليه منع الحكم في بيع التفاحة انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فلا يصح كبيع الصبرة بالصبرة
فيقال للمعلل تحرم حرمة موقتة يعني بوجود التساوي او مطلقة والثاني كان يصح الممانعة فان قال موقتة منعنا وجودها
في الفرع لعدم المخلص اذ ليس للتفاحة حالة مساواة تجوز البيع فيها عند الخصم للزوم دخولها تحت الكيل وان قال مطلقة
منعنا وجودها في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة لان الحرمة فيه متناهية بالمساواة لدخولها تحت الكيل فان قال لا حاجة
لي الى هذا التفصيل قلنا لا بد من ذلك اذ الموقتة غير المطلقة والتعليل لا بد ان يقع على حكم معلوم في الاصل والفرع
فيظهر فقه المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا في محل قابل للكيل والمساواة
قوله ومثله يعني في نقض الاستفسار فان قال ثيب ترجى مشورتها فلا يملك كرها كالثيب البالغة فيقال له ما معنى الكره
اي ما تعني بقولك كرها فلا بد ان يقول المراد به عدم رأيها اذ ليس هناك اكراه حقيقي فيقال له لا نم ان عدم الرأي
في الاصل اي البالغة مانع عن النكاح بل المانع هو الرأي القائم المعتبر ولا نم وجوده في الفرع فان الصغيرة
ليس لها رأي معتبر فيظهر فقه المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية الصغر وفي البكارة عندنا وعلى العكس
عنده وحقيقة المنع ان النكاح من العقود في جانبها حقا لانه اثبات الملك عليها وسلب لوصف الحرية وهو رق

من وجه وانما يحل ذلك لحصول حاجتها الى قضاء الشهوة كما تحل قطع يد الآكلة ولا حاجة الى ذلك قبل البلوغ حتى ان لا يثبت قبله
الا انه في حق البكر يثبت قبله بدليل قام عليه ان احبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقيف على حال البلوغ اذ لم يعتبر اذنها
بعده وفي الثيب التوقف مفيد فوجب الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى تفويت الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح فلما كان تحت الحجر
عليها تحقق المصلحة وهي عاجزة عن التحصيل لصغرها فاقيم الولي مقامها كما في البكر قال ومثل قولهم ما ثبت مهرا دينا يثبت
سلما كالمقدر الى قوله واكثار الاحتلاف عندنا ايراد ومثل ما مضى قولهم في تجويز السلم في الحيوان ما يثبت مهرا دينا يثبت سلما
كالمقدر المنصوب انه حال من ضميره اي ما يثبت حال كونه مهرا وهو دين يثبت سلما كالمقدر اي المذروع والكيلي والموزون
سوا الذهب والفضة يكون كل واحد منهما يثبت دينا في الذمة فيقال له ثبت دينا في الذمة معلوما بوصفه اي بسبب وصفه
او بقيمته والمعنى انه على كلتا الحالتين صحيح وان قال بوصفه معناه في الفرع وهو السلم وفي الاصل وهو المهر فعلمنا لا نم ان الحيوان
يصير معلوما بالوصف في الفرع والاصل بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر لا السلم لان مبنى النكاح على المسامحة
ومبنى الشرع على المضايقة فيحترز فيه عن جهالة تفضي الى المنازعة وان قال بقيمته فمعناه في الفرع اذ الحيوان بعد ذكر اوصافه
متفاوت في المالية تفاوتا فاحشا ولا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف وحصص الفرع لان في الاصل وهو المهر الحيوان معلوم
بالقيمة فانه لو تزوجها على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة حتى لو اتاها بالقيمة تجبر على القبول وان قال لا حاجة
بنا الى التعيين انه يصير معلوما بالوصف او بالقيمة قلنا بل لا بد من التعيين حاجة لبيان تساويهما في طريق الثبوت فان التسوية بين
الاصل والفرع في طريق الثبوت لصحة القياس ضرورة وقد اعتبر احد الدينين بالآخر فلا بد مما يثبت انه نظيره ولكل طريق
ثبوت فذكر ليرى الاتحاد في الطريق ومن اي الاصل والفرع في طريق الثبوت محتلف ان احدهما وهو المهر يحتمل الثبوت بلا وصف
في الثبوت حتى لو قال تزوجتك على عبد او فرس او شاة من غير ذكر وصف يثبت مهرا والآخر وهو السلم لا يحتمله اي الثبوت بلا وصف
وهذا الاختلاف بين المهر والسلم في احتمال الوصف مذهبنا فان عند الشافعي رحمه الله مثلا ان المهر لا يحتمل الثبوت بلا الوصف
عنده حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده ليصح اعتبار احدهما بالآخر الا ان هذا الاستدلال
بالمختلف على المختلف فلا يصح ملزما على الخصم فيفتقر لما بيان فقه المسألة وهو ان الحيوان يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة
فانه متى ذكر انه حيوان امتاز عن سائر انواعه ومتى قال حقه وسمينه من نسل كذا الى فلان امتاز عن سائر امثاله وصفاته فلا يبقى
بعده الا جهالة لا يمكن العبارة عنها فسقط اعتبارها كالثوب وان يستقص في وصفه يبقى فيه ضرب جهالة حتى لو استهلكه يجب
قيمته لا مثله فكذا في الحيوان وقلنا بعد ذكر هذه الاشياء يبقى تفاوت فاحش فيبقى الجهالة المفضية الى النزاع فانا نرى
فرسين متساويين في هذه الاوصاف مع ان بينهما تفاوتا عظيما في المالية فيمتنع جواز السلم بخلاف الثياب فانها بعد ذكر الوصف
لا يبقى التفاوت الفاحش لانها صنع العباد واذا اتحد الآلة والصانع يتحد المصنوع او يتقارب وتفاوت ما احدث باحداث
الله تعالى قدرته من عبيد الله ليس في الكبار قال ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان البيع شرطا قولهم في بيع ابدال ما قلنا
احوال ومما يرد عليه منع الحكم قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب النقد صح انهما مالان لو بيع
كل منهما بالآخر وحرم الربوا فيه القبض فلما ان القبض شرط فيه كما لو باع ثمنا بثمن وذلك لانا نقول لا نسلم ان القبض شرط في
في بيع الثمن بالثمن بل الشرط عندنا التعيين لازالة صفة الدينية الا ان التعيين في الاثمان لا يحصل ما لم يقبض فشرط القبض
فيها لحصول التعيين لا لذاته وفيما نحن فيه التعيين يحصل بالاشارة بلا قبض فلا يشترط القبض فيها لحصول فيضطر
المعلل الى بيان فقه المسألة وهو ان اشتراط القبض في الصرف لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا
في القدر وكذلك ما يرد عليه منع الحكم قولهم في من اشترى اباه ينوي عن الكفارة فانه يعتق ولكن لا عن الكفارة عندنا التكفير وقال
زفر

زفر والشافعي عتق الاب ولا يجزئه عن الكفارة التكفير وكذا في سائر المحارم الا ان الشيخ وضع المسألة في الاب لترتيب
عليه خلاف الشافعي فانه اي زفر وان خرج على ذلك بقولهم ان العتيق اب موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كالميراث
في انه لا يقع عن الكفارة ونحن نقول له ما حكم هذه العلة وهي قولكم ان العتيق اب فان قال الحكم وجب ان لا يجزى
عن الكفارة قلنا لا نسلم لا يجزى فانه ما سبق في الكلام الا ذكر العتيق والاب وعندنا ان العتيق لا يجزى عن الكفارة
والا الاب فان قال الحكم وجب ان لا يجزى عتقه قلنا به لانا سلمنا ان عتقه لا يجزى عن الكفارة وان قال لا يجزى اعتاقه اي اعتاق
الكلولا لا الاب عن الكفارة قلنا لا نم وجوده في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث بل يثبت جبرا فلا يصير
معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل وانه بتلك العلة في الفرع ويظهر بما ذكرنا من السوال والممانعة فقه المسألة وهو ان الشرى
اعتاق عند الخصم لا لاثبات الملك لان الملك والاعتاق لا لازالة فيستحيل ان يكون المثبت للشيء مزيلا له واما الوارث
في العتق العلة الموجبة للعلة والملك شرط له ولا تأثير للشرط في اثبات العتق ثم العتق لم يحصل الا عند الملك المشترى
معنا مجانا الا انه صاحب شرط كما في البيع فالحاصل ان العتق مستحق بالقرابة بشرط الملك فلا يتأدى به الكفارة
اذ لابد من الاعتاق كما في المحلوف بشرائه وكذلك نقول بشراء القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا
مضاف الى القرابة والملك جميعا وكلاهما مؤثر في ايجاب الصلة على ما تبين ومتى تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى آخرهما
وجودا وهو الملك ههنا فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشراء بواسطة فجعلت الشراء اعتاقا بواسطة الملك وقد ترتب
عليه التكفير بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك فيها شرط لا اثر له في استحقاق ذلك العتق فيكون بيمينه ولم يقترن
بها نية الكفارة حتى لو اقترنت جاز ايضا كذا في المبسوط والمراد من صلاح الوصف في هذا الموضع غير صلاح الوصف
المذكور في باب القياس لانه هناك عبارة عن الملائمة للعلل المنقولة من السلف واهل الطرد متفقون معنا في ذلك واما ههنا
فان الشيخ رحمه الله مسير بما سبق ذكره في باب ركن القياس من انه لا يصلح الوصف الا بمعناه وهو الاثر وهذا يعبر العدالة فيما
ولم يشترط ذلك اهل الطرد فلم يظهر اثره لا يصلح ان يكون دليلا فان قيل قال المعلل ليس الاثر عندي شرط بل مجرد الاطراد كاف
فلم يسلم هذا القول لانه في صدد الالزام على الخصم والوصف بلا تأثير غير حجة عنده وما ليس بحجة لا يصح به الالزام فلا يصح
الاحتجاج عليه بما لم يقبله في قولنا في تعليلهم لا يثبت ولاية الاب بوصف البكارة بعدم ممارستها وجهلها بامر النكاح لان وصف
البكارة صالح لانه يستقيم هذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع سوى محل النزاع واذا لم يكن صالحا لا يكون علة
ويكون كمثل كافر اقام بينة كافرا على مسلم فانه لم يعمل منه لما قلنا من عدم صلاحية الالزام بقول الكافر والكافر
في مثله كمثل كافر ايد كافرا في قوله بلا بينة كمثله شيئا قال واما صحة نسبة الحكم الى الوصف لا قوله فلا بد من اقامة الدليل عليه
الحكم اليه احوال واما صحة نسبة الحكم الى الوصف فقد يكون في صيغ المنع ايضا وهو القسم الرابع وذلك لان نفس وجود الوصف
لا يكفي ونفس وجود الوصف لا يصلح حجة فبعض ما يكون لا يصلح حجة وبعض الطرد اما بيان الاول فلما بينه الشيخ بالا كافي
فان اهل الطرد يشترطون الاطراد وجودا وعدما لان الوجود عند الوجود قد يكون بطريق الاتفاق كما في المنصوص
عليه ولا يكون مناط الحكم وكذلك العدم عند العدم ما مر واما الثانية فلما بينه ايضا بقوله لانهم يسلمون شرط صلاح الوصف
للحكم بالمعنى الذي ذكر في باب ركن القياس لا بالمعنى الذي ذكره ههنا ان الوجود عند الوجود يحقق بدونه واذا لم يكن
كافيا فلا بد من اقامة الدليل على نسبة الحكم الى الوصف حتى اضاف المعلل الحكم الى وصف بلا دليل صحت ممانعة السائل
نسبة الحكم اليه كما صح القول بالموجب فانه في التحقيق منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور وهذه المانعة اعلى الاتي في النسبة

يختص بالاصل وذلك كما في قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه اذا اشتراه لعدم البعضية كما في ابن العم فانا نقول اعني العتق في الاخ
وهو ابن العم لعدم البعضية فان العدم لا يكون موجبا للحكم بل بمعنى آخر وهو نيل القرابة وكذلك في تعليلهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد يقول لا نم ان الحكم هو عدم الثبوت في الاصل وهو الحد بوصف كونه ليس بمال لان النفي لا يصلح علة كما ب
بل امتناع الثبوت بشهادتهن لزيادة شبهة تندرئ بها الحدود ومن شبهة البدلية في شهادتهن وكذلك كل نفي وعدم جعل وصفا
لزمه هذا الاعتراض والنفي والعدم يحتمل مزاد قال وجعل النفي من مناسبات العلل والعدم تعرض لجانب الوصف قال
لا اعرف في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته قلنا جهلك لا يصلح حجة على الغير على انه لو سلم انه ليس فيه معنى آخر لا ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته
بالنص او بالاجماع العلل ان كان مجتهدا الحجة عليه الكل باطل عنده صوابا كان او لا اذا عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه
ان يقول هذا ما عندي فان شاركتني لزمك البيان حتى انظر فيه صحة وفسادا فان قال ذلك لا يلزمني ولا اظهره وان عرفته فهو عناد
يحرم صاحبه كاذب او كالحق لكتمان حكم مسئلة الحائضة الطاهرة وذلك حرام قال والنوع الثالث وهو فساد الوضع اوله
والردة لا يصلح عفوا اه وفساد الوضع عبارة عن حال قياس موضوع على خلاف وضع ترتيب الادلة وكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم
الذي سط به وانا قلنا حال قياس لان الحق وليس عين القياس ويسمى بمجازا وانا قلنا على خلاف وضع ترتيب الادلة ولم نقل
خلاف ما يقتضي الادلة لان القياس قد يجعل خلافا مقتضى النص كالمخصص القياس بعد الخصوص ولا يجوز ان يكون مبطلا في ترتيبه
لان النص مرجح على القياس والمراد من الحق لغة وفرعه من كل كتاب والسنة او يطلب به الحق من شئ بربوق الخ ودفع منهما او بالعكس
من ذلك وكلمة اوليست التي يعقد بها الحد لا العياد والحلق دون الحق قال شمس الائمة ف والوضع في العلل المؤثرة في الاداء النساء نه
وانه مقدم على النقض لان الناظر انما يطلب بعد صحة العلل ان هذا انا ينقول بتقويمه لعدم الاداء النساء فاما ما مع
الاداء فلا انصار انما يعد بمثله لانه يعتبر حينئذ تاثيره في الوضع اكثر من تاثير النقض لان النقض يبطل في الوضع لا وجه سوى
الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فهو محل يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر لان العلة انما طردية يزاد عليها وصفا آخر
وان كانت موثرة فلذلك ليس يعضه الحقيقة لا عرف انه لا كخلل المناقضة فهذا اقدم على المناقضة مثال فساد الوضع تعليل
اصحابنا في الحاق الفرقة باسلام احد الزوجين ولا يبقى النكاح مع ارتداد احدهما فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرة
قبل الدخول يقع الفرقة بينهما من غير قضاء ولا انقضاء عدة لان الاسلام احدهما يوجد اختلاف الدين من غير بالكلية النكاح فوجب
الفرقة وان كان بعده يتاخر الى وقت انقضاء العدة واذا ارتد احدهما ان كان قبل الدخول يقع الفرقة من غير قضاء
والقضاء المايزة وان كان بعده يتاخر الا انقضاء العدة لان هذه فرقة جارية يسبطار على النكاح وقد تاكد بالوطي فيتاجل
الى انقضاء العدة كالطلاق وقلنا انهم اي تعليلهم في المسئلتين فاسد في وضعه لان الاسلام في المسئلة الاولى جعل الاسلام احدهما
وتقع الاخرى الكفر في الثانية ردة احدهما ويبقى الاخر على الاسلام وكذا آخر الوصفين فيهما بعد فلو وجب الفرقة لوجب
اضافتها اليه لان الاختلاف حدث به وذلك لا يجوز لان الاسلام عرف عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا فكان الوصف مشعرا
بخلاف ما نيط به من الحكم وكذلك به الى وقت وآخر الوصفين الارتداد فوجب اضافة الفرقة اليه وهو منافي للنكاح لانه
يسقط عصمة النفس والمال والنكاح مبني على العصمة فكان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا
في وضعه وهذا النوع قول الشيخ به الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق والردة لا يصلح عفوا لانها في نهاية القبح قال ومثاله قولهم
في الصبي والنساء انه مسح النعل الخ انه حاجز الى قوله فصلح للتحريم لا عارض احوال الصبي وانه وهو من خصائص الاسلام اذا احج بنية النفل
جاز عن حجة الفرض عندنا خلافا له ان في قوله وعنده يقع على نويه قالوا لان الحج ما ساد به مطلق النية فكذا بنية النفل وهذا الى غيبا

بنية النفل بمطلق النية فاسد في وضعه لان التعليل في حمل المطلق عليه الثاني يحصلون مع توهم استلزام المعدل وهذا حمل المقيد على المطلق
واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع لان الفارض صفة زائد منصوص عليها بالدليل فان قيل يشكل بهذا صوم رمضان فانه يتادى
بنية النفل عندكم وفيه حمل المقيد على المطلق اجيب بان الحق وصف تعليله بما ليس بلا دليل ولا نظر بل الحمل فان الحمل على
غير جائز عندنا فصلاعن هذا بل باعتبار تعينه شرعا ولهذا ان نذر ان يصوم رمضان وصام بنية النذر وقع عن الفرض
لتعينه بخلاف الحج او هو غير متعين شرعا ولهذا لو نذر ان يحج في هذه السنة مثلا وحج بنية النذر لا يقع عن الفرض بل على النذر
فان قيل هذا اعتبار المقيد بالمطلق بوصف الحج وهو قياس لا محالة فهذا الاعتبار يستلزم الحق في العقد
ولا معنى للحمل سوى هذا وقد ما بالالغاء الحق المقيد بل هو انه جائز بنية النفل لا انه يصير المراد منه المطلق حتى يلزم الالغاء والالغاء
انه لما قيده كما في الاشياء لا لان الشرع ان المطلق والمقيد متضادان وقد لا ينجح فيليق احد الضدين على الاخر وله ومثل
التعليل بالطعم علة احيانا في تحريم الربوا بالطعم فان الطعم يتعلق بالمطعوم فيقتضي شرط فيه شرط زائد وهو المساواة
في العيار طاهرا والخطر لما يتعلق به بقاء النوع شرط فيه شرط زائد وهو التقابض وقلنا هذا فاسد الوضع لان الطعم
يتعلق به القوام وما يتعلق به قوام النفس ما يسير فيه الاطلاق الاداء في لا اتفاق وانما انبه فلانه يدل على ضيره الى حق
اليه ويتسع البيان ما يوسع كاباحة الميتة في المخمصة والحق والعلف والربوا فلا يصلح للتحريم بخلاف النكاح فانه يرد عليه
والحرمة يتبنى على الخلوص يقول هذا اجراء خالص والاسفع لا يورث كلما فيطلع محررا اي مخلصا من اعمال الزينة والخلوص
يمنع وروده الملك عليه فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم ويثبت الحل بعارض الحاجة الى ما بقي النوع وما ثبت بالعارض يحوله يتوقع
على الشيء كلا فيه من معنى لغة الاصل الطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء اذا اكله قال ومثل قولهم في الجنون انه مناف لتكليف الاداء
نافي تكليف القضاء وهو فاسد الوضع لانه الاصول في الجنون ان زاد على يوم وليلة في الصلوة وعلى شهر في الصوم يكون
مسقطا للاداء والقضاء وان كان اقل لا يسقط القضاء عندنا وقال زفر يسقط القضاء من جنونه قليلا كان او كثيرا
لان الجنون مناف لتكليف بالاداء وما ينافي التكليف بالاداء ينافي التكليف بالقضاء اما الاول فلان التكليف الخطاب ساقط عنه بالاتفاق
واما الثاني فلان وجوب القضاء يبنى على وجوب الاداء كما يجب الاداء انما يجب القضاء وقلنا هو اي اعتبارهم الاداء القضاء
بانتفاء الاداء فاسد في الوضع لان يعتبر الوجوب كل الشرائع الى الشروع بنبات جبرا بلا اختيار العبد وهو في حق المجنون
ثابت لانه يعتمد العقل والسبب وقيام الاهلية وبالجنون لا تزول الاهلية لانها باقية كما سنذكره والاداء اي وجوب الاداء
بطريق الاختيار يعني ثبت جبرا في حال يمكن العبد من اختيار الفعل وتركه وهو حال العذر وهو ثابت في حق المجنون كما في النائم
والمغمى عليه لان ثبوتها حقيقة ليس بشرط بل الشرط توهمها وهو قائم في حق المجنون ساقط في حكمه كالنائم والمغمى والقضاء الذي
هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب على الاحتمال اي على وجه يحتمل ان يفضي الى الاداء كما في الحلف على مس السماء فكان التعليل لانتفاء
القضاء بانتفاء الاداء مخالف لهذه الاصول فكان فاسدا فان قيل انه يؤدي الى ان الجنون يقتضي لزوم الفعل من لا يحتمل ادائه
اصلا الا بجعل حكم خلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله من نام عن صلوة الحديث وبالاجماع اتفاق
على وجوب القضاء على النائم ويمكن رد هذا التعليل بطريق الممانعة ايضا وهو ان يقال قولكم وجوب القضاء ينبني على وجوب الاداء
اما المراد منه وجوب الاداء حقيقة او على الاحتمال والاول مم فانه ممنوع في حق النائم والمغمى عليه والقضاء واجب بالاجماع والثاني
هو المسلم ولا يمنع وجوب القضاء فان قيل هذا البيان مبني على مغايرة نفس الوجوب لوجوب الاداء وانه فرع تلزمه فالجواب ان الاصول قد
على مغايرتهما فانه يجوز بالنائم والمغمى عليه فلا جل هذا الفساد في الوضع وقيل النذر والحلف على الحلف ورد بانه لا يكون فيه فساد الوضع
والجواب بالمنع فان رد الحلف على الحلف في جنس الاستدلال والفساد في الوضع لان قياسا والحكم وهو الالزام انما عنى مقتضيه وهو رد المحلوف على الحلف

قوله بخلاف الجنون اي ومثل المذكور على سبيل المسئلة قولهم لا يمنع القضاء صح

قال وكذلك قولهم ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منع تقرر ما يوجد بعد الجنون يمنع قضاء الصوم اذا استوعب شهر رمضان
وهذا ظاهر وما منع استغراقه منع قدرا ما يوجد كالصيام والكفر لشمول العلة وهو عدم العقل الى آخره وقلنا هذا التعليل فاسد
في الوضع لانه يجمع بين شيئين وفرق الشرع بينهما وذلك لان الفصل بين اليسير والحرج في حقوق صاحب الشرع مستمر في اصول الشرع
حتى سقط ما ادى الى الحرج كالحيض والنوم سقطت الصلوة لانها تلزم في كل يوم خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى الحرج
لتضاعف الواجبات عليها في زمان الطهر ولم يسقط الصوم لانه لم يكن في السنة الا شهر واحد واكثر الحيض في ذلك
الشهر عشرة او دونها في احد عشر لا يؤدي الى تضاعف الواجبات ولا حرج والغالب في الطهر الا في اداء الاربع
من جنس الانقطاع عن الرفع ما لم يتم اداء الركعتين وكالحيض اذا خلا في كثرة العشر يمنع الصوم الواجب في الصحيح
التتابع لوجب الاستيعاب لانه لا تخلو شهر عن الحيض عادة فلو الزمناها الاستيعاب رعاية للتتابع لوقعت في الحرج بخلاف كفارة
اليمين عندنا لان التتابع في كفارة اليمين غير شرط عندنا وعندنا شرط لعدم الحرج كما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة
وقوله لما ذكرنا دليل المجموع اي هذا ثابت لما ذكرنا من ثبوت الفصل بين اليسير والحرج فكذلك في مسئلة الجنون في الاستغراق حرج مثل
الحرج في الاستغراق ولا كلام فيما هو ادنى والفاصل يقع لا نزاع في ثبوت الفصل بين اليسير والحرج على حدود اعتبره الشرع انما النزاع
في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير في سقوط القضاء اذ الكثير مستلزم للحرج دون القليل فيسقط القضاء في الكثير
للحرج لا للجنون وهو معدوم في القليل فكان اعتبار احدهما بالآخر فاسدا في الوضع قوله ولا حرج في استغراق الاغماء جواب عن سؤال
لازم ان سقوط القضاء في الجنون المستغرق اذ لو كان لسقط في استغراق الاغماء ايضا لانه يؤدي الى تضاعف الواجبات كالجنون والكلام
لنا بل للزوم القضاء فالملزوم مثله فقال الاستغراق في الاغماء غير ممتد غالبا فان الاغماء قل ما يمتد شهرا غالبا ولا بالكلية
سوينا في الصوم اي في الحكم بين الجنون والاغماء في الصلوة حتى كان الاغماء اذا زاد على يوم وليلة سقط القضاء كالجنون الزائد عليه
لان الاغماء في هذا المقدار غالب كالجنون وان كان مخالفا في الاصل فان الجنون مما يمتد كالصبا والاغماء مما لا يمتد فيعطى حكم الجنون
في حكم الصلوة اذا صلى في وقته فانه بالجنون يرد العقل وبالاغماء لا فيجب ههنا ان يعتبر في الكثير بالاغماء ان لا يتعين وان كثر كما في الصوم
والتحسن في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه معطلا وكان التعليل في الجنون ان يعطل الزوال العقل في التحسن في القليل فلم يجعل معطلا
الحرج ونحوه لانه سقط متعلق بعدم تعلق الاغماء والجنون الا بما يستوي فيه الامتداد في الصلوة الداعي الى الحرج بخلاف الصوم لان الجنون
فيه ممتد لا الاغماء وقوله والصبا ممتد الصبا يعني هو عرض منه على ممتد وعليه في نفسه بل هو ممتد كالجنون في الصوم والصلوة والاغماء
في الصلوة واذا كان ممتدا لا يتحقق الحاقه بالعدم فيتحقق فيه الحرج في ايجاب القضاء فكان استغراقه للشهر وعدمه سواء قوله
وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا ممتد من حيث المنع ولعدمه بخلاف الصبا فانه ممتد ليس الا وبخلاف الكفر حيث لا يجب فيه القضاء
وان كان قليلا لانه نافى الاهلية اي اهلية العبادة لعدم اهلية ثواب فان الكفر لا يستحق ثواب الآخرة فيمنع عنه اصل الوجوب
لعدم الاهلية كما سنذكر في باب الاهلية فلا يمكن الحاق القضاء به بخلاف الجنون لانه لا ينافي الاهلية لما مر ولهذا تعتبر عليه عبادة انه
التي اداها في حالة الافاقة ولا يجب عليه اعادة بعد الاسلام بعد الافاقة قال وكذا التعليل بعض التعليل الفاسد قوله على سبيل النقض
في موضعه اي ذهب الشافعي الى ان الدراهم والدنانير يتعينان بالتعيين في العقد وصيانة والا ان للبائع الفسخ اذا افلس المشتري قبل
نقد الثمن وعللا الاول بان العوض تصرف صدر من اهله مضافا الى محله وما كان كذلك يكون صحيحا لا محالة اما انه صدر
فلانه الملك في العين وهي اخذه من افواته في الذمة واما صدوره من اهله فلان العوض في كون البائع عاقلا بالغا
حرا واما مضافا الى المحل فلان الاعيان موجودة قابلة للتعيين ولهذا تعين الودائع والهبة والشركة والوكالة والغصب
واما انه كان تصرفا صادرا من اهله في محله صحيح فظاهر وعلل الثاني بان الثمن احد عوضي العقد فالعجز عن تسليمه يوجب الفسخ

للبايع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الآخر يعني المبيع اذا عجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه فان كان عينا وبالانقطاع عن الذي الكائن
ان كان دينا كالسلم وقلنا هذا التعليل فاسد في الوضع في المسئلتين جميعا لا فصاله الملحق بينهما وفرق الشرع بينهما واذا كان الفرق
محققا فلا يكون الحكم مضافا الى المشترك فيكون القياس فاسدا اما في المسئلة الاولى فلان الشرع شرط في البيع وجود المبيع ونهى
عن بيع ما ليس عنده الا في موضع الضرورة وهو السلم بالاتفاق ولم يشترط فيه وجود الثمن بدليل جواز الشراء في الذمة مع القدرة على التعيين
وهذا ايضا بالاتفاق واذا كان كذلك يكون حكم البيع في جانب المبيع ثبوت الملك وتحقق العين لا وجوده في الذمة وفي جانب الثمن
وجوده ووجوبه في الذمة فان المشتري يشتريه بما يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد فصار موجودا فالجمع بينهما جمع بين المختلفين
شرعا وهو يحتمل التعيين او لا فلان ما ذكرتم من التفرقة انما هو في البيع المجرد عن التعيين وليس كلامنا في ذلك وانما الكلام فيما اذا عين
هل يكون متعينا لا يجوز ابداله به اولا وما ذكرتم لا يعدو نفيه واما ثانيا فلان الشرع انما فرق بينهما من حيث ان المشترى الوصف في احدهما دون
الآخر فالجمع بينهما من هذا الاعتبار يكون فاسدا لما لعله الشرع واما من جهة اخرى فلا نسلم فرقه الا ترى انا اشترطنا لصحة كون البدلين مالا
متقوما فجمعنا بينهما من هذه الجهة وان كانت التفرقة المذكورة موجودة لان التفرقة بينهما لم يكن من هذه الجهة والجواب عن الاول ان كلامنا
في انه قياس الثمن على المبيع في التعيين لان التعيين في الثمن ان كان واجبا لزم ان لا يجوز بدونه وليس كذلك بالاتفاق وان كان
جائزا فليس في الاصل كذلك فانه فيه واجب فلا يكون الحكم فيه مضافا الى المشترك فان قيل ليس كلامنا في مطلق التعيين بل هو فيما اذا
عين العاقدان وهذا تعويل بوجوبه في الجواب انه عين الاول لان التعيين لصفة الاختصاص لصورة ما ليس بموجود في الاصل
فيكون القياس فاسدا وعن الثاني ان حرمة التعيين يستلزم حرمة الوجود لا محالة فكان الجمع من حيث النوع والجمع بينهما من حيث المالية
والعموم ليس اشتراطا بالقياس بل لان ركن البيع مبادلة المال بالمال فما لم يكونا لا يتحقق البيع الصحيح واما في المسئلة الثانية فلان القدرة
على تسليم المبيع شرط جواز العقد لما روي انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وذلك للعجز عن التسليم والقدرة عن تسليم الثمن ليس بشرط
له بالاتفاق واذا كان كذلك كان العجز عن تسليم المبيع يوجب الخلل في موجب العقد فيثبت للعاقد حق الفسخ دفعا للضرر عن نفسه ولا كذلك
الثمن وهذا لان عدم المبيع لفقد المحال له اعتبارات في حق شرط وجوده لمحل البيع لحق البيع وعدم الثمن لا يفضي المخالفة حتى لم يعتبر
وجوده حتى يكون علامة بحال يؤيده جواز اسقاط قبض الثمن بالابراء وعدم جوازه في المبيع المعين قبل القبض فانه لو وهبه
للبائع وقبله كان فسخا للبيع فاثبات حق الفسخ بلا تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في موجبه كان فاسدا في الوضع
ولا يلزم تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل مع ان ذلك عجز عن اداء الثمن لان موجب عقد الكتابة ملك المولى البدل
بعد حلول الاجل بالاداء ان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا يصح الكفالة به فعرفنا ان الملك هنا لا يسبق الاداء وبالعجز عنه يمكن الخلل
في الملك الذي هو موجب العقد قوله لما عرف اي في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع آخر اشارة الى ما ذكرنا من الفرق
بين البدلين في المسئلتين فانه يبنى عليه الا كان واحدا وهو التفرقة بين البدلين ذكرها الشيخ قبله واشار اليها فيه وقوله والتساعات
بخلاف الزعفران ان رد الجواب على اعتراض الخصم بالتعيين في التساعات بالشرعيات قال هذه اي الشرعيات لا تثبت بالعين بل الاحكام الشرعية
في الذمة مما هو مشروع لنقل الملك والبدل في العين من نقض الشخص آخر في صحة التعيين كما في الوضع والشيخ رحمه الله
لا التزام البدل في الذمة نقول انه اذا تقابلا بدين وقبضه نقول اذا قاتلتم بنية وما السؤال ان المدعي ذكر الدين في البلد
ما على ان الدينية معتبرة فيه ولا يخلو اما ان يكون في جانب المبيع او في جانب الثمن لا سبيل الى الاول لان المبيع لا يمنعه عن الحال
بالحال الا عارف وقوله تدانيتم بعضها المداينة من الجانبين والحدث لا تعارضه لانه من الآحاد ولان قوله بدين يعني ذلك فان البادل انما يحل
في الثمن فيكون تداينتم بمعنى تبايعتم كما ذكره الشيخ وطلق الدين لطريقيات كلها ولا الما كما ذكرنا ان البدل يحل الا على جواز
السلم بطريق الرخصة بالاجماع فيتبع النص ولا لان سوق الآية دلت على ان نوعا من الدين تستحب فيه الكتابة ولا تثبت جوازه بيع العين

بالعين وهو جائز بالاجماع فكما جاز ذلك جاز ان تعين الثمن فيه بدليله والجواب ان بيع العين بالعين لا ينافي الدينية من وجه
لجواز استبداله بغيره فصار كانه ثابت في الذمة بيادى فقد كان فيجوز ان يثبت بقوله تع واحل الله البيع واما اذا تعين فلم يجز
استبداله بغيره فصار منافيا للدين من كل وجه فباعتباره يكون منافيا للمتفق بالقياس وذلك فساد في الوضع لكونه على خلاف
مقتضى ترتيب الادلة قوله فبطلت وجوه المقاييس في ذلك كله معناه اذا ثبت ما ذكرنا بطلت وجوه المقاييس اى القياس المطلق
والاستحسان والقياس الطردي والاخالة والمؤثر فيه ذلك اى فيما ذكرنا من تعيين النقود فان بما ذكرنا ظهر فساد الوضع وما كان
الوضع لا يبقى فيه هذه الاقيسة لانها تعمل لاصلاح الوصف ومع ظهور الفساد لا يكون صالحا وقيل الاظهر ان المراد به انواع
المقاييس فيما ذكر فيما تقدم من الامثلة والمقاييس التي مثلنا وزان الاولة والمعنى ان الكل التي هي الاقيسة في هذه المسائل
باطلة او المراد بالحق بيس تعدي القياس والضمير في شرح راجع الى المطلان وفي موضعه الى الشرح وهو شرح الكتب المطولة كالمبسوط
والاسرار وغيره قال واما النوع الرابع وهو المناقضة فمثل القول بالمسح ايضا الا قوله ومن توضأ للغرض صلى به غيره اقول
النوع الرابع من اقسام اول الباب المذكور وهو تغيير وهي اصابها لحق الطرد الا القول بالاثر مثل الاقام السؤر او المجلس
مناسبا للغرف وفيه ورد النقض ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان الفقه انه لحاظ ذلك لا يعطى فاما ادا عند
انقطاعا كما هو مذهب البعض فلا سمع في ذلك بيان التاثير وذلك مثل قول الشافعي رح وهو تلاته مفعول عنه في الوضوء والتيمم
انهما طهارتان تعتبر للصلوة فكيف افترقتا في جواز ستفهام للانكار والانكار التفرقة توجب التسوية فيقال ان اراد انه يجب الترتيب
فيهما مطلقا كان باطلا لا فتراقهما في عدد الاعضاء فان التيمم يودى في عضوين وفي قدر الوظيفة فان التكرار الى الثلث في الوضوء
مسنونة وفي التيمم مكروه بالاجماع او وظيفة الوضوء للاستيعاب والاستيعاب بالتراب غير شرط بالاجماع وانا الخلاف في الاستيعاب
بالمسح فيه رواية الحسن عنه ليس بشرط ايضا وفي ظاهر الرواية شرط ويمكن ان يكون مراده ما ذهب اليه الشرفي في احد قوليه من مذهب
الاوزاعي ولابي بكر الاعمش ان التيمم الى الرسغ فيكون من قبل الالزام على مذهب الخصم وفي نفس العقل فان الواجب في احدهما الغسل
وفي الآخر المسح وهما مفترقان وان اراد وجوب النية وهي النية اسقط بعد التوب المحل والبدن اذا تنجسا فانهما طهارتان
للصلوة وليس النية شرطا فيهما فسقط الجمع عند النقض لما بيان فقه المسئلة اى التاثير الذي تندفع به النقض ولظهور الفرق
وهو ان يقول الوضوء تطهير حكمي فلانه لا يعقل بالعين نجاسة تعفى لينتفي محل وجوب الغسل نجاسة يزول بغسله الطهارة لانه طاهر
حقيقة وكما صح لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته فيكون امرا تعبديا يحتاج الى القصد كالتيمم بخلاف غسل النجاسة
لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا التعبد فلا توقف على النية وحينئذ تقول بطريق المنع لا نسلم
ان الوضوء تطهير حكمي فان الماء في الغسل عامل في التطهير بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه وما كان عاملا بالطبع لا يحتاج الى قصد
اما انه عامل بطبعه فلانه خلق طهورا قال الله تع وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره وكذا
فسره بعض اهل اللغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في الغير لان الطهارة غير معقولة في افراده بالتذكير واما انه اذا كان
عاملا في الشئ بطبعه لا يحتاج الى قصد فكما في الادوات والازالة المحسوسة قوله فكان القياس يكون ان يكون شرطا آخر للمنع ويجوز
لاغ ان الوضوء تطهير حكمي والحاكم انه القياس على طهارة البدن وذلك لان محض النجاسة غير موصوف بالحدث وحدث الانسان اذا كان
محدث وقته حائض ولا شرط غسله ولكان هو الموصوف بالحدث لما ذكر اوفي لوجوب الغسل بالبدن كله موصوف به شرعا
وعرفا وحقيقة اما شرعا فلانه نقل المرء به وصيره لا يجوز اداء الصلوة واما عرفا فانه يقال محدث كما قال رجل عالم ان العلم
قائم بالقلب واما حقيقة فلانه لا يصح نفيه اذ لا يقال هو ليس بمحدث بل من قصد محدث بل يكذب واذا كان البدن كله محدثا والتطهير
للمحدث واجب فكان الواجب غسل كل البدن فلا يكون الوضوء تطهيرا حكما لكن الشرع اقتصر على الاطراف البدن الاربعة التي هي

مثل حدود البدن فانه بالراس والرجلين ينتهي الطول وباليدين العرض وهو مثل اركان الدار اي اصولها في الغسل لانها مواقع النظر البها
مع اصابة الغبار كثيرا فان تكثر وقوعه ولعناد تكراره وهو الحدث الاصغر لان غسل هذه الاعضاء ايسر من غيرها واقتصر على العين
وهو غسل كل البدن ما لا حرج في قلته وقوعه وعدم اعتبار تكراره وهو الحدث الغليظ كالجنابة والحيض وخروج دم الحيض
والنفاس وعلى هذا لم يكن التعدي اي تعدي الفعل الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى جميع
البدن الا موافقا للقياس لاتصاف كل البدن بالحدث الا ان الاقتصار على المذكور لغسل بعضه بخلاف القياس وذلك لا يخل
الغسل في هذه الاعضاء مخالفا للقياس بل بعدم غسل غيرها بخلاف القياس وفيه نظر فان الشيخ قال واما في النص الذي لا يعقل
وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث وهو تصريح بان ما هو المعقول في هذا الباب واتى بكلمة انما الدالة على التاكيد
الانبات فيكون تنبيها على ان غير المعقول هو هذا والجواب انه اشار الى ذلك بقوله واقتصر على القياس فيما لا حرج فيه وذلك
منه انما الاقتصار ليس بمقتضى القياس فان قيل فيما هذا قد علم من كلامه ان الوضوء معقول وان الاقتصار غير معقول
وبذلك تم غرضه فما فائدة قوله وانما تغير بالنص الذي لا يعقل هو وصف محل الغسل الخ فالجواب ان فائدته اشارة الى جواب
سؤال وتمهيد اشارة الى جواب ما يقال ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول المعنى وجب ان يكون شرطا بالنية كما في الطهارة
وعلى اصلكم كازالة النجاسة العينية فقال التعدي عن موضع الحدث قياس لا تغير فيه وانما تغير بالنص على خلاف القياس
محل الغسل من الطهارة الى الحدث لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا وحقيقة لكنه غير ثابت
بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد من ثبوت الحدث في المحل ليكون الغسل ازالة له فكان اثباته في المحل امرا
حكميا غير معقول المعنى والشرع اثبته في حق الماء فلصفة النجاسة عدما في بدن المانع وتمهيد الجواب في الاعضاء في الوضوء
مثل غسل النجس فانه قد ثبت ان وصف المحل بالحدث تعدي وان الماء مطهر بطبعه لا يفتقر في ذلك والنية انما يحتاج
اليها لكان تعديا ووصف المحل بالحدث لا يحتاج الى النية لثبوته قبلها ولهذا كان الشرط عند الحنفية رفع الحدث
لا اثباته فلم يبق الا ان يكون النية لاجل الفعل القائم بالماء وهو التطهير ولو كانت شرطا لذلك لكانت شرطا في غسل
النجس وهو باطل بالاتفاق بخلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا الا انه بحسب طبعه ملوث وانما صار مطهرا عند ارادة الصلوة
وبعد صحة الارادة وضرورته مطهرا يستغنى عن النية ايضا قوله ومسح الراس يلحق بالغسل جواب سؤال تقريره المسح
شرع في الوضوء مطهرا غير معقول المعنى لانه لا اثر له في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم تقرير
الجواب انه ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث الى سائر الاعضاء لكن
نقل الى المسح كما في الغسل من حرج فانه في غسل الراس كل يوم لا يستقيم في الشتاء لمن كان له شعر كثير حرجا بينا وفيه فساد الثياب والعمائم
والقلانس فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه واستغنى عن النية وقوله فثبت ان النية لا تشترط
للتطهير هو حاصل ما لزم من الجواب وقوله والحوزان يشترط لتصير قربة جواب عن طريقة اخرى للشافعي رح في هذه المسئلة وهو قوله
الوضوء عبادة والعبادة لا تتادى بدون النية فالوضوء لا يتادى بدونها اما انها عبادة فلانها ما يؤتى به تعظيما لله بامره
وحكمه الثواب وكل ذلك موجود فيه واما ان العبادة لا تتادى بدون النية فذلك من المسلم لتميز العادة عن العبادة فقال
لا نجوز ان يشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لصيرورته شرط ولكن ليس كلامنا في ذلك وانما كلامنا في ان الوضوء هل شرع
في كونه محضا قربة او شرع بوصف كونه تطهيرا ايضا كغسل الثوب والاول ممنوع والثاني مسلم ولكن الصلوة يستغنى في ذلك اي في كونه
الوضوء من شرائطها عن وصف القربة وانما تحتاج الصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرائطها الى صفة التطهير لتصير العبد اهلا
للقيام اليها بقوله تع ولكن يريد ليطهركم فبدون ذلك لا التطهير المبيح للصلوة فهي كتطهير الثوب والبدن والمكان للصلوة

مز

لاحتاج الى الوصف كونها قربة وكذا الوضوء لو بدونه ان من توضأ للنفل يجوز ان يصلي به الفرض ومن توضأ للفرض يصلي
به غيره كما يصلي الجمعة والجنازة فان المقصود اقامة الواجب فاذا وجد كان سقط الامر فكذلك الوضوء على اي وجه حصل به
تطهير الاعضاء يتأدى به الواجب وهذا في غاية الوضوء بالنسبة الى الامور الغير المقصودة بالذات قال ومثله قوله في النكاح انه
ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء الى قوله فلان يثبت به المال اولى ومثل قوله في الوضوء قوله في النكاح في الاسقاط عن
ما روى فيه ان النكاح لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال لان النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء وهو اما التعليل بكونه
ما لا لكونه تعليلا بالعدم كما يعدم ما طلاق منتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال كالولادة وعيوب النساء فان شهادتهن
مقبولة مع انها ليست بمال فيبطل التعليل وورود النقض على المعنى الذي بين انه في حكمه عليه وهو ان يقول شهادتهن
سواء كانت منفردة او منضمة الى الرجال حجة ضرورية لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال
بقوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وكذلك بنقصان عقلهن وقلة ضبطهن واضلالهن ونسيانهن في الامارات
وغير ذلك محله كما مر في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول فكانت حجة بالزيادة في موضع الضرورة كالبكارة وما لا يطلع
عليه الرجال ومصلحة شهادة الرجال فيما يتبدل عادة وهو الاموال لانها مبذولة والتجارة دائمة فلو لم تقبل شهادتهن فيها
لضاق الامر فعملت توسعة دفعا للضرورة بخلاف النكاح فانه يعقد على الابضاع ولا يجوز الابتذال فيه والاباحة ولانه
اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص بشرط الشهود فيظهر بهذا ان شهادتهن حجة ضرورية في المسألة لا في ابتداء لانا في
النكاح لا نمنع ضرورة وبيان فساده ومنا يمنع بيان المنع فيظهر الفقه من جانبنا بانا نقول لا ان شهادتهن ضرورية
بل هي اصلية بشهادة الرجال الا ان تصير اهلا للشهادة بالولاية ومناطها الحرية والعقل والبلوغ ثم مثل الرجال اما
الحرية والعقل فظاهر واما البلوغ فلان الكلام في شهادة الحرائر وعقلهن معتبر في التكاليف بالاجماع والعقل
هو ما يكون مناطا لان الاطلاع على غاية غير ممكن او هو معتبر كما سنذكره والقبول مبني على العدالة والنص ولهن على
مثل الرجال ولهذا قبلت منهن رواية الاخبار الا ان فيها نوع شبهة وهي شبهة البدلية على الاصح فان شهادتهن مقبولة
مع وجود الرجال بالاجماع وهي لا تخرجها عن كونها اصلية لان غاية ما في الباب نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها تثبت
شهادة رجلين وهو لا يخلو عن احتمال الكذب والسهو والغلط وان ترجح جانب الصدق فكما انها باحتمال الشبهة لا تخرج عن كونها
اصلية فكذا هذا وعلى هذا كان الواجب قبول شهادتهن منفردة ومنضمة الا ان الشرع لم يقبل على خلاف القياس والاصل
ان شهادتهن حكم مخصوص بالاموال على خلاف القياس وهو الحق لان عدم القبول لا يكون اصلا ان لو ظهر الخلل فيما هو ركنها
ولم يدل على ذلك دليل بل قام الدليل على ما بينا ان ما هو الركن موجود كاملا فكيف يكون عدم القبول اصلا والعدم على خلاف القياس
فثبت انها اصل ولكن فيها نوع شبهة فما يسقط بالشبهات لا يكون حجة فيها وما يثبت لها يكون حجة فيها وانها مما يثبت بالشبهات
فانه يثبت بالنكاح والكره والشروط الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارية حتى لو تزوج امرأة الغير وطلقها وتثبت له شبهة
النكاح حتى يسقط الحد ووجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية فكان النكاح فوق ما لا يندفع بالشبهات
وهو المال في اصل الوضع فبطل القياس به اي بما يسقط بالشبهات وهو الحد ومن كل وجه فانه لما كان مما يثبت بالشبهات
لا يكون له شبهة بما يسقط بها وفي بعض النسخ فوق لحقنا اي النكاح الثابت بالشبهة فوق الحد الذي يسقط بها في الثبوت
فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط الذكورة لشهوده وقوله الذي لو صح لو قوله النكاح من حيث يثبت بالشبهات لانه اذا يثبت
مع الهزل الذي لا يثبت به المال فان يثبت بما يثبت به المال اولى واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من وجوه المؤولة عند قيام
الحجة وصحها للتنبيه اولا اذا دفع ان يدل على المعلل بما ذكرنا من الوجوه كانت غاية دفعه ان يلجئه الى الانتقال وهو ما يوجب المعلل

ما اراد

ما اراد المعلل بتعليله وهو اربعة اوجه لان الانتقال من شيء الى شيء لعيب متصل بنفسه والمعلل ليس فيما يحتمله الا الحكم والعلة والانتقال
اما ان يكون من العلة الى العلة او من الحكم الى الحكم فان كان الاول فاما ان يكون لاثبات العلة الاولى او بغيرها والاول هو الثالث
والثاني هو الثالث لك والوجوه كلها صحيحة الا الرابع في القسم الاول يتحقق المعلل لان السائل لما منع وصف المعلل عن كونه
علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر وصح ذلك لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة ما دام يسعى في اثباتها لم يكن منقطعا لان الانقطاع عبارة
عن حالة تعرض المناظر بالعجز عما قصد بالمناظرة فما دام يسعى ليس بعاجز وهذا مثل من علل بوصف عيوب فعارضه الخصم بالمودع
اذا استهلك الوديعة فانه لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فاذا قال الخصم لا اسلم انه مسلط فيحتاج الى اثباته وهذا يعني اثبات ما ادعى
حجة بدليل آخر فلا اعراض عن الدليل الاول وهو المعنى الكامل المفصل الى وجه الاستدلال فان اخص الادلة ولعل هذا لو لم يشتغل باثبات
الاصل الذي ينازع فيه المسائل فيه من يرفع الخلاف بان شئت الاصل كما لو علل تعليلا في قول اصحابه الفقهي ليس بحجة فاشتغل باثبات
كونه حجة بقول النبي تعالى رضي في قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل كونه حجة لا يقول هذا قال اصحابه هو ليس بحجة فيحتج بالكتاب على انه حجة
فانه يكون سعيا في اثبات ما ادعاه بكونه طريقا صحيحا والقسم الثاني والثالث يتحقق في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي نصبه
المعلل على الوصف وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مرام المعلل فيشتغل باثبات المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى
ولم يكن انقطاعا بل كان ذلك لانه كمال الفقه وصحة الوصف حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة وامكن ابرازه
في الوجه مثل قولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة والبيع يريد به انه اذا لم يوجد شيء من بدل
الكتابة واحترز بقوله بالاقالة عن التدبير فانه لا يحتمل الفسخ فلم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد وقوله كالاجارة والبيع
معناه كما اذا اجر او باعه بشرط الخيار ثم اعتقه عن الكفارة فانه جائز بالاجماع وحاصل مراده ان البيع تصرف لا يخرجه الرقبة
عن صلاحيته للصرف فالبيع لا اختيار النسخ حتى لو اعتقه المشتري عن كفارته وعاد الملك اليه بالاقالة او بالرد بالعيب او الشراء
له ان يعتقه عن الكفارة فكذا الكتابة فان قال السائل عندي لا يمنع هذا العقد بل لو قال بالموجب هو ان عقد الكتابة لا يمنع ولكن الكلام
عندي بنقصان الملك فيه بسبب هذا العقد لانه يعتقه مستحق بالكتابة كعتق ام الولد والمدبر فصل وصار انه لا يوجب في الرق نقصانا
مانعا من الصرف لانه لو تمكن النقصان ما يحتمل الفسخ لوجد لان نقصان الرق بثبوت حجة الحرية والحرية لا تحتمل الفسخ بجميع الوجوه
فكذا اسوتها جهتها فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى وقوله او لا يتضمن ما يمنع جواب بتغيير الدعوى بان يقال لا ادعي النقصان على التغيير
بل المدعى اياه وذلك وما لضمه ويعرفه بما قال الشيخ رحمه الله ان لا يتضمن ذلك لا حاجة له الفسخ لان حكم العتق فيه معلق بشرط الاداء
ولو علق عتقه بشرط آخر لا يثبت به الاستحقاق فكذا هذا بل اولى لان التعليق بشروط لا يحتمل الفسخ وبهذا الشرط يحتمله
قوله واذا اعلل بوصف آخر بحكم آخر هو القسم الثالث ولم يكن به يكلف لان ما ادعاه قد سلم له فاذا احتاج الى اثبات حكم آخر كان له ذكر
ولا يعد انقطاعا كما لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف بعد رد فيه مملوك فحرز فيه الى وهذا الحكم غير الحكم الذي اشتغل
اليه بالعلة الاولى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يجوز المعلل التحدث
في الابتداء واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة لاثبات الحكم الاول فصحيح مستحسن عند بعض اهل النظر احتجاجا بقصة ابراهيم
عليه السلام في محاجة اللعين نمرود بن كنعان فان ابراهيم لما استدل من قوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله
انا احيي واميت انتقل الى قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وهذا انتقال منه الى الحجة اخرى لاثبات
الحكم الاول وقد قص الله تعالى علينا على سبيل المدح له فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال انقطاع لان المناظرة شرعت
لابانة الحق فان يعين السائل الى ... والسنة بين الشيئين الى انه لا يحصل الا فيه اذا كان الدليل متناهيا
والعلل اذا لزمه النقض لم يقبل الاحتراز عنه بوصف زائد فلان لا يقبل عنه التعليل المبتدأ اولى واما قصة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل

لان الحجة الاولى كانت ملزمة لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل تسمية اطلاق
المسجون احياء وقتل الآخر اماتة فان قيل اطلاق اللعين على الاحياء الحقيقي وعلى القتل الاماتة انما كان بطريق التشبيه مجازا وهو
ابلغ من الحقيقة فكيف سماه الشيخ باطلا فالجواب من وجهين احدهما ان المجاز يستلزم التشبيه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك
فان الاحياء عبارة عن خلق الحيوة التي هي قوة تتبع الاعتدال النوعي وتنبعث عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة ازالتها ولا حياة
في عدم وصف لازم لهذا النوع مشهور في اطلاق المسجون فكان باطلا لا تعلق [illegible] الشيخ على ما كان عليه الصلاة والسلام وذكر نوع الاحياء الحقيقي
لان الكلام في الاحياء لا في ابقاء الحيوة فصح ان يكون مجازا [illegible] وذلك يستلزم الدوران على ما عرف وليس بموجود
ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا واذا كان كذلك كان اللعين مغالطا الا ان ابراهيم عليه السلام خاف الاشتباه والتلبيس
على القوم المتبعين لضعف ادراكهم انتقل الى ما لا يجد سبيلا عليه ومثل هذا احسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه فان المحتج اذا تكلم
بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى ما يدرك القوم واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب
السائل لما ذكرنا من تغيره وانه على اربعة اوجه احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر
والثاني جحد ما يعلم بالضرورة او بالبحث فان جحد مثله يدل على عجزه عن دفع المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يدل على انه اشتغل
بحله على المنع بعد التسليم الا للعجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح علته حتى انتقل الى اخرى على ما ذكرنا وهذا النوع مختص بالمعلل فان السائل
اذا انتقل من دليل الى دليل لا يلام به لانه يعارض المعلل ما دام يسوغ المعارضة بدليل يصلح لذلك لا يثبت الانقطاع قال باب
معرفة اقسام الكتاب والعلل والشروط اما قوله تكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل احوال فيه ما يثبت بالحجج التي سبق
اي مر او سبق من اول الكتاب الى باب القياس وقد ذلك لان هذه الاشياء اي الاحكام انما تثبت بالقياس عند الشيخ كما مر في باب
حكم العلة [illegible] الاحكام والتعليق بها لان القياس تعدية حكم معلوم بسبب وشرط بوصف معلوم [illegible] ولا تحقق لذلك
الا بعد معرفة هذه الاشياء المشروعة وما يتعلق به والتعليل لا يصح الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي الحقنا [illegible] بها بهذا الباب
ليكون معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل فكان القياس يقتضي ان يذكر هذه الاشياء قبل القياس لانها وسيلة اليه
وهي ما يتقرب به الى الغير فكانه مقدمة للقاصد وان كان مؤخرا في الوضع لكن ذكر بعض التوفيق بين انواع الحجج فان القياس اصل من اصول
الشرع على ما عرف فلما فرغ [illegible] الانواع من بيانه [illegible] اتبعها ما يتعلق بالاحكام وذكرها لان الغرض من تمهيد الكتاب ان يعلق
بها لا بعينها قال اما الاحكام فانواع اربعة [illegible] حق قائم بنفسه اي الاحكام المشروعة تنقسم بالقسمة الاولية الى اربعة حقوق الله خالصة
وحقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب وما اجتمع فيه وحق العبد غالب وهذه قسمة صحيحة [illegible]
ترك فيها واحدا من الاقسام وهو ما استوى فيه على السواء لانه اذا كان كذلك كان حق العبد راجحا لا مساويا فصار كانه على بد
الا ان القسم الاخير فلم يذكره حقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين
وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها معنى العقوبة وحق قائم بنفسه واعلم ان من صنف في هذا الفن
قال الحق هو الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وحق الله ما يتعلق به النفع العام
فلا يختص باحد ونسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة الربوا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة العرض
وسلامة الانسان وارتفاع السيف من بين العشائر بسبب التنازع بسبب الزنا وقد سقط هنا فان المراد من الحق هنا لو كان هو الموجود
من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه واللازم باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيما هو [illegible]
التسبيح والعبادات فان العبادات الخالصة ليست مما يتعلق به النفع للعالم فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو
الثابت من حق الشيء اذا ثبت والشيء يمكن ان يثبت من وجه دون وجه وان النفع المنسوب للعالم قد يكون خاصا بالنسبة

امر الاخرة والعبادات كذلك فان شرعيتها لعامة النفع لكل من يأتي بها من اهل العالم الصالح للخطاب وهذا لان الله تعالى علا عن ان ينتفع
بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل فيه سواء فتعين ان يكون بغيرهما فنقول حق الله مشروع
يتعلق به نفع العالم على الاطلاق والشكر يتناول ما قلنا وما علمنا وقولنا على الاطلاق لاخراج حق العبد فانه مشروع يتعلق
به نفع العالم بالتخصيص كحرمة مال الغير فانه حق العبد ليتعلق صيانة ماله بها ولهذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة
ولا باباحة اهلها وفيه اشكال لان حرمة مال الغير في احسانها العام الثابت في سلامة الانسان وارتفاع السيف من بين العشائر بسبب التنازع
بين الناس كحرمة الزنا فيه وذكر بلا اشكال لان الاحتياج الى المال امر حقيقي لبقاء الانسان بالاقتيات ودفع الحر والبرد والاحتياج
الى النكاح امر حقيقي لبقاء النوع والسادس على بقاء النفس اكثر واقوى منه على بقاء النوع لا محالة فجعل احدهما حق الله والآخر حق
العبد تحكم ولانه يقتضي ان المستحق الحج من الحقيقي لان الشيخ بين المطلق الانواع ولا كلام في نوع ما تخصيص وتمييزه عن غيره بالضرورة وذلك
شأن اجتماع حق الله وحق العبد والجواب عن الاول ان لا نم ان حرمة مال الغير كحرمة الزنا لان الزنا حرام لعينه وصفا وشرعا
وهو من الكبائر لانه في معنى قتل النفس قال الله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا لم يحل في دين من الاديان
بخلاف حرمة مال الغير فانه تناوله حرام لغيره ولا نم ان بقاء النفس اقوى من بقاء النوع لان مبناه على بقاء النوع هو الاصل الاقوى
من الفرع وعن الثاني ان المراد من الانواع هو الاقسام فان الحق وحده في المشروع بحسب جميع الاعتبار فاعتبروا جهة جهة
وسموها باعتبارها وعلى هذا يصح ان يعتبر جهة باعتبارها ويجعل قسما ويعتبر اخرى ويجعل قسما ويعتبر الجهتان فيجعل قسما آخر
والثاني سماها اي هو ادخل الحج من جهة واحدة لان لا يفضل بين الحقيقي يتعلق النفع ويجوز ان يتعلق بالمشروع نفع بعض اهل العالم
على جهة خصوصه بعد تعلق نفعه به على جهة العموم ولهذا ذكر الانواع في حقوق الله تعالى فانه ليس في الآخر ونعيم باعتبار جهاته
قال والعبادات نوعان الايمان بالله وفروعه وهي ثلاثة انواع اصل وملحق به وزوائد اما قوله لان الاداء في الرده دليل يحتمل لا ركن اي قوله
العبادات تنقسم بالقسمة الاولية الى الايمان وفروعه وبالقسمة الثانية الى ثلاثة اقسام اصل وملحق به وزوائد ولا يخالف كلامه يحمل
على تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الايمان اصل العبادات لا محالة فقسمه الى اصل وغيره باطل لان اصل العبادات لا يشارك
عليه وهو مشتمل على امرين احدهما يبتنى على الآخر فجهة كونه اصلا للعبادات غير جهة اشتماله على اصل وفرع وانما قسم الى ثلاثة لان نفعها
لا يخلو من ان يتعلق بعضه اولا والاول يشتمل على متعلق به ومتعلق والاول هو الاصل والثاني الملحق والثالث هو الزوائد فقيل
ما احتمله بقوله اما الاصل وان الاصل في العبادات بهذا ذكره فالتصديق في الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر الكره وغيره
لكن عمل اللسان ولا يشرع السقوط عنه بحال الا بعذر الكره ولا يعتبر والاقرار باللسان في الاصل دليل التصديق فصار ملحقا بالتصديق
وقد عبر عنه بالركن الزائد ايضا وقد مر تحقيقه اما انه دليل التصديق في الاصل فلان الله تعالى لما خلق الانسان مدنيا بالطبع
ضعيفا لا يستقل بامر معاشه محتاجا الى المعاضدة والمعارضة والتعاون ولا يتيسر ذلك الا بتعريف ما في نفسه من المقاصد الى صاحبه
لصاحبه بطريق كالاشارة وامثالها او كتابة والفاظ يكون علامات لمعاني المقاصد الباطنة وكانت الالفاظ اسهل الطريق لانها اصوات
متقطعة بكيفيات مسموعة وحادثة من خروج النفس الضروري الممتد من آلة النفس دون تكلف اختياري تحدث عند الحاجة وتعدم عند
عدمها واعمها لانها تعبر بها عن الموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول والشاهد والغائب بخلاف الاشارة اذ لا يمكن الاشارة
الى المعدوم والمعقول والغائب وليس للكتابة مثل ذلك فانعم الله تعالى لحكمته على عباده ولطفه بهم باحداث الموضوعات اللغوية بان وضع
الالفاظ بازاء المعاني وعينهم عليها او باحداث قدرتهم بان وفقهم لذلك على اختلاف الرأيين ليتوصلوا بها الى تحصيل مقاصدهم وكان
اصل وهو التصديق القلبي امرا باطنا لا يطلع عليه كان الاقرار باللسان دليلا على ذلك واما صيرورته ركنا ملحقا بالتصديق
فلما رتب الله تعالى مصالح العباد كالارث والتزوج والابتداء بالسلام ورده وحقن الدم والاموال وغير ذلك على وجوده

فصار كالتصديق فانه يعتبر ركنا في احكام الدنيا والآخرة حتى لو آمن بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لم يثبت له شيء مما ذكر
من الاحكام ولم يكن مؤمنا لله ولدى الله عند الفقهاء والمحققين خلافا للبعض وقد ذكرنا ذلك في شرح الوصية وهو اي الاقرار
اصل في احكام الدنيا حتى لو اكره على الايمان فآمن صح ايمانه شرعا وهو داخل الركنين بعد الاقرار باللسان بخلاف الردة فانه
اذا اكره المؤمن على اجراء كلمة الكفر على لسانه ففعل لا يصير مرتدا لما مر ان اعتقاده لان الاداء في الردة دليل محض يعني على كونه
دليلا فقد يتخلف عن وجود المدلول عند وجود المعارض وقيام السيف معارض لانها عند ادراك معرفة الاسلام وانقلب
ركنا وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء لا محالة اذا لم يكن ساقطا ولا مانع لانه لو كان لكان الدين الذي كان قد ثبت باختياره وليس كذلك
وهذا لان اعتباره دليلا في حق الايمان وركنا في حق الردة سعي في اثبات الكفر اما الاول فلانه لو كان دليلا في حق الايمان فيمن اكره
على الايمان لا يحكم بايمانه لمعارضة ما كانت تدل عليه احتياطا منه واما الثاني فلانا لو جعلناه ركنا في حق الردة حكمنا بكفر من اكره
على الردة لزوال الايمان واللوازم منتفية في الملزوم كذلك وكذلك جعل في الاول مانعا يسعى في اثبات الكفر فلا يكون معتبرا في حق
الاول في الايمان ركنا وفي الردة باقيا على كونه دليلا حفظا لا انتصاف ان يرجع بالزامه لعبادة لا يعاد الى في كلام الشيخ تكرار لانه
لما قال فاعتقد ركنا في احكام الدنيا والآخرة صار ما هلا في احكام الدنيا لا التصديق في قوله وهو اصل في احكام الدنيا
ايضا تكرارا لان انقلابه ركنا لا يستلزم الاصالة بل يستلزم الجزء عما هو منوال ومعنى الاصالة الاستقلال فيصير بعد كونه جزءا
في احكام الدنيا بحيث لا يتبع التصديق المجرد شيء من الاحكام عند التمكن منه اصلا في ترتيب الاحكام عليه عند الاكراه وبلوغ
الى هذا قوله ايضا ولكن لابد من ملاحظة نكتة وهي ان الاصالة لا يكون الا في صورة الاكراه اعلاء للاسلام واما الركنية فهي
عند التمكن منه حالة الطواعية ولم يذكر الشيخ وابتدأ في الآيات اما لانه جعل العبادات من حيث هي على ثلثة اقسام ولا يلزم ذكر كل واحد
واما انه تركها لظهوره وهي تكرار الشهادات او غيرها على ما هو المشهور من قول الاصحاب زيادة الايمان على احدهما قال والاصل
في فروع الايمان الصلوة الى قوله ولذلك اختص بالمساجد اي لما فرغ من اصل الايمان والملحق به شرع فيما هو اصل في الفروع
وما يلحق به وابتدأ بالصلوة لكونها فرعا للايمان فظاهر على اصلنا لا على اصل التكليف بها لا بالايمان وكذا لكن
غيرها من الفروع واما تقديمها فلما اشار اليه بقوله وهي عماد الدين قال صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين فمن اقامها فقد اقام
الدين ومن تركها فقد هدم الدين وصف له قوله الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه لانه يشمل على اعمال ظاهر البدن من القيام
والركوع والسجود والقعود على هيئة خاصة وباطنه كالنية والخضوع وحضور القلب وهذا لانها عبادة بدنية ... عن شكر
النعمة البدنية ونعمة البدن ظاهرة كالاعضاء السليمة وما يحصل بها من الشيء من حالة الى حالة وباطنه كالقوى الباطنة المدركة
للكليات وشكر كل شيء بما يناسبه قوله الا انها ... منقطع الى لكن الصلوة لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان لكونه
مرتبة بدونها ولعله جواب سؤال يرد وهو ان يقال لما كانت الصلوة عبادة تشمل ظاهر الانسان وباطنه فما وجه جعله فرعا للايمان
وهذا وجه عام في فرعيتها بخلاف ما ذكرنا فانه يختص بطريقة اصحابنا ثم بعد الصلوة الزكوة يعني انها من فروع الايمان وهي في المرتبة
بعد الصلوة لانها تعلقت باحد شطري النعمة وهو المال والصلوة تعلقت بنعمة البدن ونعمة البدن اصل ونعمة المال فرع
لان المال وقاية النفس ولان الصلوة قربة بواسطة البيت العتيق الذي هو ... وما كان كذلك فهو اقوى مما الاعتبار فيه ... حصلت
كان لم يكن فصارت حسنة لمعنى في نفسها كالايمان والزكوة صارت قربة بواسطة الفقر الذي له ... يستحق قربة الصرف اليه وما كان
كذلك صار له حظ من الاعتبار فلم يعد من الحقيقة فصارت ملحقة بالاول وفي هذا الوجه اشارة الى ما سيأتي الى وجه العزيمة واما قوله
فانه فاز له حق استحقاق في الصرف اليه وعلم له حق في الملك حتى صار المال عند الاداء المشترك بينه وبين الفقير ولان ايجاب
مقدار الزكوة سنة اذا الحقيقة في الصوم بعد تمامها في الرتبة لانه قربة تتعلق بنعمة البدن لكنها ملحقة بالاصل وهي الصلوة كالايجاب وسيلة

اما الاصل

اما الاصل لانه شرع قهرا للنفس الامارة بالسوء بمنعها عن شهواتها الا انها عادة قائمة اقامة الصلوة فصرفنا في الزمن عما هو المقصود الاعظم
وهذا الظاهر واما انه فرع عن الزكوة فلانه لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين يعني واسطة الصلوة وهي الكعبة
او واسطة الزكوة التي هي الفقر لان النفس امارة بالسوء وذلك معنى القبح فيها فصارت كالكفر في الكافر فكان الكافر واسطة يعني
الجهاد وعن المكلف بما هو حسن لنفسه كما مر كذلك النفس التي هي العدو لكن الكفر منع الجهاد من الالحاق لكون الكافر عدوا ظاهرا
مشتملا على هذا العدو الباطن والنفس في المؤمن ليست كذلك فلم يمنع عن الالحاق فجعل هذا قول الشيخ وهي دون الواسطتين الاوليين
يعني في الاظهار فان حسن واسطة الصلوة معروف بالجليلة وواسطة الزكوة من وجه دون وجه وواسطة الصوم لذلك لكون قهر النفس متعقلا
... واليه الاشارة في قوله يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي ومعنيه لكن ما ورد في ذلك واشار الشيخ الى هذا بقوله حتى صارت
من جنس الجهاد وسيذكر بعد هذا تعليلا انه واسطة الجهاد مقصودة لكنها ليست من نوعه والسلطان مانعا من الالحاق كما في الجهاد وهكذا اشتق
ان تصور هذا المقام يحصل الاستغناء عما وقع في الشروح من الخبط والصحيح ان الحج بعدها في المرتبة وهو عبادة هجرة عن الاوطان
وسفر الى زيارة بيت الرحمن لا يتأدى الا بافعال خصوص في بقاع معظمة فكانت دون الصوم لانها وسيلة الى ... لان النفس
لا تنقطع عن الشهوات فكان معناه على الصوم فان قيل فعلى هذا وسيلة الحج ... لا تحسن شيئا فكان كواسطة
الصلوة فيما اخرت قلت فالجواب انا ما قلنا من قهر النفس موجود في السفر وقهر النفس انما ذلك بتعظيم هذه الاماكن فاوجب تأخيره
والنوع تاسع الحج فانها تستغرق اعوام ... وليست بنفسها كالحج ... لان افعالها من جنس افعال الحج وما ذكرنا الوسيلة
لا توجب عددا في القربة ولهذا لا يتكرر فرض الحج فعرفنا انها ليست كتكرر بعض الجهاد ولعل هذه العبادة شرعت الرحمة لانه فرض في الاكثر
لاعلاء الدين بواسطة مقصودة لانه كفر الكافر وذلك صار فابه ما لكافر اختيارا وهي مقصودة بالرد والمحو فكانت معتبرة
ومنعت عن الالحاق بالصلوة واذا كانت معتبرة وقد يحصل باقامة البعض صارت من فروض الكفاية حتى لو لم يحصل به كما في النفير
العام كان فرض عين كالصلوة والاعتكاف من التوابع لانه شرعت دائمة الصلوة على مقدار الامكان ... العزيمة
الاشتغال بالعبادات في جميع الاوقات لتواتر النعم على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى من على عباده باسقاطها في بعض الاوقات
ورخص بادائها في ازمنة قليلة فكان الاعتكاف اخذا بالعزيمة لانه لادامة الصلوة اما بالاداء حقيقة او بالانتظار ليستلحق
به حكم الصلوة ولذلك اي ولان المقصود منه الصلوة اختص بالمساجد لانه اماكن الصلوة لما كان من التوابع اخره عن سائر
العبادات قال والعبادة التي فيها معنى المؤنة الى قوله لم يشترط لها كمال الاهلية اقول المؤنة بهمزة ولا همزة وهي فعولة ... وقال الفراء هي
مفعلة من الاين وهو التعب والشدة ويقال هو مفعلة من الاون وهو احد جانبي الخرج ... واوين وهما العدلين
لانه ثقل على الانسان قال الخليل لو كان مفعلة لكان معينة كمعيشة ومانته القوم اما ... اذا احتملت مؤنتهم ومنه تركه
الهمزة قال رضيتهم امونهم واناني ... ومانت مانة اي اكثرت ... صدقة الفطر عبادة مشتملة
على معنى المؤنة اما انها عبادة فلان الشرع سماها صدقة وطهرة للصائم واعتبر صفة الغنا فيمن تجب عليه كما في الزكوة
وشرط النية في ادائها ولم يجوز الاداء من عبد الكافر ... لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وعلق وجوبها
بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقة وذلك كله يدل على كونها عبادة ووجوبها بسبب رأس الغير وكون الرأس فيها سببا
يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة والى الاشارة بقوله من تعوله ... ولكن لما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال
الاهلية كما شرط في سائر العبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال او مملوك يؤدي عنهما الاب او الوصي او الجد
او وصيه او وصي نصبه القاضي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كنفقة ذوي الارحام وعند محمد وزفر لا تجب في مالهما لان معنى العبادة
فيها راجح فلا تجب عليه لسقوط الخطاب عنهما وهو القياس فاستحسنا وقالا فيها معنى العبادة والمؤنة فباعتبار معنى الصدقة لا تجب مع الفقر

كالزكوة وباعتبار معنى المؤونة يجب كالعشر ... وكلام محمد ... وكان الشيخ رحمه الله اشار الى ذلك حيث قال عبادة فيها
معنى المؤونة ولم يقل صدقة الفطر فيها معنى العبادة والمؤونة اذ هي مشتملة على معنيهما وكونه كلاما بينهما واحتج لابي يوسف على كونه حقا
لان صدقة الفطر فيها معنى العبادة والمؤونة لانه وصف فيه يكون سببا بمنزلة الظاهر وانه كان ضعيفا وابن الكسبي يكون
قويا وان كان حصل على ما من قال او المؤونة التي فيها معنى القربة وهي العشر قوله واحتج ببقائه على الكافر اذ المؤونة التي فيها
معنى العبادة هي العشر اما ان فيه معنى المؤونة فلتعلقه بالارض فان نسبة الارض الى ما تحتها كالخراج وباعتبار صرفه
الى الفقراء اشبه الزكوة فيه ملاكها فيكون مؤونة لان مؤونة الشيء ما يكون سببا لبقاء ذلك الشيء ولا نقول هذا دور لان الارض
سبب للعشر والعشر سبب لبقاء الارض لان الجهة غير متحدة فان الارض سبب لوجود العشر والعشر سبب لبقاء الارض لان الجهة
غير متحدة فان الارض سبب لوجود العشر والعشر سبب لبقائها في ايدي ملاكها واما ان فيه معنى العبادة فلتعلقه بالنماء و...
الى ... فانه ... او باعتبار صرفه وهو الفقير اشبه الزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط
تابع فكان معنى المؤونة اصلا ومعنى العبادة تابعا ... واذا كان فيه معنى العبادة لا يبتدا على الكافر وان كان تبقى لان الكافر
ليس باهل لها بوجه واجاز محمد بقاءه على الكافر ولم يذكر وجه ... ابن ... لا نقول يجب ان يكون الزكوة من هذا النوع لكونها
مؤونة المال قال عليه السلام حصنوا اموالكم بالزكوة وفيها معنى القربة ايضا لان المؤونة ما يحتاج اليه للبقاء ... والزكوة
ليست سببا لبقاء المال والتحصين لا يوجب البقاء لان المال بعد التحصين قد يهلك بالحوائج ومعنى التحصين ان يأمن الغرق
والحرق لانه ... بعد الزكوة على ان المطور فيه هو المعنى الاصلي الذي هو المشروع والمعنى المشروع لتحصيل المال انما التصدق
الذي هو عبادة محضة لا التحصين فكان التحصين من ثمراته قال والى ما هو مؤونة ... فصار التعليل بما قال ابو حنيفة رحمه الله
الخراج مؤونة فيها معنى العقوبة اما ان فيه معنى العقوبة ... بقوله لان سببه اي سبب وضعه او سبب كونه مشروعا لا سبب
وجوبه لان الارض النامية بالنماء المقدر كما مر في باب بيان اسباب الشرايع الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة سبب الذل
في الشريعة فسببه سبب الذل وما كان بسبب الذل يكون عقوبة بالضرورة اما انه سبب الاشتغال بالزراعة فان الامام لو فتح بلدة
ولم يسلم اهلها وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كما فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق واما ان الاشتغال
بالزراعة سبب الذل في الشريعة فلان النبي عليه السلام حين راى آلات الزراعة في دار قوم قال ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا ... الاشتغال
بعمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد المستلزم لضعف المسلمين وقوة شوكة الكافرين وذلك يوجب الذل الا انه ... ولما انه
مؤونة فلانه جامع بينه وبين العشر بقوله وكل منهما سبب مؤونة لحفظ الاراضي ... اي ... بنزول ... الزكوة
وبيانه ان الشرع حكم ببقاء العالم الى يوم القيمة وسبب بقائه الارض النامية فان العوت ... منها فوجب العشر والخراج عمارة لها
ونفقة عليها كما وجب مؤونة العبيد والدواب ... وبقاء ... لانهم يصونون الدار عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة
كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة ووجب العشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم ... عن حريم الاسلام ... يوم ... تنصرون
تصعقا بكم فكان المصطفى الصرف اليهم مرفا الارض واتفاقا عليها ليدوم معنى المؤونة بالعشر والخراج ... ونبني جعل
الشرع في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وتحقيقه ان الشرع اوجب على الارض
لبقائها شيئا وجعل ذلك على نوعين نوع جعله متعلقا بحقيقته بالخارج وجعل مصرفه مصرف العبادة وسماه عشرا ونوع
متعلقا بالنماء التقديري وجعل مصرفه المقاتلة وسماه خراجا لان عمارة الارض على نوعين مسلم وكافر والعبادة تليق
بالمسلمين والعقوبة بالكفار فجعل لكل نوع ما يليق به على مقتضى الحكمة وقال الكافر واكثر الخراج في الارض اصلا لانه
كان قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلمين واوجب صرفه الى مصارف الزكوة ليصير نوع قربة

كرامة

كرامة للمسلمين وهذا نظر لان الخراج الواجب ليس هو الخراج الاصلي لانه اما خراج مقاسمة او توظيف وكلاهما حكم من احكام
شرعنا فلا وما ذكرنا وكذلك ولكون الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتدا به على المسلم حتى لو اسلمت اهل الدار
طوعا او قسمت بين الغانمين لم يوضع الخراج عليهم وصار بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم ارض خراج ولم يؤخذ
منه الخراج لانه ... المؤونة والعقوبة لا تجب ابتداء على المسلم ولم يسقط به وكذلك وكما قالوا جميعا في بقاء الخراج
قال محمد في بقاء العشر على الكافر حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية يبقى عشرية لان العشر مؤونة كالخراج فيكون الكافر اهلا باعتبار
المؤونة لا ان قال ان للمؤمن في اداء العشر بصرفه الى الفقراء ثوابا والكافر ليس باهل له لان معنى القربة فيه تابع فامكن اتقاؤه
على الكافر بلا تضعيف فيه حكم في اداء كما في البقاء ولان العشر يصرف الى مصارف الخراج وكصدقات بني تغلب بخلاف الابتداء لان
اذ الكفر مانع لما فيه من معنى الكرامة مع احتمال وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج فاما بعد ما صارت عشرية
فمع الحاجة على الكافر فلا يصير خراجية بكفره لكن الخراجية لا تصير عشرية بالاسلام والجامع انه ما صار وظيفة للارض لا تتغير
المالك وقال ابو يوسف يضعف عليه خراجه لان معنى العبادة لا يحتمل السقوط من العشر لان العشر عرف في بعض العبادة فاذا سقط
عنه لم يبق عشرا لان المشروع بوصف لا يبقى بدونه واذا سقط احدهما وجب الآخر وكان تسمية الخراج اولى من العشر بخلاف
الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ عنه مؤونة خالية بلا ثواب كنفقة دابة وما يجب صرفه من الجعالات عند الحاجة وقال
ابو يوسف لا يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من كل وجه وصفة القربة لا يمكن عن العشر ابتداء ولا بقاء فلما ثبت ان العشر
عرف بصفة القربة فلم يحتمل السقوط عنه بخلاف الاسلام فانه لا ينافي العقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فيجوز بقاء الخراج
على المسلم وان كان فيه عقوبة وتحقيقه ان الاسلام ينافي العقوبة من وجه لانه سبب العز قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله
وللمؤمنين ولا ينافيها من وجه لانه شرع في حقه الحدود والقصاص وهي عقوبات محضة فيجوز ان لا ينبغي في حق المسلم ما فيه معنى
العقوبة ابتداء نظرا الى احد الوجهين ويثبت بقاء نظرا الى الوجه الآخر فان البقاء اسهل من الابتداء ولقائل ان يقول ان هذا
الدليل غير مطابق للمدلول لان المدلول تضعيف العشر والدليل يدل على انتفاء العشر الواحد فضلا عن المضاعف ويمكن ان يجاب
عنه بان الدعوى عدم بقاء العشر لانه هو المتنازع فيه والدليل قد دل على ذلك واما التضعيف فثابت باعتبار ان ما اخذ
من المسلم اذا اخذ من الكافر يجب تضعيفه كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر ثم عند محمد في صرف العشر الباقي
على الكافر روايتان في رواية السير يوضع موضع الصدقة لانه حق الفقراء تعلق به كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية
وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لان ما صار لله تعالى عبادة يصرف الى الفقراء ومال الكافر لا يصلح لذلك
فوضع موضع الخراج كالمال الذي يأخذ العاشر من اهل الذمة فكانه جعله خراجا في رواية والجواب لابي حنيفة عما ذكر ان العشر
غير مشروع في حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ابقاء عشر واحد عليه وبهذا اجاب محمد رحمه الله قوله وكلمة التضعيف جواب
لابي يوسف رحمه الله ومعناه ان التضعيف ضروري صير اليه على خلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم عند تعذر ايجاب الجزية
والخراج خوفا من الفتنة فان بني تغلب كانوا ذوي شدة ومنعة فقد روي انهم كانوا اربعين الفا فقد خاف منهم المصالحة
خوفا من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا علينا واما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلتهم فلا يقاس بالتضعيف مع امكان
ايجاب الاصل وهو الخراج فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله واما الحق القائم بنفسه فخمس الغنائم والمعادن الى قوله واما الزوائد
في نوافل كلها والسنن والآداب اما الحق القائم بنفسه فهو الثابت بذاته من غير تعلق بذمة عبد ومن غير ان يكون له سبب
يجب باعتباره على العبد اداؤه طاعة مثل الزكوة وغيرها وهو كخمس الغنائم في الغنم وهو الغنيمة اي ما اخذ المسلمون من اموال
الكفار والمعادن جمع معدن وهو ما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة ... لان الناس يقومون به صيفا وشتاء ... عدن

بالمكافاة اقام به وهو حق وجب لله تعالى ثابتاً بنفسه تبارك على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه وقضاء المعتبر به كلمة الله فالله
الله تعالى يستحق بكون الافعال حقاً لله تعالى لله والرسول ذكر الرسول تبياناً ان التفضيل بحق المستحقين له لكن الله تعالى اثبت
للغانمين اربعة اخماس الغنائم بطريق المنة عليهم من غير ان يتوقف على ما ذكرنا اذ لا ان الغنيمة بجعله لولاه لا يستحق عليه شيئاً
واذا كان كذلك فلم يكن الغنائم حق لهم ما ادوه طاعة لم يلحق الحقوق الى نفسه واحرى حرف الامر بتمامهم الى ما به
فتولى السلطان اخذه وقسمه لانه نائب الشرع ولهذا اى ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب بطاعة جوزنا صرف الخمس الى الغانم اذا كان محتاجاً
اذ نفقة اخرجته وكذا الخمس الحادث المال الواحد غير حاجته بخلاف الطاعات مثل الزكوة والصدقات كالكفارات وصدقة الفطر
فانه لا يجوز صرفها الى نفسه بعد الاحتياج ولهذا اى ولانه لا يختص حل الخمس كانت فى حق الحسن لبنى هاشم لانه على قول من يجعل
انه حق قائم بنفسه بعرض الاوساخ لان صيرورة المال وسخاً بكونه آلة لاداء الواجب ومحل الاثم ان الاثام الذى يحك الدرن
فى الثوب فيصير وسخاً كالماء المستعمل وهذا المال لم يؤد به واجب فبقى طيباً كما كان فحل لبنى هاشم بخلاف الزكوة لكنا جعلنا
النصرة علة الاستحقاق فى بنى هاشم وغيرهم من ذوى القربى وقال ان حقوقهم علة الاستحقاق القرابة وفائدة الخلاف
تظهر فى سقوط سهم ذوى القربى فعندنا يسقط بموت النبى عم لانتفاء العلة وهى النصرة كما سقط نصيب المؤلفة قلوبهم لانتفاء
علته وهى ضعف الاسلام الآن عند الكرخى من اصحابنا يسقط عنهم فى حق اغنيائهم لا فقرائهم وهو مختار القاضى الامام ابى زيد
وعند الطحاوى سقط فى حق الكل وعند الشافعى لا يسقط لبقاء القرابة فيقسم الخمس على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين
وسهم لابناء السبيل ويدخل فيهم من اتصف بهذه الصفة من ذوى القربى فى الاصح وسهم الرسول عم سقط بموته كسهم ذوى القربى
وعند الشافعى يقسم على خمسة اسهم كما فى عهد النبى عم وسهم الامام يصرف الى مصالح الدين وسهم ذوى القربى يقسم بين
بنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم واحتج الشافعى بقوله تعالى ولذى القربى والمراد قرابة الرسول عم عند اهل التفسير
وهو اسم مشتق من القرابة فيكون ما خذ الاشتقاق علة كما فى السارق والزانى وبقوله عم يا بنى هاشم ان الله كره لكم
غسالة ايدى الناس وعوضكم خمس الخمس وسمى حقهم فيه عوضاً عن حرمان الصدقة وعلة حرمانها القرابة فكذا علة عوضها
ولنا ان العلة هى النصرة لما روى انه عم قسم سهم ذوى القربى بين بنى هاشم بن عبد مناف وبين بنى المطلب
بن عبد مناف وجاء عثمان وهو من بنى عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل بن عبد مناف فقالا انا
لا ننكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء فى النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا
فقال صلعم انهم لن يزالوا معى هكذا فى الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فعلل النبى عم بالنصرة وقد انقطعت بوفاته
عم فبطل الاستحقاق والحديث مشهور يجوز نسخ اطلاق الكتاب به فان سهم ذوى القربى عند من قال ببقائه بعد وفاته عم
مخصوص ببنى هاشم وبنى المطلب دون غيرهم ثبت عليه قوله لانه من الافعال جواب سؤال مقدر على ان علة الاستحقاق النصرة دون
القرابة بيانه ان سهم ذوى القربى كرامة لهم والنصرة من الافعال والطاعات واضافة الكرامة الى الفعل والطاعة
اولى من اضافتها الى غيرها واما ان النصرة طاعة فظاهرة واما ان اضافة الكرامة الى الطاعة اولى فلان المناسبة بين الحكم والسبب
لا تخفى وبالنصرة تثبت الغلبة على الكفار ويحصل المغانم فالاضافة اليها اجدر ولقائل ان يقول لا نم ان النصرة فى الجاهلية طاعة
لان الكفر ينافيه ولئن سلم فلا نم تعلقها بالنصرة اذ لو كانت متعلقة بها لما ثبت الاستحقاق فى البنات والولدان لعدم النصرة
ويمكن ان يجاب عن الاول بان النصرة فى الجاهلية ليست بطاعة ولهذا قال الشيخ من الافعال والطاعات يعنى فى الجاهلية
من الافعال وفى الاسلام من الطاعات وكونها كانت مفضية للطاعة فامكن ان تجعل طاعة وعن الثانى ان المراد هى نصرة الآباء ٤
منه فى الشعب والوامى لا نصرة القتال وكان ذلك محققاً منهم حتى رأيك قوله عم لن يزالوا معى وقصته ان قريشاً ارادوا

سواء فقام بنو هاشم وبنو المطلب بالذب عنه فقصدوا العداوة لهما وكتبوا صحيفة تعاقدوا وتواثقوا على قطع الرحم من بنى هاشم
وبنى المطلب وعلى ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم ولا يكلموهم حتى يسلموا النبى عم اليهم ليقتلوه وعلقوها فى الكعبة
فلما دخل ابو طالب وذلك دخل شعباً بأسفل مكة بنو هاشم وبنو المطلب غير ابى لهب فانه دخل عند قريش فحصروا بتلك
الشعب ثلاث سنين فقطع عنهم الميرة وضاقت بهم الحال من الجوع فسلط الله الارضة فاكلت ما كان من ذلك جوراً و قطيعة
رحم وتركت ما كان من اسم الله واوحى بذلك الى النبى عم فذكره لعمه فخرجوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر
فجلسوا بمجالس ذوى الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش جئناكم لامر فاجيبوا اليه بالمعروف فاجابوه فقال
ان محمداً اخبرنى ولم يكذبنى قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة رحم
وتركت ما فيها من ذكر الله فان كان صادقاً فارجعوا عن سوء ما بكم وان كان كاذباً دفعته اليكم فافعلوا ما شئتم فاتت
جماعة من قريش فاحضرت الصحيفة وكرزت فاذا هى كما اخبر النبى عم فعلموا انهم كانوا الظالمين فمزقت الصحيفة وخرج
الناس من الشعب كذلك قوله لن يزالوا معى فى الجاهلية والاسلام قوله واعتبار الاربعة الاخماس دليل آخر على علة النصرة
فان الاربعة الاخماس تستحق بالنصرة حتى ان من دخل باذن الامام وان دخل غازياً حكماً وان لم يقاتل لانه دخل على قصد
النصرة فكذا الخمس وفيه بحث لان من شرط القياس ان يعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه والفرع هاهنا هو الخمس منصوص عليه بقوله تعالى ولذى القربى وان كان النص على الاطلاق يبطل القياس
وهو ظاهر للمعارضة بين النص والقياس وان كان معتبراً فكذلك لانه لا فائدة فى التعليل على موافقة النص والجواب
انا نختار الثانى ولانم انه لا فائدة فيه بل فائدته التأكيد على معنى ان النص لو لم يكن ثابتاً كان الحكم ثابتاً بالتعليل كما تقدم
وهو اشارة الى ما فى شرح قنديد قوله فما قرابته النبى عم الخ جواب للشافعى رح تعليل لما يتوهم انه لا تحصل بالنصرة
لا بالقرابة وقوله ليكون صيانة معطوف على الدليل اى جعلنا النصرة علة لاستحقاق الخمس كذا ولصيانة القرابة عن اعراض
الدنيا فان درجة القرابة ارفع من ان تجعل علة لاستحقاق شئ من الدنيا حتى لم يجعل سببا للاستحقاق فى الارث فان قرابته
لم يورث عنه فثبت ان جعل النصرة علة اولى قوله ولم نجد ان يكون النصرة وصفا جواب عما يقال انه تعول بطريق نفس
المدعى انا لا نجعل وصف النصرة هدراً بل نجعله تتمة لعلة القرابة وترجح على القرابة بلا نصرة كما لعدالة فى الشاهد
والا تثبت الوصف الملايم والثانى التعصب فان بعض الاوصاف يتم هذه الاشياء علة وترجح على ما لم يوجد فيه هذه
الاوصاف ولهذا اعطينا لبنى هاشم وبنى المطلب لا غيرهم فقال الشيخ رحمه الله لا يمكن ذلك لما مر ان ما يصلح ان يكون
علة لا يصلح مرجحاً وقد ثبت صلاحيتها علة لما ذكرنا قوله ولانه دليل آخر على عدم صلاحيتها للترجيح فان النصرة تخالف
جنس القرابة ذاتاً لان القرابة صفة لا صنع لاحد فيها والنصرة فعل كما مر فان القرابة سبب ايجاب الصلة فى مال الغير
لا فى غيره والنصرة سبب ايجاب الصلة فى مال الغير واذا كان كذلك لا يصلح النصرة وصفاً للترجيح كما فى ابنى عم احدهما
اخ لام او زوج لا يصلح الاخوة او الزوجية وصفاً مرجحاً للقرابة العمومة للاختلاف ولا يصلح ان تجعل النصرة والقرابة
كل منهما علة على حدة فان بنى نوفل وبنى عبد شمس لا يستحقون شيئاً فلا تم يصح وصف القرابة ولا كلام واحد علة لما ثبت العلة
النصرة ثابتاً ويجوز ان يكون رد لما قال البعض حيث جعلنا انه تعالى علق الاستحقاق بالقرابة وبين النبى عم ان الاستحقاق
بالنصرة فصار الحكم متعلقاً بعلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعاً للآخر وقد عدم احدهما وهو النصرة
بعد وفاته عم فلا يبقى الحكم فقال الشيخ رح لما صلحت النصرة علة بنفسها لا يصلح تتمة لكون القرابة علة لما سبق ان ما يصلح
علة لا يصلح مرجحاً لانه لا يصلح جزء العلة وايضاً العلة الاخرى فلان لا يصلح جزء العلة اولى وايضاً والاول اظهر لان قوله ولانه لا يلائم هذا الوجه

لو جعل الاول كان احسن لان الوجه الاول يبطل ان يكون وصفا مرجحا للعلة وذلك لا يستلزم ان لا يكون جزاء فلم يبق
الا قوله قاصرة واذا ضم اليه الكاف ثعين ان الجزاء به لانه لا يمكن ان يكون علة ولا يصلح المفرع ان يكون صفة حتمية ولا جزاء للعلة
تعين ان يكون هي العلة والجواب عن تمسكهم بمعنى الاشتقاق ان الحكم اذا ترتب على مشتق دل على ان المصدر علة ولا نسلم ان القتل بالشق
من العداوة لجواز ان يكون نفس مصدرا وعن تمسكهم بالجزاء ان اطلاق التعويض مجازي باعتبار الصورة فقد يثبت وضع مال
آخر كما سمي بيع الحربي بيعا لحكم الصورة ولو كان بطريق التعويض بما استحقه بنو المطلب لعدم حرج الصدقة عليهم وذكر في الاسرار
انه مجاز ايضا بإجماع الصحابة فان الخلفاء الراشدين قسموا الخمس على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل من غير ان كان
احد عليهم ولا عدول عن اجماعهم قوله وعلى هذا مسائل احديها قيل على ان الغانم فيء الله مالكا لاستيلائه على الجهاد والذي
هو حق الله حقه وليس بحق لاستيلائه تناول الاقدام والاولى انه تعالى على ان الحق حق قام بنفسه لانه خصص بالجهاد ومن عليه
بيت مسائل احديها ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا وقال الشافعي تملك بمعنى الاخذ لان الاستيلاء
على المال المباح سبب الملك ومال الكفار مباح في الاسلام عنده يكون سببا للملك اما الاول فكالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد
واما الثاني فلجواز اخذ منهم بالرقاب والعقار وبعد ذلك ما لم يكن جناية وقدم الاسلام بالاخذ بعد اعتبار الهزيمة حسب
والكاره لا يجوز فان قبل الاستيلاء ما لبث ولا بد مع كونهم في دار الحرب لعدم تمكنهم على الاسترداد فالجواب ان ذلك لا يمنع
كون النزاع في يد من احد دليلا انا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم ومنع من منع دارهم زوال ملكهم لمنع تمام الاستيلاء ولنا
القول بموجب العلة وهو ان نقول سلمنا ان الاستيلاء على المال المباح يفيد الملك ولكن لا نسلم ههنا لان تملك الغانم ليس من جنس
تملك المباح بدليل وجوب الخمس وثبوت الى آخره بين المباشر والردء في الاستحقاق واذا لم يكن منه لا يكون الاستيلاء سببا للملك
فيه فلا بد من سبب آخر غير الاستيلاء والجهاد ايضا لا يجوز ان يكون سببا للملك يثبت به الملك مقصودا لانه يكون عبادة يسلم
المسلمون بها تلك اولى مما يقصد به المال فصار الله لترددها بين كونه لله وبين كونه سببا للملك فيجب ان يقصد
به المال فيكون المقصود بالجهاد اعلاء دين الله واهلاك اعدائه وذلك لانه لا يختص بجميع اهل الدار ولانه في الذب يختص واحد
كما يلي فلا بد من القتال الحقيقي بالكل ما قصد ما يقصد وهو بالاحرار بدارنا وانه يكون المجاهد اولى به لا باعتبار الاستيلاء بل جزاء
جميلا قال الله تعالى فآتاهم الله ثواب الدنيا والمراد به الغنائم ولان حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم فلو لم يثبت الملك
للمجاهدين كانت سائبة وذلك لا يجوز فثبت الملك فيه بالجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا واذا ثبت هذا الملك عليه عدم جواز
قسمة الغنائم في دار الحرب وان من مات بعد احراز الهزيمة قبل الاحراز انه يورث نصيبه وان المدد اذا لحق الجيش قبل
الاحراز بعد الاستيلاء شاركهم في الغنيمة وغير ذلك مما فيه كثرة واما الزوائد وهي الغنم التي ليست من العبادة فقوله
العبادات سببا كانت اداء لانها شرعت مكملات للشرائع زيادة عليها فلا يكون مقصودة قال واما العقوبات الكاملة
الا قوله فلم يكن التعاقب فلا الى آخره العقوبات الكاملة في كونها عقوبة بانها ما يتصل بالبدن ام ظاهر كحد الزنا
وحد السرقة فقيل انما كانت كاملة لانها وجبت كفارة لا يشوبها معنى الاباحة فانها شرعت لصيانة الانفس والاموال
والعقول ولكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة وقيل لان حرمان الميراث لعدم وجود كفارة فيه معنى الاباحة وليس بعقوبة
كاملة والجواب ان امثال ذلك لا يظهر في النصيحة فكم من شيء يسمى باسم لمعنى وان كان موجودا في غيره وقد مر واما العقوبات
التي هي دون العقوبات الكاملة التي لا تتصل بالبدن ام ظاهر فسميت اجزية فرقا بينهما فان الجزاء يطلق على ما هو عقوبة
لغة كما في قوله جزاء بما كسبا فلتضمن معنى العقوبة سميت جزاء اذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها قيل المراد
من الجمع الواحد فانه ليس من هذا القبيل الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة في حرمان الميراث عقوبة

في حق القاتل الصبي في حق الله تعالى اما كونه عقوبة فلانه عزم في حق القاتل لكونه لم ينله وفي الغرم معنى العقوبة واما قصوره فلما ذكرنا
انه لا يتصل به ام ظاهر ببدنه واما كونه خالص حق الله فلان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه لا لغيره
وليس في حرمان الارث نفع عائد على المقتول المتعدى عليه وما لا يجب لغير الله فهو واجب لحق الله ضرورة فثبت انه جزاء
جزاء لله لا جزاء عن ارتكاب ما حرمه كالحدود وقوله مثل حرمان الميراث جزء حين مبتدأ محذوف ولو قيل فقيل كان احسن
والظاهر خلافه لانه قطع الاستئناف وما اقتضاه امام جوابه ان التقدير قد اخفى في تسميتها اجزية وذكرها ولان الحرمان
عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم ميراثه لانه لا يوصف بالتقصير لان التقصير يستدعي
حظر الاحالة والخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه فلا يوصف فعله بالحظر فلا تقصير كالقاتل فانه مخاطب في الخطأ
من المواخذة لو فرعه عن نوع تقصير يجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولقائل
ان يقول لو استلزم الجزاء التقصير وفعل الصبي لا يوصف بالتقصير لما حرم بالارتداد والارتداد والاول باطل فالملزوم مثله والجواب
ان الحرمان ليس بجزاء بل باختلاف الدين فانه يقطع الولاية الثابتة بالقرابة كالرق قال وجاز السرايا قوله لما تقرر ان
ادلي ذكر ان القتل سبب لحرمان الميراث كي لا يتوهم ان لا فرق بين المباشرة والتسبب كما ذهب اليه الشافعي
متمسكا بانه قتل بغير حق كالخطأ ولهذا وجبت به الدية عندكم بهذا البحث وذكر ذلك فقال حافر البئر في غير ملكه وواضع
الحجر على قارعة الطريق وسائق الدابة وقائدها اذا تسبب لمن الاشياء في قتل مورثه لا يوجب الحرمان لان الحرمان يثبت
جزاء المباشرة المحظورة لقوله صلى الله عليه وسلم لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة وهذا ليس بقتل بل هو مباشرة في شرط القتل او سبب اليه
فلا يتعلق به عقوبة والدية بدل المحل ولا فرق بين المباشرة والتسبب في ذلك والمباشرة اتصال الفعل الى المحل على وجه يحدث
منه التلف كالجرح والضرب والسبب ما يتصل اثر الفعل بغيره لا بفعله فيتلف به كالحفر والسوق قال والحقوق
الدائرة بين العبادة والعقوبة هي الكفارات اما قوله ولهذا قلنا يتداخل الكفارات في الفطر فاقول الحقوق الدائرة بين العبادة
والعقوبة هي الكفارات اما ان فيها معنى العبادة فباعتبار الاداء فانها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق
والصدقة او فان اداءها يجب بطريق العبادة فانها تجب بطريق العفو يحصل بها الاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا
كما في العبادات والشرع لم يوجب على المكلف اقامة شيء من العقوبة على نفسه بل فوض اليه الائمة وليستوفيه منه جبرا واما ان فيها معنى
العقوبة فلانها لم تجب الا جزاء على الافعال ومنع وحدث العبادة ولم تجب ابتداء كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد
من العبد وفيها معنى الحظر وجهة العبادة في الكفارات غالبة عندنا لانه بعد ما تبين ان فيها معنى العبادة والعقوبة فلا تخلو
اما ان يكونا متساويين او احدهما راجح ولا يكون معنى العقوبة راجحا لانه لو كان راجحا لما لزم على المعذورين واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العقوبة تمتنع وجوبها بسبب العذر فان المعذور لا يستحق العقوبة واما بطلان اللازم
فلوجوبها على الخاطئ والناسي والمكره والمحرم اذا اضطر الى الاصطياد وحلق الرأس وكذا لا يكونان متساويين لانه لو كان لما لزم
على المذكورين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان جهة العقوبة تمنع وجهة العبادة لا تمنع والاصل عدم
الوجوب فلا يجب بالشك وحيث تعوده عندنا لا احتمال ان يكون جهة العقوبة راجحة عندنا فيه ونافيا ووضع على قاتل العمد وصاحب
الغموس وهي مع ذلك ان الكفارات معرجح ان جهة العبادة جزاء الفعل العمد فلا يكون جهة العقوبة مهدرة وان كانت مغلوبة
ولهذا راعينا في ايجابها صفة الفعل الموجب لها من كونه مترددا بين الحظر والاباحة فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغموس
لان السبب فيهما موصوف بشيء من الاباحة فلم يوجد بسبب جهة العبادة وكذا على المسبب الذي قلنا وهو حافر البئر وواضع
الحجر ولا على الصبي لانه من الاحرام وهي مترتبة على المباشرة ولم يوجد فعل بسبب جهة العقوبة والاثم في حق جعل كفارة القتل

ضمان المتلف كالدية او القصاص قال لان في المحل جهتين حق الله من حيث الاستعباد وحق العبد فيجب حق الله بالكفارة
كما يجب حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما في قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله
وهو كالصيد المملوك في الحرم واذا كان كذلك يجب بالتسبب والمباشرة وعلى الصبي والمجنون كالدية وفي كلام شمس الائمة ما يدل
على ان كل موضع تجب الكفارة فيه بحق الشرع لمباشرة الضرر فكان وجوبها ضمانا لذلك الفائت كوجوب سجدة السهو
جبرانا للنقصان المتمكن في الصلوة ويمكن ان يكون الضمير في قوله جعلها راجعا الى الكفارات فكان موافقا لكلام شمس الائمة رحمه
وذلك اي جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله لانه لا يفوت حقه لا يوجب الضمان جبرا لان ذلك للحاجة الى دفع الخسران
والله تعالى منزه عن ذلك ولانه لو كان ضمان المتلف لتعددت الكفارات بتعدد الافعال مع اتحاد المحل واللازم باطل فالملزوم وم
مثله اما الملازمة فلان ضمان المتلف الواحد لا يتعدد بتعدد الضمان واما بطلان اللازم فلان الجناية على الصيد الواحد في الاحرام
اذا تعددت تعدد الجزاء لانه عقوبة الفعل بخلاف الدية فانه لا يتعلق بالمحل كالجناية على صيد الحرم والاستدلال بالآية فاسد
لان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وكذلك الكفارات كلها اي هي مثل كفارة العتق في ان جهة العبادة فيها راجحة
ولهذا لم تجب بشيء من مباحات الكافر لانه ليس اهلا لوجوب العبادة عليه ولهذا لم يجب على الكافر الذمي عندنا وقوله ما خلا كفارة الفطر
يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة ويجوز ان يكون من قوله وكذلك الكفارات فان جهة العقوبة فيها
راجحة حتى لا تجب على الخاطئ والناسي وسقطت في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحد وفان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع
او على ظن ان الشمس قد غربت او افطر كذلك وتبين بخلافه فلا تجب الكفارة بالاجماع وكذلك الافطار بالجماع بعد السفر
والمرض لا يوجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف باختلاف الحال فتجب
بالخطأ في باب القتل فعرفنا انه في سائر الكفارات معنى العبادة مقصود اذ به يحصل التكفير لان العبادة ماحية للسيئة وساترة
لها ومعنى العقوبة تابع وفي كفارة الفطر معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع بدليل عدم وجوبها في موضع الاشتباه
فيه لا الى آخر ما ذكرنا فان قيل في كلام الشيخ تسامح من وجهين احدهما انه قال في بيان الاستثناء فانها عقوبة وجوبا وعبادة دة
اداء وذلك لا يستقيم لان سائر الكفارات كذلك كما ذكرنا الثاني انه استدل على رجحان العقوبة فيها بسقوطها في موضع الشبهة وسقوطها
في موضعها مبني على رجحان جهة العقوبة فيلزم الدور فالجواب عن الاول انه قدم العقوبة في كفارة الفطر والتلازم ليفيد
الاهتمام وذلك يشعر بان جهة العقوبة فيها راجحة وعن الثاني بان سقوطها في موضع الشبهة ثابت بالكتاب والسنة لقوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فليحتج جنبا على ذلك فلا يدور فان قيل
فعلى هذا لا فائدة في بيان رجحان العبادة او العقوبة قلت لا بل انما يدرك بها ان الحكمة في ورود النصوص على الوجه
الذي يستدل بها ونحوها وسنذكر له فائدة اخرى وقد يقال لو كانت جهة العقوبة راجحة فيها لسقطت بشبهة الاباحة لسقط
عمن افطر بجماع اهله او بطعام مملوك له لان الملك شبهة فلا اقل من شبهة الاباحة لسقوط الحد عمن زنى بجارية ابنه او بمحرمة
من الرضاع فان قيام الملك اقوى من شبهة الاباحة والجواب ان هذا [illegible] لان المعتبر شبهة تورث جهة
الاباحة فيما هو محل الجناية وملك النكاح والطعام لا يورث اباحة الافطار في رمضان كما لو اكل خبزا مملوكا له
او شرب خمرا مملوكا له حيث لا يصير ذلك شبهة بخلاف وطء الجارية المحرمة بالرضاع لان محل الجناية هنا البضع
وملكه ثابت في البضع فيصير شبهة مسقطة للحد قوله وقلنا يسقط باعتراض الحيض متعلق بقوله فانها عقوبة فيمكن
ان يكون من فوائد بيان رجحان جهة العقوبة فانها تسقط فيها بالشبهة وصورة المسئلة رجل جامع امرأته في نهار رمضان
عامدا ثم الزمته الكفارة ثم حاضت او مرضت مرضا حتى ابيح الافطار في آخر النهار تسقط الكفارة عنها عندنا وقال ابن ابي ليلى والشافعي رفع

في قول يجب الكفارة عليهما ولا يسقطها العذر لصيرورته دينا بوجوب السبب وعدم احتمال الجناية كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنا
ثم تزوج بها فانه لا يسقط الحد وقلنا قد ثبت ان جهة العقوبة فيها راجحة وما هو كذلك يسقط بالشبهة والمرض والحيض يورثان الشبهة
لاستمرار [illegible] لانه لا يتجزى ان استحق الصوم باباحة الافطار عند اعتراضهما في آخر النهار والاستحقاق لا يتجزى كون قضاء
كالرائي من اوله والكفارة لا تجب الا بفطر يوم مستحق صومه لا يبطل الفطر وهذا لان عدم احتمال صوم الجناية بخلاف ما لو كان قد
لم يحل له الافطار فلا يمكن بالسفر اخراج النهار مستحقا في اوله ولان السفر فعله والكفارة حق الله فلا يسقط بفعل العبد باختياره
بخلاف المرض والحيض فانهما سماويان لا صنع للعبد فيهما فكانا من قبل صاحب الحق فيجوز ان يسقطا الكفارة حتى لو اكره
السلطان على السفر يسقط في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي ظاهر الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد لا من حق صاحب الحق
وكذلك قوله ويسقط بالسفر الحادث وصورته رجل اصبح صائما ثم سافر فلا يحل له الافطار لا تعاقب الكفارة عندنا وعند
الشافعي عليه الكفارة لانه بهذا العذر لا يباح له الافطار فلا يصير شبهة كالمرض الحادث دون السفر والجواب انا لا نسلم ان هذا الحكم
غير مبيح بل مبيح بالنص الا انه يعاقب بدليل اخر اولى منه وهو لا دلالة فانه يعين وجوب الصوم بالنص وهو ما اكد
فلان الصوم اولى لما قررنا ان الاخذ بالعزيمة اولى وابيح السفر المبيح في نفسه اورث الشبهة فيسقط بها الكفارة بخلاف ما دون السفر
لانه غير مبيح واحترز بقوله اذا اعترض العذر على العزم عما اذا اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير شبهة قوله ويسقط بشبهة
القضاء صورته رجل رأى هلال رمضان وحده والسماء مصحية او مغيمة فرد الامام شهادته لتفرده او لفسقه وجب
عليه الصوم الا عند عطاء لظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون واستدل الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
وبانه قد رأى حقيقة فلزمه الصوم فان افطر لا تلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي له ان العلم بكون هذا اليوم من رمضان
حصل بدليل ولا دليل فوق العيان ولهذا اوجب عليه الصوم حتى يأثم بتركه فتكاملت الجناية بالافطار وجهل غيره بكونه من رمضان مضان
لا يصير شبهة في حقه لان موجب الجهل لا يتعدى محله كما لو شرب الخمر جماعة على مائدة وعلم البعض دون البعض
يحد العالم لا الجاهل لعلمه بالحرمة وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه ولنا ان القاضي رد شهادته وحكم بانه من شعبان
بدليل شرعي وهو تهمة الكذب والغلط في رؤيته لاستواء الكل في النظر والقضاء ينفذ حكمه ظاهرا ولو نفذ ظاهرا وباطنا لابيح
له الفطر فاذا نفذ ظاهرا اورث شبهة الاباحة فتسقط به الكفارة فان قيل هذا ليس بقضاء بل هو فتوى لانه ليس بارض القضاء
والفتوى يكون من شهادة لا يصير شبهة بدليل ان الكافر لا يعتبر شيء بل يمتنع عن القضاء والامتناع عن القضاء ليس بقضاء
ولئن سلم انه قضاء فلا نسلم انه يصير شبهة في حقه لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وقضاؤه باطل كما لو شهد احد شهود
الزنا بعد الرجم لزمه حد القذف والقضاء بكون الرجل زانيا لا يورث شبهة في درء الحد عنه لانه في زعمه ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل
تحت القضاء لانه لو شهد صادقا بان كانت معه شهود يشهدون وحده او جاء من العرى وهو عدل يلزم على القاضي القضاء
ويصير رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم ويجب الكفارة بالافطار وحل آجال الديون ونزول الطلاق والعتاق المعلق
بمجيء رمضان فلولا انه رد شهادته وحكم انه من شعبان فتبين انه مما يدخل تحت القضاء وقوله الامتناع عن القضاء ليس بقضاء
ليس بشيء لان الامتناع عن قبول الشهادة للتهمة قضاء برد الشهادة الا ترى ان الفاسق اذا شهد فلم يعمل القاضي فاعادها بعد التوبة
لا يعمل لانه لما رده مرة فكان ذلك قضاء فبطلانها كذا هنا وقوله القضاء لا يصير شبهة في حق غير الشاهد لان القضاء من حجج
الشرع اذا الحكم ثابت الشرع ولهذا لا يحنث اذا افطار فيصير شبهة كما يسقط الحد وان لم يكن معمولا به في زعم القاضي المحرم عن كونه شبهة كما لو قتله
بالقصاص بقضاء القاضي وهو يعلم ان الشهود شهدوا بالزور فانه لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة التي في القضاء
وان كان عند ابي حنيفة [illegible] ظاهر السنة [illegible] دليل [illegible] وهو قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون اي في قد
اخر

صومكم فان ظاهره يقتضي ان يوم صوم الجماعة يوم صوم في حق كل واحد لكن عارضه قوله صم صوموا لرؤيته فانه قد راى
وبهذا البعض وجوب الصوم عليه فاوجبنا عليه احتياطا ويتوهم التعارض الاول شبهة في سقوط الكفارة كما في وطئ الاب
امة ومالك لابنه شبهة في سقوط الحد عن الواطئ بوطئ جارية الابن وان كان المعوض قوله صم الرجل احق بماله من والده
وولده والناس اجمعين لا يعارض هذا الحديث معنوية بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه او بقوله صم صوموا لرؤيته لان النسخ
لا يثبت بغير معرفة التاريخ ولم يعرف ذلك ووجوب الصوم مما يحتاط فيه فعند التعارض عملنا بالدليل الموجب احتياطا
وبالدليل المسقط للكفارة كذلك لان هذه الكفارات مما يحتاط في دركها وان قوله صم صومكم يوم تصومون متعرض
لوجود الصوم لا الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه بدليل انه مروي بنصب يوم على الظرف
وهو ظرف الصوم واذا كان كذلك لا يكون معارضا للحديث الاخر فلا يصلح شبهة اصلا بان حمله على نوع الى الغاء
كلام صاحب الشرع اذ لا يخفى على احد ان وجود الصوم في يوم يوجد فيه ولا يتعلق به فائدة فلان نقول ذا كان عنه كذا
يوم كذهب وانتصاب يوم ليس على الظرف للصوم بل على انه خبر هو خبر المبتدا تقديره وقت صومكم واقع او ثابت
يوم تصومون وقوله لشبهة في الرواية متعلق بشبهة القضاء وهو يحتمل جواب عما قال الخصم انه العلم بكون هذا اليوم
من رمضان فصل بدليله ولا دليل فوق العيان فلا يعارضه بتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة او دقة المرئي
وعدم رؤية سائر الناس ليس يوجب تخييلا ولا يمكن دفع هذا التخييل ولهذا الوسوسة فكل شكك والانسان لا يتشكك
فيما عاينه لكن الشرع لم يعتبر هذه الشبهة لتعذر الاحتراز عنها فاذا رد القاضي شهادته اعتبرت هذه الشبهة دون تمها سقط
بالشبهات كما في مسئلة الخمر لان العلم بها عن شبهة كالمشهود يعرف الخمر بعضهم وبالعض لعدم البحر فلا يوبر
مثل العين على فاته ههنا فالكل سواء في دليل المعرفة وتفرده يوجب خللا في الرؤية واعتبر الحاكم فيتحقق شبهة
قوله خلافا للشافعي متعلق بقوله فلا كفارة في الفطر فان الشافعي رح الحق كفارة الفطر بسائر الكفارات في انها
لا تسقط بالشبهة وانا قلنا انه حق الكرم من جنايته الا انا انما قلنا من ترجيح معنى العقوبة فيها بالدليل
بالنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ووجه الاستدلال انه
صم سمى الافطار بالعمد لكمال معنى الجناية والجناية الكاملة تقتضي الجزاء عقوبة اما الاول فلانه العقوبة واما الثاني
فلان في غيرها من الجنايات الكاملة فانه اجزيت بعقوبات واما الاجماع فلانه لا خلاف لاحد في عدم وجوبها في الخاطئ فلو
كان ان الشيخ اراد بالخاطئ من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطئ في هذا الظن صح
الاستدلال اما لو اراد به من سبق الماء الى حلقه بلا قصد فلا يخلو الاستدلال عن ضعف اذ عند الخصم لا يفسد به الصوم فلا يتصور
وجوب الكفارة وامتناعها بالخطاء لعدم الفساد لا للخطاء فلا يتم الالزام واما المعقول فلانا وجدنا الصوم حقا لله
تعالى خالصا لا تدعو الطباع الى الجناية عليه وما كان كذلك يحتاج الى زاجر يردع عن الاقدام واما الاول فظاهرة واما الثاني
فلانه طريق الشرع صيانة هذا الحق بحيث بنيته مستقلة مع وجود ما طرأ عليها من المنافي عن ابانة في اعدامها وجعل
الركن المعدوم موجودا في حق التابع فاستدعى زاجرا عن الجناية عليه بصيانته عن الابطال والكفارة صالحة لذلك فعرف
انه لطريق الزجر والعقوبة فوجه لكنه لما لم يكن جوابا دخل تقريره فلما ذكرته يجب ان يلزم عقوبة محضة وتقرير الجواب
ان الصوم لما لم يكن حقا مسلما له وقت الجناية صار التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فتمكن فيه شبهة الاباحة وتقرر
ايجاب العقوبة المحضة فاوجبنا الزاجر بالوصفين وهما العقوبة والعبادة وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب والعبادة
في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يحتمل عقوبة ويستوفى عبادة كالحدود فان اقامتها الى السلطان عبادة حتى يثاب

على الاقامة ولم يجد ما يحتمل عبادة ويستوفى عقوبة فكان الاول اولى قوله ولهذا اي ولان وجوب هذه الكفارة
لطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة قلنا بتداخل الكفارات فاذا افطر في رمضان مرة فلا تكفير يلزمه كفارة واحدة ولو افطر في رمضان ولم يكفر
عن الجناية الاولى فكذلك يلزمه كفارة واحدة عند الطحاوي وعليه اكثر مشايخنا وروي عن محمد رح انه يلزمه كفارتان وقال
الشافعي رح يلزم لكل فطر كفارة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة والكفارة ليست كذلك والجواب
ان اختصاصه بالمحضة ممنوع وليس سلمنا في جوازه ههنا باعتبار معنى الزجر فان هذه الكفارة مختصة بالسقوط بالشبهة لترجح
معنى العقوبة وبوجود دليل على ان السبيل فيها الزجر والتداخل من بابه كما في الحدود فانه لو وجبت في المرة الثانية حلت مع الزجر
لحصوله بالمرة الاولى ففي المرة الثانية لم يوجب الزجر ومعنى الشبهة العدم فلا وجه للايجاب كما في الحدود ولهذا لو كفر
للاولى ثم جنى لزمته كفارة اخرى لانه تيقن ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة في الحدود وعلى هذا
لم ينعقد عن المرة الاولى سببا لوجوبها الا وحقه فالسادة وهذا من تطويل الكتاب قوله اي حقوق العباد الخالصة
كضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما يشبهها اكثر من ان يحصى والمشتمل عليها
اي على حق الله وحق العبد وحق الله غالب حد القذف اما انه ثابت على الحقيقين فبالاجماع ولانه شرع لدفع العار عن المقذوف
وذلك يرجع الى حق العبد وزاجر وذلك يدل على حق الله تعالى والاحكام تشهد لذلك لتوزيعها عليها اما ما يدل على انه حق الله
المستحق بالرق فان المستحق من العقوبات الواقعة على ما يكون لله تعالى وتفويض الاقامة الى الامام وعدم العلانة ما لا عند المقذوف
وما يدل على انه حق العبد كاشتراط الدعوى فيه وعدم قبول الشهادة وعدم البطلان بالتقادم ووجوب التامين وعدم قبول
الرجوع فيه عن الاقرار واقامة القاضي ليس للقاضي ... والمستور بخلاف حد القذف فان الدعوى فيه دعوى الحد فقط
فصدرا واما انه حق الله فيه غالب فلانه عندنا لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رح ويجري
فيه التداخل عند الاصحاب حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة او بكلمات متفرقة لا يقام الا حد واحد وعند الشافعي رح حق العبد
فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري التداخل وفي التهذيب لو قذف شخصا واحدا مرارا بزنا واحد لا يجب
الا حد واحد وان قذفه بزنيات مختلفة ففي قول يتعدد الحد وفي قول لا يجب الا حد واحد وهو الاصح ولو قذف جماعة
بكلمة واحدة بان قال انتم زناة ففي القديم لا يجب الا حد واحد وفي الجديد وهو الاصح لكل واحد حد كامل ولو قذف
كل واحد بكلمة واحدة يجب لكل واحد حد كامل احتج الشافعي رح بان سببه او عرض العبد وهو حقه لقوله صم ايعجز
احدكم ان يكون مثل ابي ضمضم اذا اصبح اللهم اني تصدقت بعرضي على عبادك والدية كان حق الا على التصدق بما هو
حقه وكذلك المقصود منه دفع العار عن المقذوف وهو ايضا حقه واذا كان سبب الجناية على العبد ومنفعته يعود اليه
علم انه حقه كالقصاص والعقد بما ذكرنا من الاحكام التي تدل على كونه حق العبد والجواب عن التفويض الى الامام بان المقذوف
لا يتمكن من استيفائه بنفسه لان الضرب يختلف شدة وضعفا ويجوز ان يزيد على الحد المشروع لغيظه فيفوض الى الامام
دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم وهو حز الرقبة ولا احتمال فيه وفي ذلك عوض من العبد ولنا انه قد ثبت
بما له على حق الله وحق العبد والله في حق عبد حق وحينئذ لا يشتبه عليه حق الله والتمسك بالحديث ضعيف لانه
اراد ان لا يطالبهم بموجب الجناية لا حقيقة التصدق وفي القصاص غلبة حق العبد بجعل الله له كذلك فانه تعالى
ندب الى العفو وما كان حقه تعالى او غلب فيه حقه لم يندب العبد فيه العفو والاحكام المذكورة مع ما يدل على حق الله دليل
يدل على الحقيقين لا على غلبة احدهما وجواب عن التفويض الى الامام غير سديد لان التفاوت امر متوهم والتوهم
لا يمنع صاحب الحق عن استيفائه كتوهم الزيادة في القصاص وما يشتمل على الحقين وحق العبد غالب القصاص الاحكام

شديد عليه اما على اشتماله على حق الله فلانه يسقط بالشبهات كالحدود وما له الصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل الا ضمانا للمحل حتى يقتل
الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل لوجب لكل وجه لما كان كذلك كالدية وانه جزية الافعال كحقوق الله واما على اشتماله
على حق العبد فلانه وجب بطريق المماثلة ينبئ على معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه وهذا يوجب تعويض من يستوفى
انا الولي واما على رجحان حق العبد فصحة الاعتياض بالمال صلحا ولا اطلاق للخصم ان القصاص يشتمل على التعبير وحق العبد غالب
وثبت ذلك بجعل العفو مجيدا وبالله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له فانه يرغب في العفو كلا في قوله فاجره على الله وما هو
خالص حق الله اوضح فيه غالب لا يكون ذلك وبكونه مبنيا على المماثلة بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فان القصاص
ينبئ على المماثلة وذلك يدل على كونه جزاء المحل وبصحة الصلح بقوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واما حد قطاع الطريق
فلما كان اصلا في حق الله تعالى عندنا كان كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا يوجب على السارق وقال الشافعي القتل
فيه ينتهي على العقيد لانه حق الحرمي لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولي ومعنى القصاص لانه لا يحق الا بالقتل وما كان
كذلك فهو قصاص ومعنى القصاص غالب فيه فيعتبر في اصح القولين لان القتل معصوم في غير حالة المحاربة وكان القصاص يعتبر
في المحاربة اولى واذا كان معنى القصاص غالبا لوجب حق العبد فيه غالبا وصفة مقدم على حق الله فلو قتل حر عبدا او مسلم ذميا
او الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد ولو واحد جماعة قتل للاول وللباقين الدية وان قتل غير الامام يجب
عليه الدية لورثته وان مات يجب هذه الدية من تركته ولنا ان القطع والقتل حدا واحدا لان الله تعالى جعل هذا القتل محاربة لله ورسوله
وسماه حدا بقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية والجزاء المطلق في الافعال التي تنفع فيما هو حق الله تعالى بخلاف القصاص حيث
فانه واجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل وقوله لا يستحق الا بالقتل ممنوع فانه يستحق بسبب المحاربة كما دل عليه النص الا انها
مشروعة في القطاع جزاء المحاربة المتأكدة بالقتل لا جزاء القتل وحاصله جزاء المحاربة الاصلية الكاملة بالقتل لا جزاء القتل وهي الى بيان ما ذكرنا
من مسألة قطاع الطريق وحكمه او … الكلام من اشتمال الحقين ونوضح احدهما ما يطول به الكتاب … وهذه الحقوق تنقسم الى اصل
وخلف القول اذا لم يكن مع احد انواع الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل وخلف وذكر الانقسام اليها … فالايمان
كما مر ان اصله التصديق والاقرار على ما مر من تفسيره ثم صار الاقرار اصلا مستقلا حالة كونه خلفا عن التصديق في احكام الدنيا
كما قلنا في المكره على الايمان من الحكم بالاسلام بمجرد الاقرار حتى لو رجع عنه … يصير مرتدا وانما ذكر هذا …
لذكر … المذكور بعده وهو اداء احد الابوين فانه صار نائبا في حق الصغير خلفا عن اداءه بنفسه … وقصور عقله وكذلك
صار اداء احد الابوين نائبا في حق المعتوه والمجنون لقصور عقلهما قوله لا يعتبر … يمكن ان يكون فصلا لانه صنف خلفا
اي صار اداء احد الابوين خلفا لا يعتبر مع اداء الصغير ويكون صفة مقررة كما في قولهم امس الدابر لا يعود ويمكن ان يكون
حالا منه ويكون حالا مؤكدة باعتبار المبتدا والخبر وباعتبار … خلف متقررة عند اهل العلم فصار … في الدوام والثبوت ويمكن ان يكون … فانه لا يعتبر … كما في قولهم … وبهذا
… الغاية تمييزه لا صفة … بحكم يجب في …
التابع بالابوين نائبا للصغير وفيه اشارة الى نفي قول الشافعي فانه اذا كان خلفا لا يمكن ان يكون مبطلا للاصل وهو
الصغير بنفسه بخلاف المجنون فانه اذا بلغ لا يخرج عن التبعية لصدوره لا عن عقل المعتوه كالصبي لانه بافضل العقل مثله ثم صار
تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في صغير ادخل دارنا بالسبي او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن
معه احد الابوين حتى ان الصبي اذا وقع في سهم رجل من الجند ومات في دار الحرب يصلى عليه لثبوت حكم الايمان له بالتبعية فان قيل
ظاهر كلام الشيخ يدل على ان تبعية اهل الدار والغانمين خلف عن تبعية الابوين وذكر … الا ان يكون للخلف طرفه هو

وهو فاسد اجيب بان الكلام ليس محمولا على ظاهره بل المراد ان كل واحد خلف عن اداء الصبي بنفسه لكن البعض مقدم على البعض
كما في المسح فانه خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابنه خلفا عن الميت لا عن ابيه وكما تعذر في الصوم فانه خلف
عن اداء الصوم لا خلف عن القضاء ولكنه جعل الخلف مجازا للتعاقب بينهما كخلف الخلف وقد ثبت بانه لا ضرورة في العدول عن الظاهر
لجواز ان يكون الشيء الواحد خلفا من وجه اصلا من وجه وفيه نظر لان امتناع خلف الخلف عندهم من مسلمات الفن فمن سلم ذلك
لا يسعه ان يعتقد الجواز كون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه قال وكذلك في شروط الصلوة وقد ثبت …
… اي كما انقسم الايمان التصديق والاقرار اصل والتوابع خلف فكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل
والتيمم خلف عنه اي عن الطهارة … وهذا بلا خلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق ليس بضروري وقال
الشافعي هو خلف ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة لا لاسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز
اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة وبعد الفراغ من اداء الفرض انتهت الضرورة فلا يجوز
اداء فرض اخر به كالمستحاضة فلم يصح قبل دخول الوقت كما في المستحاضة وقال في … وظاهره في …
في موضع لا قدرة على ما اخر سوى من التحري في مثل هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة فما كان
وصول الماء الطاهر بالتحري فانه دليل معتبر في الشرع حال العجز كما في القبلة فلا يجوز المصير الى التيمم مع القدرة على الماء
الطاهر واحتج على هذا الاصل بان التيمم بالتراب تلويث لا تطهير حقيقة ولهذا لو وجد المتيمم الماء يعود الحدث الا ان … جنابة
او غيرها فثبت انه لم يرتفع الحدث اذ لو ارتفع لما عاد الا بحدث جديد كالمستحاضة يعود حدثها بالفراغ او بذهاب الوقت
وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيح الصلوة مع الحدث للضرورة فكذا هنا وقلنا ان التيمم خلف مطلق حالة
العجز عن الماء … ونعني بالاطلاق انه لا يعتبر بالصلاة ولا بالوقت يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء ويثبت
به اباحة الصلوة لحصول الطهارة حالة ويدل على ذلك النقل والعقل اما الاول فقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الماء وقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا عند فقد الماء مطلق والتقييد مبطل للاطلاق واما الثاني فلان الخلف
حكم الاصل وما كان حكمه حكم الاصل … وكذلك في الصوم في الكفارات فان له حكم الاعتاق …
حكم … وكذا الصوم في المتعة فان له حكم الهدي واما … فلان الخلفية لا … والاباحة
بالاصل بواسطة رفع الحدث فلو لم يرتفع الحدث بالخلف لا تثبت الاباحة فان فرضناه خلفا لم يكن خلفا هذا خلف
واذا ثبت ذلك جاز اداء الصلوات به ولا يجوز التحري في الاناء لان التراب طهور مطلق عند العجز والعجز ثابت بالشك
لكن الخلاف بين الماء والتراب الا في قوله في مسألة اناء التيمم … لما ذكر ان الخلفية مطلقة ثابتة عند اصحابنا وكانوا مختلفين
في انه بين الماء والتراب او الوضوء والتيمم … فقال لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وبين التيمم والوضوء في قول محمد وزفر احتجا بان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا وجوهكم الاية ثم امر بالتيمم
عند العجز بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فكانت الخلافة بينهما لا بين التراب والماء واحتج ابو حنيفة وابو يوسف
بان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بالصعيد بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب
كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية فكان الاشهر خلفا عن الحيض لا عن … فان كان
كذلك لا ينكر ظاهر النص الا بدليل بخلاف ولم يوجد فانه قيل قد وجد ذلك لان التراب غير طهور حقيقة بل هو ملوث
فلا يكون خلفا عن الطهور بالطبع فالجواب ان الشرع لا ينظر الى صفة الخلف وانما ينظر الى صفة الاصل وقد مر
ذكره في بحث حرمة المصاهرة على انه معارض فان التراب اذا كان ملوثا كان التيمم تلويثا حقيقة فلا يجوز ان يكون خلفا

عن الطهارة ولقائل ان يقول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية فان لم تجدوا ماء فتيمموا سيق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم
الماء فتكون ثابتة بعبارته وكل واحد من الوضوء والتيمم وصف الماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء [illegible]
الماء بدلا خلفا عن الماء ولا عكسه لعدم الترجيح والجواب عنه انه لما كان محتاجا في بيان الخلفية وقد جاء بيان بقوله صعيد التراب طهور المسلم ولو لم يجد
الماء عشر سنين رواه احمد وابو داود [illegible] ما ذهب اليه الوصف [illegible] وبنى على هذا الاصل في مسئلة امامة المتيمم للمتوضئ
فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ وهو مذهب ابن عباس رض لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة صارت الخلفية بين الالتين
وثبت الطهارة بهما على السواء فكان شرط الصلوة وهو حصول الطهارة موجودا في حقهما على السواء فيجوز بناء احدهما على الآخر
كالماسح مع الغاسل وعند محمد رح لا يجوز وهو قول زفر رح لان عند محمد لما كان التيمم خلفا عن الوضوء لم يكن حصول الطهارة في حقهما
سواء فلا يبنى صاحب الاصل على صاحب الخلف كما لا يبنى المصلي بركوع وسجود على المومي وعند زفر يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وان كان
المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف لان قدرته على الماء لا يغير حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام
وهو باق في حقه حتى جازت صلوته وليس شرطه في حق المقتدي فلا يمنع صحة البناء فقال لي قدر المقتدي على الماء كان في زعمه ان الشرط
لم يثبت في حق الامام فسدت صلوة الامام في زعمه فلم يجز اقتداؤه كما لو كان في زعمه ان امامه مخطئ في جهة ولهذا كانت صلوة الامام
صحيحة في نفسها ولما لم يصح يقتدي بصاحب الجرح لعدم الطهارة في حق المقتدي وان كانت صحيحة في حق الامام حكما [illegible]
قال وقد يكون الخلف ضروريا الى قوله سقوط الحاجة [illegible] عن سؤال مقدر تقريره قد ذكرتم ان التراب خلف عن الماء
ومن شرط الخلف عدم ثبوت الاصل وقد جوزتم التيمم مع وجود الماء في صلوة الجنازة حيث تفوت الصلوة صلوة لا قضاء لها كصلوة
الجنازة وصلوة العيد فان الطهارة بالماء شرعت لاداء الصلوة فاذا خاف الرجل فوت الصلوة [illegible] في حق
هذه الصلوة فابيح له التيمم كما لو خاف العطش [illegible] الصلوة فانها تفوت لا الى بدل وهذا منقول عن ابن عباس رض في صلوة
الجنازة وعن ابن عمر في صلوة العيد ولقائل ان يقول على هذا التقرير لا فرق بين هذا التيمم وتيمم آخر اذ كل واحد منهما انما شرع لاداء
الصلوة فاوجب جعله ضروريا والجواب ان عادم الماء حقيقة هو من يكون عادما في حق جميع الصلوات وهذا التيمم للوقتية لا يجوز
فدل على ان جوازه [illegible] ضروريا فلو تيمم لجنازة [illegible] ان يدرك بينهما وقت يتمكن من الوضوء
فيه لم يعد التيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف لبقاء الضرورة وعند محمد يعيد لان تيممه الاول لما وقع للصلوة على الجنازة الاولى وقد حصل
مقصوده فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت له حاجة اخرى فلا بد من ان يتيمم وان لم يحدث بينهما وقت يقدر على التيمم لان صلوته ضرورية
وقد انتهت الضرورية الى هذا اشير في نوادر المبسوط وان قيل لم لا يجوز التيمم لصلوة الجمعة وسائر الصلوات لان التيمم طهارة شرعت عند عدم
الماء [illegible] والخلف في كل واحد من الحقوق
المذكورة فان لكل اصلا وخلفا [illegible] فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضاء خلف
عن الاداء في مسئلة القضاء والهدي في الحج خلف عن الحلق عند العجز والكفارة خلف عن البر وكذا في اداء القيمة في الزكوة وصدقة
الفطر والعشر وغيرها معنى الخلفية وكذا في المعاملات من حقوق العباد قال واما غرضنا [illegible]
[illegible] في المبسوط وانما غرضنا في هذا الكتاب الاشارة الى الاصل [illegible] الا بالنص [illegible]
وصلاة النفس والمراد ان الخلف اي ثبت ما ثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذا الخلف [illegible] والحصر على المذكور فيها [illegible]
بالاشارة [illegible] في مسئلة خلفية التيمم وقد يكتفى بالدلالة كما في خلفية التيمم لصلوة العيد والجنازة فان التيمم شرع لادراك الصلوة
وفيها والتيمم لها معنى [illegible] ولكنه كما ذكر الدلالة دل على جوازه بالاشارة لانها اقوى من الدلالة واقتصر عن الاقتضاء لقلته
ثم شرط الخلف عدم الاصل للحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف [illegible] كما قلنا ان السبب الموجب للوضوء

وهو ارادة

ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال وجود الماء كما مر ثم بالعجز الحالي انتقل الحكم الى التيمم فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا ينعقد
الحلف مثل البر في اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود لم تثبت الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة مس السماء في اليمين فان الكفارة موجبة
للبر لاحتمال وجود الاصل فكانت موجبة للكفارة [illegible] والتيمم في الوضوء وغيره فانه لم يشرع الا عند احتمال الاصل
ومسائل الاصل بناء على هذا كثيرة وقد سبق بيان بعضها وهو ان اسلم في اخر الوقت حيث يوجب عليه الصلوة لاحتمال الاداء في ذلك الجزء
ثم يصير الى الخلف وهو القضاء بالعجز الحالي ويتفرع على هذا الاصل وجوب قضاء الصوم على الحائض مع عدم صحة الاصل في حقها واجيب
بان قضاء الصوم على الحائض يثبت بالنص على خلاف القياس وهو قول عائشة رض كنا نقضي الصيام اه وقد يقال فيه ذلك الاشتراط
الطهارة عن الحيض في الصيام على خلاف القياس لعدم اشتراط الطهارة [illegible] عن الجنابة والحدث فصار كان الاصل [illegible] يحتمل [illegible] وجه
[illegible] باعتبار [illegible] ولهذا قال ابو يوسف ومحمد رح
في السهو [illegible] والخلف [illegible] ابو يوسف ومحمد اذا [illegible]
[illegible] الشهود [illegible] المقتول [illegible] والضمير [illegible] اختار
تضمين الشهود لم ان يرجعوا على الولي [illegible] سبب [illegible] الشهود [illegible] وجد
والضمير وهو الدم يحتمل للتمليك [illegible] غير محتمل للملك فان الشرع [illegible] الدم [illegible] له العقل وصار [illegible]
يمكن السبب فكان [illegible] العقد سببا للملك المضمون [illegible] على هذا الاصل ولكن لعدم [illegible] لعدم ورود الشرع به [illegible]
السبب في حق المضمون [illegible] غاصب المدبر من الغاصب [illegible] مات عند [illegible]
على [illegible] والمدبر [illegible] السبب للملك وهو التدبير [illegible] والمدبر يحتمل للملك فان الشرع [illegible]
به [illegible] العقل [illegible] السبب موجبا للملك [illegible] على الغاصب [illegible]
وكذا [illegible] غصب المدبر من الغاصب [illegible] الكتابة [illegible] عبده بالف [illegible] ثم رجعوا
والعتق [illegible] ثم رجعوا [illegible]
بدل الكتابة [illegible] لان [illegible] سبب الملك وهو التعدي والضمان [illegible]
يحتمل الملك [illegible] الملك لقيام [illegible] وهو التدبير والكتابة [illegible] بدل وهو العتق في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام الاصل
وان يرجعوا بالدية لا بالقيمة لان العبد يستحق العتق على المولى [illegible]
فلا [illegible] ولا الرجوع عليه [illegible] على البدل [illegible] الشهود [illegible]
والمولى [illegible] بالمباشرة [illegible] المتلف بالنسب والمتلف بالمباشرة [illegible] والمتلف حقيقة [illegible] في حق الدية
لان الدية بدل [illegible] وبدل المحل [illegible] اما الاول [illegible] واما الثانية [illegible] الدلالة [illegible] المحل [illegible]
وجب [illegible] الولي بين تضمين الشهود والولي [illegible] فلو اختار تضمين المباشرة
لا يرجع على الشهود [illegible] فكذا اذا اختار تضمين الشهود [illegible] كل واحد منهما [illegible] الرجوع على
على غيره [illegible] خطأ [illegible] لو كان المباشر والمسبب [illegible] الدية لم يرجع [illegible] اذا ضمنوا وقد
الشهود [illegible] واللازم باطل [illegible] وهو الشهود [illegible] لم يحصل
[illegible] لكنهم [illegible] اوجبوا [illegible] الشهود [illegible] على الشهود [illegible] اختيار الولي تعلق
عليهم [illegible] لان المضمون [illegible] الكتاب فكذا [illegible] السبب [illegible] عدم
[illegible] الدية [illegible] والجواب عنه قولنا ان الاصل يحتمل للكل ان [illegible] الاصل المتلف

وهو الدم عند من شرع اصلا بعد لان ذلك فانه غير مشروع اصلا لان المكلف لعدم مشروعيته في وقت من الاوقات ولا في الحال لانه
اضعف الاحتمالين ولا في الاستقبال اذ الشريعة ما صارت الا وقد انقطع فلا يصلح السبب موجبا للاصل بوجه كما في الغموس فيبطل الخلف
وقوله ولان الخلف لحكم الاصل يجوز ان يكون لسبب آخر للمنع وتقريره لان الخلف يحكي الاصل اي يشابهه فيثبت على الوصف الذي ثبت
الاصل به لانه ثبت بالسبب الذي يثبت به الاصل فالاصل هو الدم التلف وملك الدم هو ملك القصاص وملك القصاص في نفسه لو صار ملكا
كان غير مضمون بالاتلاف لسواء كان الاتلاف حقيقة او كما اذا قتل انسان من عليه القصاص او شهد الشهود بالعفو ثم رجعوا لم يجب
لمن له القصاص شيء على القاتل والشهود والعفو والسبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة فاذا كان الملك للقصاص لا يضمنه
مالكه تحقيقا يضمنه لمن انعقد له السبب ولم يكن مالكا حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية ويجوز ان يكون هذا
وتعدد شيء ان يقال ما ذكرتم ان الدم الذي هو الاصل مالك للكل وانه لا يضمن على ما ذكرتم ولكن عند ما لا يضمنه وهو ان الخلف يحكي الاصل
آخر على ما قدر قوله وفي المدبر هو بعض فكما صورة التدبير اي على صورة عقد المدبر وهو ان الاصل في المدبر والمكاتب وهو الرقبة
كان مضمونا لا محالة فكذا البدل ومعناه ان ملك الرقبة اذا كان ثابتا فحل في اتلافه يوجب ضمان خلفه فكذا اذا انعقد السبب موجبا
ولم يعمل بعارض التدبير والكتابة يكون موجبا للخلف وهو القيمة في المدبر والبدل في الكتابة فيكون الحكم ولا الرجوع ولم يذكر الكتابة لانه
حكمه يعرف من المدبر قال واما القسم الثاني فبعد القول لانه يمكن معرفة احواله لا فرغ من الاحكام شرع في بيان ما يتعلق به الاحكام وهو العلم
من جملة ما ثبت في الحال بعد ذلك انه اربعة اقسام بالاستقراء السبب والعلة والشرط والعلامة ووجه الحصر ان ما يتعلق به الاحكام
اما ان يكون مؤثرا في اثبات الحكم او لا والاول هو العلة والثاني اما ان يكون الحكم يوجد عنده اولا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون
علامة على وجود الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني هو السبب وهو يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا
اي آتيناه من كل شيء من اسباب كل شيء اراده طريقا موصلا الى المقصود من علم وقدرة ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى
وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها قال الشاعر وعلى هذا المعنى ورد قول زهير ومن هاب اسباب
الاسباب يلقها ولو رام اسباب السماء بسلم اي من خاف الموت واحترز الاسباب الموصلة اليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة ويصيبه لا محالة ولو نال اسباب السماء بسلم وذكر
ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي بحبل الى السقف ومعنى الكل راجع الى امر واحد وهو ما يكون طريقا الى الشيء من سلكه وصل
اليه فاله في طريقه وذلك لان الطريق الذي سلك فان الوقت سبب للصلوة اي طريق يتوصل بسلوكه اليها بالوجوب فيه غير منكشف من العوارض
الا اذا الصلوة لا تحسن الوجود على ذلك الوجه وكذلك الشهر للصوم وان اما البيت فهو سبب للحج اي طريق يتوصل بالوصول اليه الى اداء
الحج لا بنفس الوصول بل بفعله لكن سلك طريق الامر بلوغ من ذلك الطريق لا بل بمشيئة ولا بالخلق وهكذا ان ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز
او عموم المشترك لان ذلك ليس بمرا ولفظا واحدا واما اللفظان فيراد بهما كتب المواضع معنى واحد يليق به لا غير واما حمل الشيخ على ذلك
اما في الاختصار وصدق العبارة على ما لا يحتمل على المنا مرتبط هذا يكون كلام الشيخ عنا ولا الكل ما يسمى سببا وسقط عنه اعتراض
من قال ان كلامه عن جامع لجميع اقسام السبب قال واما العلة فانها في اللغة عبارة عن المعير الحقيقي حتى صار عن منا اول الشيء
الكا هو العلة ومنه في اللغة عبارة عن المعير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلا وارد عليه بان الشيخ اذا ولد عليلا والمرض منه
علة مع انه غير متغير لوصف الصحة واجيب بانه سمي عليلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة وسمي الوصف المؤثر علة لتغير حال المحل
الى العموم فكل وصف حل بمحل فصار به المحل معلولا وتغير به حاله معا فهو علة كالجرح بالمجروح والقطع والاعطاء والدم والاهدام
والاسر يتغير حالها معا الا ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول بالذات فهي مقارنة له بالوجود كحركة الاصبع مع حركة الخاتم وفي الشرع
عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء والمراد بالوجوب الثبوت واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط من حيث انه يوجد عنده
لا انه يحدث به وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط الذي في معنى العلة فان الحكم يضاف الى الطريق الا انه بلا ابتداء

لان المراد بالوجوب ابتداء ان يثبت بلا واسطة ولهذه الاشيا الاسبب الحكم بلا واسطة وبه خرج بهذا التعريف العلل العقلية والوضعية
التي جعلها الشرع علل كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما اشبه ذلك والعلل المستنبطة بالاجتهاد وكذا الاوصاف المؤثرة في الاحكام
فقوله لكن علل الشرع السد اي من قوله يضاف اليه وجوب الحكم والمراد به وجوب الحكم ودانه اضيف الى العلة لكن علل الشرع غير موجبة
بذواتها فانها موجودة موجبة موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف العقلية فانها موجبة بانفسها لا بجعل
جاعل بدون الاثر وان الموجب للاحكام هو الله تعالى ولكن اي لما كان غائبا عن العباد لعجزهم عن دركه شرع العلل ولنسب الوجوب
اليها فصارت موجبة في حق العباد وجعل صاحب الشرع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة وهذا الاماذكرنا ان العلل
غير موجبة بذواتها بل بجعل مثل اعمال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة للثواب بذواتها لان العبد بجملته لا يستحق على مولاه شيئا
الا ان الله تعالى بفضله جعلها موجبة للثواب قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فصارت بسبب الجواب الثواب الا ان الافعال بفضل الله تعالى
قوله مولد في صحيح الله عليه وسلم يوم القيمة لله دو ابن ديوان النعم وديوان الاعمال اي الطاعات وديوان المعاصي فيطالب دونه
النعم بديوان الاعمال فيستغرق بديوان المعاصي فيدخل الله الجنة بفضله وكذلك وكذا العقاب ان المذكور في النصوص مضاف الى الكفر من هذا
الوجه وهو انه ليس بموجب للعقاب بذاته بل جعل الله اياه سببا كما في الطاعة قال العلامة شمس الدين رحمه الله هذا بناء على مذهب الاشعري
فان عنده ان العفو عن الكفر جائز عقلا وان ورود السمع بخلافه واما على اصل السنة فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم ان الكفر
يستحق التعذيب الا في تكفيره وتركه لعقوبته ليس بحكمة كذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وانه ان الكفر وان كان سببا
يستحق عقلا الا انه ليس سببا لذاته للعقوبات المنصوص عليها بل وذلك بالشرع لان العقل لا اهتداء له اليه ولهذا اجازت المحققون في حق بعض الكفار
دون بعض فاما ان جعل الافعال للعبد كما في الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا وجعلوها اضطرارية كحركة المرتعش او موجبة
بانفسها كما قالت المعتزلة فانهم جعلوا العباد خالقة لافعالهم فيكون سببا للثواب والعقاب بنفسه فيستحق العبد الثواب والعقاب بفعله
فلا اي فلا يصح ان يكون فكذا كذلك حال العلل اي لا يكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا مهدرة بل يكون موجبة بجعل الله اياها كذلك ثم استدل
الشيخ رحمه الله بدلالة الاجماع على ان العلل غير مهدرة بقوله وقد اجمع الفقهاء على ان الاثبات بعد علة الحكم كما اذا شهدوا على الطلاق امرأته قبل الدخول
او اعتاق عبد فقضى القاضي بوقوعها وعجز الزوج بنصف المهر ثم رجعوا ضمنوا نصف المهر للزوج والقيمة للمولى لانهم اثبتوا علة التلف
فكان التلف مضافا اليهم لان الشهادة علة العلة وما ان يضاف الحكم الى العلة قال واما الشرط فتفسيره في اللغة العلامة اللازمة
الا قوله وكل ضرب من هذه الجملة معتبر في حق الحكم اي الشرط في اللغة هو العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة لها ومنه
الشروط للصكوك لانها علامة دالة على الحق والتوثق لازمة ومنه الشرط الحجام لانهم اعلموا انفسهم بعلامة على زي واحد لا يفارقهم في جميع
احوالهم فكانت لازمة ومنه شرط الحجام وهو مصدر شرط الحجام شرطا لانه اعلم محله في الحجامة علامة لازمة فيجعل بالكلية فيها بالدم
للتمييز بينه وبين العلامة وهو بطلانه في اللغة وفي الشريعة لا يجوز تعيين شيء من نفسه وفي الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب فوق
عنه وجود الشيء ويوجد عنده وجوده ولا يثبت به فخرج بقيد لا يتعلق به الوجوب العلامة وبقيد يتعلق به الوجود شبه العلل فصح ان شرطا كما اذا
قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول
موجودا عنده لا واجبا به بل بقوله انت طالق وقد تمام الشرط احكام العلل على ما بين في باب تقسيم الشروط ان شاء الله واما العلامة في
اللغة فهي الامارة لكالميل والمنارة للطريق وفي الشرع ما يعرف الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود فهو دليل على ظهور الحكم عند
وجوده كالتكبير في الصلوة اعلام للانتقال والاذان علم الصلوة والتلبية للحج فكانت دون الشرط وهذا الذي ذكرنا
من المعاني اللغوية والشرعية هو تفسير هذه الجملة اي شاهد معنى السبب والشرط والعلامة وكل ضرب منها ينقسم في حق الحكم والابواب
الآتية لبيان اقسامها قال رحمه الله وقد تقدم قبل هذا الباب ان وجوب الاحكام متعلق باسبابها فنذكر السبب

في معنى العلة اولى قد مر ثمانية اسباب الشرائع وان وجوب الاحكام اي نفس الوجوب متعلق بالاسباب وانما يتعلق بالخطاب وجوب الاداء
والسبب اقسام اربعة في حق الحكم وقيد به لان اقسام السبب الاشياء كثيرة لا تحصى وهذا التقسيم ليس باعتبار الحقيقة وكذا اقسام العلة
والشرط والعلامة وذلك لان الشيخ جعل السبب المجازي قسما والذي هو شبه العلل قسما آخر وهو يقتضي ان يكون غير القسم الاول
وليس كذلك ولا باعتبار المجاز لما قسمه باعتبار المجازات في مثل هذه المواضع محصور لان هذه الاقسام باعتبار التفرد في المجاز يرجع
والذي لا يتفرد في المجاز فانه هو باعتبار المجازات وعلى اعتباره لا ينحصر على اربعة فيكون التقسيم باعتبار ما يطلق عليه اسم السبب والاقسام
في الحقيقة ثلثة صرح به في آخر الباب فيما قدم في التعيين والتقسيم لتقدمه وجودا على هذه الثلثة ثم قدم العلة لكونها مؤثرة فكان
لها زيادة عليهما لا يقال كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها موقوف على وجوده لان العلة مؤثرة والمعلول بعد الاثر
معدوم متعلق عليه لا يقال فعلى هذا وجب تقديمها على السبب لان السبب قد يكون مكملا للعلة والعلة صفة من صفاته على ما يجيء والمعلول
وجود امع وجود هذا الاثر فعدم عليهما وقدم الشرط على العلامة لكونها يتعلق الحكم به واما العلامة فليس لها في الشيء
ولا معنى الا تيسير التوقف فيما ذكرت وعند قيل في وجه الحصر ان المعنى للحكم لا يخلو اما ان يكون مؤثرا في الحكم او لا والثاني السبب
المجازي والاول اما ان يكون مشابها بالعلة او لا والاول السبب الذي له شبهة العلة والثاني اما ان يكون له تاثير او لا فالاول سبب في معنى
العلة والثاني السبب المحض قال اما السبب الحقيقي فالاول لا اليه به اي هو جزاء المباشرة اقول ما يكون طريقا الى الحكم كالحقيقة قوله من غير ان يضاف ليضاف
اليه وجوب احتراز عن العلة وقوله ولا وجود احتراز عن الشرط وقوله ولا يعقل فيه معاني العلل احتراز عن السبب الذي له شبهة الحكم لو وجد
بالواسطة او بغير واسطة احتراز عن السبب الذي له شبهة العلل وعن السبب الذي فيه معنى العلة فيكون قيدا آخر ليخرج به السبب المجازي
فانه طريق اليه في المآل لا في الحال لكن يتخلل ... وجه الحصر ويمكن ان يحتاز به لان المراد من كونه طريقا في الحال ولان السبب المجازي
ما كان هو السبب الذي له شبهة العلل ... ذكرنا كان القيد الخ فالسبب الذي له شبهة العلل ... لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف
الى السبب هو نسان حلول عن معنى العلة فانه اذا اضيف العلة الى السبب صار للسبب حكم العلل فيصير قسما من القسم الرابع وذكرنا القسم
الرابع مثل سوق الدابة وقودها وقوله هو ايضا كل واحد من سوق الدابة وقودها وفصلها على قبله الاستيناف سبب لما يتلف بالدابة فيسوقه
والا اذا حال السوق والقود ولا يتاتى السوق والقود وطريق الى الاتلاف لا انه موضوع له حتى يلحق به لكنه في معنى العلة لان جنايات
الدابة على الذنب بركوبها ولهذا كان شيئا على موافقة طبع الدابة وان لم يقل فعلها مضاف الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل
اما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب القصاص ولا الكفارة في حال الكافر لهذا السبب حكم العلة من كل وجه
لان علة الحكم لما حدثت به صارت العلة مع حكمها حكما له ويصير حكمها مضافا اليه بواسطتها وكذلك كسوق الدابة وقودها وشهادة
الشهود في القصاص فانه سبب لعمل المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلل فيه انه في فعل الشهادة وقد اورد في كلام الشهود لم يوجد تخلل
الواسطة بينه وبين الحكم للكذب اي فعل الشهادة طريق محض الى القتل لان الشهادة لم يوضع له في الاصل وليس فيها تاثير
بوجه ولم يستلزمه فكان فعل الشهادة سببا لا علة ولهذا لم يجب اي بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع بعد ما استوفى القصاص
من المشهود عليه لانه جزاء المباشرة التي هي علة ولم يوجد منهم وقد سلم ان في هذا الفعل الشهادة سببا لا مباشرة للقتل حقيقة
ولكن القصاص جزاء المباشرة لكنه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وقد وجد ذلك اما جعله السبب المؤكد بالعمد الكامل
بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص فلان السبب اقوى وادى الى الهلاك غالبا اجمع الى الزجر وفي اللف حق فالحق بالقتل
في وجوب دفع القصاص واما ان ذلك قد وجد فلان الشهود علموا المشهود عليه وقصدوا الاتلاف بتحققه بعينه اذ لا يمكن التخلص عنه الا بالتكذيب
فصارت الشهادة معينة للقتل بخلاف حفر البئر ووضع الحجر لانه لم يقصد بهما الاتلاف الا انه معينة فلا يوجب القود وقيل دفع قوله
المؤكد بالعمد ما ذكره في التهذيب انهم لو قالوا بعد الرجوع عن الشهادة تعمدنا وعلمنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص لانه سبب

كالاكراه وكذا لو قالوا لو تعمدنا ولا نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليه ذلك وجب القصاص ولو قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل
بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا وعزروا ولا يجب القصاص عليهم وكتب عليهم دية مغلظة
موجلة في اموالهم وعكسنا ان الشهادة ليست بقتل قبله وما ليس بقتل لا يجب به ما يجب بالقتل اما الاول فظاهر اذ هي خبر وهو موجب للقتل
ويتعلق بها الفكرة الكثيرة الصور واما تعيير قتل الواسطة ليست في حق الشهود ولهم حكم الاكراه واختيار الولي قبل الشهود عليه
اي مباشرته بالاختيار ادخل في وسعهم الجاء ما يطلق الكامل ولو جعله ولا الى ادا صار الولي واما الثاني فلانه شرع بطريق المماثلة
ولا مماثلة بين السبب والمباشرة وهذا الجواب بطريق المعارضة ولقائل ان يقول للخصم لم يمنع ان الشهادة مباشرة ولم سلمنا ان الشهادة
ليس بقتل وان الحق السبب المؤكد بالقتل الكامل بالمباشرة وما ذكرتم لا ينافي ذلك والجواب انه ينافي ذلك لانه اذا لم يجب ما يجب بالقتل
لا يكون بمنزلة المباشرة لان كونه كذلك يجب به ما يجب بالقتل وقلنا كيف بان الكفارة جواب آخر بوجهه انا قد بينا فيما سبق ان الكفارة
على المسبب وهو الحافر او الواضع مع جزاء فاخر لا وجوبها بمعنى المباشرة فالقصاص الذي هو جزاء كامل بمعنى المباشرة اولى ان لا يجب
فانه قصار وروي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قبل شهود القصاص بعد الرجوع وروي عن علي رضي الله عنه انه شهد عنده رجلان بالسرقة
على رجل فقطع يده ثم جاءا بآخر فقالا اوهمنا انما السارق هذا فقال لا اصدقكما على هذا واغرمكما الدية ولو علمت انكما تعمدتما
على الاول لقطعت ايديكما فثبت ان العمد يوجب القصاص فالجواب ان حديث ابي بكر رضي الله عنه لم يثبت ولو ثبت يحمل على سياسة وحديث
علي رضي الله عنه يحمل على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان اليدين لا يقطعان بيد واحدة على ان الحاكي له نقل البعض الى الدال على وجوب
الشيء ثلثة قوله وان صار هذا القسم يعني شهادة الشهود على السبب في حكم العلل لان مباشرة القتل يترتب على فعل الشهادة
وما يترتب عليه حكم فهو علة اما الاول فلانه لو لم يكن للولي ولاية الاستيفاء وانما حدث به فكان الاستيفاء مرتبا على فعلهم واما الثانية
فظاهر لكن لما كانت المباشرة حادثة باختيار المباشر مقتضيا اليه لا مؤثرا فيه لم يجب الاقتصاص صار سببا ومن حيث الترتب عليه
صار علة فصار سببا في حكم العلة فصلح لايجاب ضمان المحل وهو الدية ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة وهو القصاص
والكفارة وحرمان الميراث عملا بالوجهين فان قيل لو كان اختيار المباشر مبطلا للسببية للعلية لكان اختيار المكره مبطلا للتعليق
الاكراه واللازم باطل لان القصاص واجب على المكره وليس ذلك جزاء السبب فالجواب ان الشيخ اراد اطلاق الاختيار المطلق الصادق
وهو الاختيار الصحيح وليس ذلك موجودا في الفعل الاكراه قال واذا اعترض على السبب علة لا تضاف فلم يصح الكلف لانه اقول
لما فرغ من بيان السبب الذي له حكم العلل شرع في بيان السبب المحض اي الحقيقي فقال واذا اعترض على السبب علة لا تضاف اليه
بوجه كان ذلك السبب سببا محضا وفرع على ذلك مسائل لو دل الرجل على مال الرجل ليسرقه او ليقطع الطريق او نفس ليقتله ففعل
المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وهو طريق الوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدال
وهو الفعل الذي يفعله المدلول باختياره لانه بالدلالة لم يثبت له حق الاخذ بخلاف الشهادة لانها تثبت حق الاستيفاء فان قيل
ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار لم يثبت الا من الدلالة فيكون الدال
باعثا مستعملا له كالآمر بالاباق عبدا لغيره فانه اذا ابق ضمن الآمر بالاجماع بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تاثيرا في السرقة
من الامر بالاباق والجواب انا لا نسلم ان الاختيار ثبت من الدلالة بل الذي هو خلق الله كسب الافعال وانما الشيء هنا حصول العلم
بالمال ومحله وقد يفضي ذلك الى المقصود فهو سبب لا يكون فيه شيء من معنى العلة ومثله دلالة الزحلي في دار الاسلام قوما من المسلمين
على حصن في دار الحرب بعد ضبط طريقه فاصابوا لم لا ان لم يكن الدال شريكا لانه صار سببا محضا الا اذا ذهب معهم فدلهم على الحصن
لان جعله سببا فيه معنى العلة ولا يلزم عليه مسئلة اي لا يرد الى السلطان نقض حق فانه ضامن مع انه صار سببا محضا كالدال
لان في ذلك اختيار المفرق من الضاحي لها العلة السائرة في هذا الزمان قال ابو البشر اقول بعض مشايخنا يفتون بالضمان لغلبة

بيع مطلق وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم ويغرم من سعى به اليه يضمن والا لا ولكن لا يفتى به فانه خلاف اصول
اصحابنا ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد ويفعل ما رآه لحسم مادة الشر ومثله اي ومثل الدال
على المحصن بالوصف رجل قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها واستولدها ثم ظهر انها امة لا يرجع المتزوج على الدال
بقيمة الولد لانه اذا ما بيننا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب للتوصل الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود ما هو الاستيلاد
علة وهو مضاف الى السبب وهو عقد النكاح الذي باشره باختياره بخلاف ما اذا زوجها على انها حرة فانه يرجع المستولد
بقيمة الولد على المزوج لانه صار صاحب علة لان الاستيلاد مبني على التزوج والتزوج صدر من المزوج طالبا للحرية فكان شرط الحرية
بمنزلة الوصف اللازم للتزويج فيكون الاستيلاد مبنيا عليه كالتزويج فصار كأنه رجل صاحب علة وصار كأنه قال انا كفيل
بالحكم بسبب هذا العقد وصار تعليله لان ما لزمه من الضمان لزم بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزويج لانه موضوع
فلان المزوج صاحب علة مضافا اليه وفيه نظر لان المستولد ضمان المزوج بشرط الحرية اولا وكذلك لو قلنا ان التزوج
لا يرجع على المخبر بالحرية قلنا في الموهوب له اذا استولد الجارية ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان الهبة سبب محض لا يضاف
اليه مباشرة الاستيلاد لان الهبة ليست بموضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة لاظهار الجود واثبات الملك والملك يتحقق بلا الاستيلاد
وكذلك اي وكالموهوب له لا يرجع بقيمة الولد كذلك المستعير اذا اتلف المستعار ثم ظهر الاستحقاق فضمن قيمته لا يرجع على المعير بضمان
الاستحقاق لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة التلف اليه بخلاف
المشتري اذا استولد المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد وثمن الجارية على البائع لصيرورته كفيلا عن المشتري
لان البائع شرط على المشتري اذا استولد المشتراة ثم ظهر الاستحقاق بدلا هو الثمن ومعنى المبادلة على المساواة في البدلين يقتضي
السلامة فكما كان الثمن سالما للبائع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع كفيلا بسلامة الملك للمشتري فصار كأنه قال للمشتري
ان ولدك منها حر بحكم ملك فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك … لان حكم المستحق فوق حكم البائع باطل
وكذلك … ولان الرجوع على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر لو ضمنه لانه قيمة ما سلم له من منافع البضع فلم يكن
عوضا … فان اللازم بالعوض لا يصح عوضا فلم يصح الكفالة بهذا الطريق بعض مشايخنا اختاره الشيخ رحمه الله وقال شمس الائمة المشتري انما يرجع
بقيمة الاولاد لان بمباشرة عقد الضمان التزم البائع صفة السلامة عن العيب والعيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد الشراء لا يلزم
سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالعقر في الوجهين لانه بدل ما استوفاه ولان رجوعه ليس بسبب العيب فيما استوفى
وان كان البائع ضمن له صفة السلامة قيل وهذا احسن لان شمس الائمة ذكره في كتاب العارية عبد مأذون له اخذ دابة من رجل …
… فاستحقها رجل وضمن الراكب قيمتها يرجع بها على المأذون … يرجع على الحر لانه صار مغرورا من جهته باشتراط العوض لنفسه …
… اخذ بضمان الغرور كالحر … ان ضمان الغرور ضمان الكفالة وان الغار يصير
كالقائل للمغرور ان ضمنك احد بسبب ركوبك هذه الدابة او استيلادك هذه الجارية في البيع فانا ضامن لك ذلك لانه لو كان بهذا
بطريق الكفالة لما يؤاخذ به المأذون فان العبد المأذون لا يؤاخذ بطريق الكفالة ولكن الطريق ان من باشر عقد المعاوضة يستحق …
سلامة المعقود عليه عن العيب والعيب فوق الاستحقاق فالرجوع عليه بهذا الى هنا لفظه وفيه بحث لان النزاع انما …
الكفالة اذا ادعى … فالاعتراض صحيح لوجود المعنى بصورة اجارة المأذون وان اقتصر على صورة البيع …
فليس بصحيح والشيخ لم يذكر في هذا الكتاب الا البيع فلا يكون النقض واردا قال ولا يلزم على هذا الا قوله … قول
هذا السؤال على الاصل المذكور وهو ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة … المحرم على الصيد سبب محض ومع هذا
لو جب الضمان اما انها يوجب الضمان … واما انه سبب محض فلانه تخلل بينها وبين المقصود فعل فاعل مختار وهو

وهو فعل المدلول وقوله لان الدال جواب وتقريره … ان الدلالة سبب محض بل هي في ازالة امن الصيد مباشرة والمباشرة توجب
الضمان اما ان المباشرة موجبة له فظاهرة واما ان الدلالة مباشرة فكما بينه الشيخ بقوله الا ترى ان الصيد لا يمتنع عن المدلول
اذا صحت الدلالة اي وجدت بشرائطها بان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لما زال الامن بالدلالة فوجودها
كعدمها وان يصدقه المدلول حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على الكاذب وان يتصل القتل بالدلالة محرما وقت القتل حتى لو كان
محرما وقت الدلالة دون وقت القتل لا يجب على الدال الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيجب الاحرام عند القتل ولهذا قال الشيخ
رحمه الله بعد ما عرفت الاعتراض بقوله باستيفاء الشرائط فلم يجب الضمان بمعنى الدلالة لانها من حيث هي ليست بعلة بل بشرط الاستقرار
والاستقرار بان يتصل به القتل حال الدال محرما وقت القتل لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود امنا
كما كان … قوله اذا صحت الدلالة معناه … انه تعرض لا اتفاقا فان صحة الدلالة معتبرة بوجود الشرائط
ومن جملتها اتصال القتل بها … ولكن لما كان بمنزلة الجراحة … امرها بمعرفة قرارها في حق الضمان لان …
متوهم على وجه لا يبقى لها اثر واذا اتصل بها القتل زال الامن وصارت مباشرة عدوان فكانت الدلالة على مال الناس ليست
بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بما يعود عن ايدي الناس حتى تكون الدلالة ازالة للحفظ وهو من جهة المحل واما الفاعل وهو
الدال … يلزمه الحفظ فلا يعتبر جانيا بازالته بالدلالة فيبقى سببا محضا والشيخ لم يذكر الكتاب اختصارا وقوله لا يلزم دلالة
المودع جواب عما يرد على قوله الدلالة على مال الناس ليست بمباشرة عدوان والاتلاف وتقريره لا نم انها ليست بمباشرة عدوان فانها
لو كانت كذلك لما لزم المودع الضمان اذا دل السارق على الوديعة واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة وتقريره
الجواب ان الضمان عليه ليس باعتبار الدلالة بل باعتبار انه باشر جناية على ما التزم من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا
بالمباشرة دون ان يضمن بفعل الدلالة مضافا اليه بطريق السبب ورد بان الاصح انه التزم بالكلام ان لا يدل السارق
على مال الغير وقد ترك ما التزم بالدلالة فيضمن واجيب بان الالتزام بعقد الكلام انما هو حق الله وقع ضمنا وموجبه
الاثم … في الوديعة والاحرام … التزام الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما واذا كان كذلك كان حكم
المحرم في الجناية على موجب عقد الاحرام حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه آمنا في اتباع الارض مثل اموال الناس
… ان الصيد لو كان في … لا يجوز التعرض فيه وهو المحرم كان الدال ضامنا واذا دل … خارج الحرم لا يضمن
… كاموال الناس فانها ان كانت وديعة عنده يضمن بالدلالة عليه والا فلا يضمن قال ويرد في الصبي
سكينا اي قوله … على هذا الاصل من ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض لان الدفع طريق الى التلف وقد …
عليه علة التلف فاليه وهو ان … ضربه بالسكين نفسه باختياره لان الدافع انما ذكره بالامساك لا بالاستعمال وان تلف
بالاستعمال فهو مختار فيه واذا سقط … عليه فجرحه كان الضمان على الدافع لانه اضيف اليه الهلاك هنا لان الهلاك
… الحاصل بمباشرة فعله باختياره بل بما سكه الذي هو حكم دفع الدافع فيضاف الى الامساك ما لزم منه فصار الدفع في هذه
سببا له حكم العلة من حيث انه علة التلف وهو السقوط فيضاف اليه وكذلك في … في كونه سببا محضا في حال وسببا شبيه
العلة في اخرى … حرا … بغير اذن وليه ولا ولاية له عليه … كالحر او البرد او الشواهق او كانت
الارض مسبعة او محياة فهلك بذلك الوجه اي بالحر والبرد او بالسقوط من شاهق الجبل او افترسه السبع او لدغته الحية كان على عاقلته
… الهلاك ضامنا للدية استحسانا … ان يكف الشيخ
رحمه الله … ولا بالكره ولقوله … كانا عليهم وهو
قول زفر وانما … لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بالاموال والحر ليس بمال … غصبا وصار

كقعد باذن الولي او حصل في بئر حفره الاول انه لو مات في بئر من الاخ عليه وجب الاحسن انه تسبب لاتلافه بغير حق
ما سلطانه عليه والمتسبب اذا كان متعديا في تسببه ضامن للدية على عاقلته كما في البئر وذلك لانه يحفظ بيد وليه وبيد عليه
مسكه لحفظه فاذا ازال يده بطريق الغصب فقد زال مسكه الى حفظه وصار الصبي في يد الغاصب حكما وحقيقة لوجود الاستيلاء عليه
بلا معارضة فان الصبي لا يد له بنفسه ولا طلب له اذ لا عبارة له فصار النقل مضافا الى يد الغاصب كما في الدابة فكان تحصيله
في ذلك الموضع تعديا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك الموضع فلهذا لو لم يعرضه الا المهلكة [illegible] مع العلم بانقطاع الاصابة فانه يقال
لولا تعرضه الا المهلكة لما اصابته آفة فهذا وجه كونه سببا في شبه العلة واذا قتل الصبي في يده اي يد الغاصب في بعض النسخ
عنده رجلا فقضى على عاقلة الصبي الدية لم يرجع على عاقلة الغاصب لان الصبي اثبت الفعل باختياره ولذا لو اذا مات الصبي بمرض لم يضمن
عاقلة غاصبه شيئا كما قلنا انه سبب محض اعترض عليه علة ثم يضاف اليه وهذا حجة كونه سببا محضا وعلى هذا الوجهين من حمل
صبيا ليس له عليه ولاية على دابة كان حمله سببا للتلف لانه معرض اليه فانه سقط منها سواء كانت واقفة او سائرة بنفسها ضمنت
عاقلته الدية لما الصبي [illegible] سواء كان الصبي ممن يقدر على امساك نفسه على الدابة او لا لان الحمل تسبب لاتلافه بالحمل فانه لولاه
ما سقط وهو متعد فيه لعدم ولايته عليه شرعا فلم يوجد ما يصلح لاضافة الحكم اليه حيث صار الى الحمل فصار الحامل بمنزلة
صاحب العلة لان السبب لما [illegible] المباشرة هنا [illegible] وان سير الصبي فان كان بحيث يصرفها اي يستمسك عليها كان مجازا انه سببا والعلة
السبب بمعنى المباشرة الحادثة وان لم يكن كذلك كان عاقلة الحامل ضامنة لدية الصبي لانه بمنزلة المتاع الموضوع عليها فلا يكون
سير الصبي اليه فيقع مضافا الى الحمل وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها لتأكل انت او لناكل نحن ففعل
فعطب لم يضمن لانه صاحب سبب لم يكلفه ما هو علة وهو صعود الصبي باختياره لمنفعة نفسه بينه وبين السقوط والهلاك فانقطع
نسبة الحكم عن السبب ولو قال لاكل انا ضمن ديته على عاقلته لانه صار مستعملا له والصبي انما فعل الصعود اليه فصار امره سببا في معنى
العلة فان فعل ابنه والا كان الامر يوجب تمام الدية واسناده الى الصبي لا يوجب شيئا في اسناده الى بعض انه يوجب نصف
الدية لكونه جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجب كما اذا [illegible] قال والاسباب الاحوط ان يضاف الحكم [illegible] العلة
والسبب ان كان صالحا للاضافة الا انه لا يضاف اليه الا عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية ولم يتعذر هنا لان صعوده باختياره
لمنفعة نفسه علة صالحة لاضافة الحكم اليه وقد وجدت فيضاف اليه الحكم [illegible] الاشتراك الامرين في المنفعة يقول لنأكل لانه وان كان
صالحا للاضافة لكنه سبب وقد بينا ان السبب المحض لا يضاف الحكم اليه [illegible] واما السبب الذي في معنى العلة [illegible] واما
الذي يسمى سببا مجازا [illegible] عليه اول فقد يسمى سببا مجازا وكذلك كقول الرجل انت طالق ان دخلت
الدار وانت حرة ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار كقوله ان دخلت الدار فعلي كذا وكذلك النذر المعلق بسائر
الشروط ولهذا قيل [illegible] ان المعلق بالشرط يريد كونه سببا في الحال او العوض من هذا التعليق حصول الشرط واذا كان كونه مرادا
كان معرضا وجود الشرط فلا فالتعليق بالشرط لا يريد كونه [illegible] والنذر المعلق بدخول الدار ولسائر الشروط لما ان
الوجهين سواء في عدم السببية في الحال وكذا اليمين بالله تعالى سببا للكفارة مجازا والى هذا ان الطلاق السبب على اليمين سواء كانت بالله او بغيره
مجاز وصحت تسميته مجازا وان كان [illegible] من الاقسام على المقسم الاول [illegible] معنى الافضاء فلا [illegible] معنى العلة
لو جد معنى الافضاء [illegible] معنى التاثير والحاكم سببا مجازا لانه [illegible] السبب انه يكفر طريقا الى الحكم وليس شيء من اليمين كذلك
اما الاول فلما بينا في اول هذا الباب [illegible] انه في السببية حقيقة لان السبب الذي [illegible] طريقا الى الحكم
مع نوع تاثير فالذي لا تاثير فيه [illegible] لان الذي فيه نوع تاثير [illegible]
وهو الحنث وبدون الحنث لا جزاء ولا كفارة فتبين ان مانع الحكم لا يمكن جعله سببا لثبوته [illegible] وطريق [illegible] الى الحكم فلا يمكن ان يكفر

الحالف المذكور سببا الى الكفارة اي الحلف المذكور [illegible] اي يعرض للحكم وهو الجزاء او الكفارة [illegible] عند زوال المانع وهو البر
سمي سببا مجازا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون [illegible] وهذا عندنا اي ما ذكرنا
ان المعلق واليمين ليسا بسببين في الحال هو مذهبنا وقد فرعنا على ذكر فيما تقدم جواز التعليق بالملك في الطلاق والعتاق وعدم
جواز التكفير قبل الحنث وان في جعله سببا في معنى العلة وقد تقدم بيانه والتفريع [illegible] ما اتفقوا على انه
سببا مجازا واختلفوا في انه له شبهة الحقيقة فذهب [illegible] الثلاثة [illegible] الى شبهة الحقيقة [illegible] اي جهة كونه علة حقيقة
من حيث الحكم وذهب زفر الى انه لا [illegible] واطلق الشيخ [illegible] فقال بعضهم ان [illegible] المراد به التعليق
وهو اختيار صاحب الميزان [illegible] على ان الدليل [illegible] بالنسبة الى التعليق لا المعلق فان التعليق [illegible] البر على المعلق على قولك
وكذا قوله [illegible] اي ان هو التعليق لا المعلق وهو قوله انت طالق مثلا وقال صاحب الكشف المراد به المعلق
لان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا التعليق اذ لا يبقى وجود الشرط [illegible] وهذا واضح فيلغو المراد من قوله احتمل هنا التعليق
المعلق وفيه بطلان بيانه وتبيين ذلك ان الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق او لا والتعليق توقيف الحكم على امر
اذا [illegible] لامرأته انت طالق ثلاثا بعد قوله انت طالق ثلثا ان دخلت الدار بطل التعليق عند العلماء الثلثة حتى لو عادت
اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لم يقع شيء لان اليمين سواء كانت بالله او بغيره شرعت للبر فيكون البر هو المقصود او هو المقصود
[illegible] وهو النقض فلا بد ان يكون مضمونا بالجزاء يستحق معنى السببية [illegible] لزوم الجزاء واذا صار
مضمونا به صار لما ضمن به البر شبهة الحكم وهو الطلاق والعتاق والكفارة في شبهة الوجوب اي الثبوت في الحال واللزوم في اللازم
مثله بيان الملازمة ان ما هو مضمون عليه شيء عند فواته في حال قيامه كان لذلك الشيء شبهة الثبوت كالمغصوب فانه مضمون بقيمته
عند فوات العين في حال قيام العين له شبهة الثبوت اما انه مضمون بقيمته فظاهر واما ان القيمة لها شبهة الثبوت حال قيام العين
فلصحة الابراء عنها والرهن والكفالة بها حال قيامها ولو لم يكن لها ثبوت من وجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب وذكر
في شرح التقويم في بيان الملازمة ان البر واجب لعينه وما كان كذلك فهو ثابت من وجه دون وجه وبين الاول بانه واجب للاحتراز
عن هتك حرمة اسم الله تعالى وهو يحصل بلزوم الجزاء وبين الثاني بان البر من حيث انه واجب كان ثابتا ومن حيث انه [illegible] لعينه
كان معدوما في نفسه فثبت فيه شبهة العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت له شبهة العدم ثبت لعوضه شبهة الوجود للجزاء
فثبت [illegible] الوجود والحكم [illegible] فيعرف ان المعلق له شبهة الثبوت فان قيل [illegible] العدم في الوجه الذي [illegible]
لانه [illegible] الوجود للجزاء [illegible] لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر [illegible] الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس
لان عدم البر فيه [illegible] قلنا ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر الاصلي كما يثبت عند فوات
البر بعد الوجود فانه لو قال ان [illegible] امس كذا فامرأته او عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق [illegible] من هذا القبيل فعرضية
عدم البر على اي وجه كان توجب عرضية وجود الجزاء تقديرا وفي هذا الجواب نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا [illegible]
وهو المعلق بلا مخصص [illegible] الطلاق في هذا [illegible] دون غيره [illegible] لان ذلك لا يستلزم التخصيص اذ [illegible]
[illegible] في بعض الافراد [illegible] الشبهة الحقيقة هذا التقسيم
بالنسبة الى التعليق وحده ولا المعلق كذلك والصحيح من الجواب [illegible] السؤال انه لا يعتبر ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر لا بالعدم الاصلي مسلم
ولكن كلامنا ليس في ثبوته بل في عرضية ثبوته [illegible] ثبوت شيء متعلق بامر وعرضية ثبوته بامر آخر [illegible] الغموس [illegible]
للسببية والسببية [illegible] الصلاحية واذا كان كذلك [illegible] السببية لم يبق الشبهة الا في محله اي محل
السبب [illegible] الشبهة [illegible] عدم الشبهة على ما ذكرنا [illegible] ومعناه لا [illegible] بغير [illegible] ان العتق

ترتيب

لا يسوغ عنه وهذا لان الشبهة لا يثبت فيما لا يثبت به الحقيقة الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في حق الرجال والبهائم وشبهة البيع لا تثبت
في حق الحر والميتة لانتفاء ثبوت الحقيقة فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل الشبهة فيبطل ملزومه وهو التعليق فانه يستلزم شبهة ثبوت
عند وجود الشرط على ما قرر وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وعلى قول زفر لا شبهة له اصلا فلا يشترط لبقائه المحل الا ان شبهة
الحقيقة بوجه لان السبب وشبهته يستدعيان محلا وقد صار الشرط بينهما فاوجب قطع السببية بالكلية واحتمال حدوث المحل بين ان المعتبر)
لا بد ان يبنى على احتمال حدوث المحل وهو قائم باحتمال عودها بعد زوج آخر وهو في الرهن ومحله دقة الى قوله واما الملك فواجب ان
يبقى حجة زفر وهو ان قال لما احتاج المعلق عن كونه سببا وعن شبهته وجب ان لا يشترط الملك حال التعليق كما لا يشترط البقاء لان ما يرجع
الى المحل في الابتداء والبقاء فيه سواء فقال اعتبار الملك في الابتداء ليس لشبهة السببية بل باعتبار ان يترجح جانب وجود الجزاء نظرا الى الاصل
فيكون الايجاب اليمين المقصود منه البر صحيحا فان الايجاب للبر ويحققه بكونه مخوفا بالجزاء ليكون حاملا ومانعا والجزاء لا بد له من الملك
واذا لم يوجد الملك في الابتداء لم يكن الجزاء مخيفا فيكون فاسد الايجاب فلا يكون صحيحا واذا شرط في الابتداء كذلك يستحق بحق البقاء
فلم يشترط فكذلك المحل يشترط في الابتداء ولم يشترط في البقاء فلا يبطل بتنجيز الحرمة الغليظة التعليق والشيخ وضح ذلك بقوله وذلك مثل
التعليق قبل الملك وتعديته الى ان التقية بمسائل الابتداء وانتفى المحل في الابتداء كقوله للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق ثلثا
لا يبطل التعليق فلان لا يبطل في البقاء اولى والجواب عن هذا الدليل الذي ذكره زفر انه ذكر الشرط وهو التزوج في المعلق بالطلاق
في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد من النكاح فكان بمنزلة العلة والتعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فالتعليق بشبهة العلة
يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار تعذر هذا الشرط في حكم العلل مانعا للشبهة ووقوع الجزاء وشبهة السببية للمعلق
عند وجود الشرط وهو معنى قوله لينفذ الشبهة اي تنبه عليه ومعنى المعارضة ان التعليق يوجب شبهته ووقوع الجزاء وتعذر الشرط في معنى العلل
يوجب عدم ثبوتها واذا امتنع ثبوتها بالمعارض لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال المعنى فيبقى التعليق مجردا عن الشبهة ومحله في الا [illegible]
فيبقى سقاطها وهذا السؤال قبل تخصيص العلل على الوجه المذكور ومن جوز تخصيص العلل يجوز له ان يقال تخلف الحكم لوجود المانع وهذا الجواب
مخصوص بالمسئلة المذكورة ولم يجب الشيخ عن اصل الجواب وهو قوله الملك يشترط اعتبارا لترجيح جانب الوجود ليصح الايجاب ولقائل ان يقول
اعتبار رجحان جانب وجود الجزاء اما ان يكون مع اعتبار السبب او شبهته او لا والثاني باطل لاستلزامه تصور الحكم بلا سبب ولا شبهة والاول
هو المطلوب والشيخ اعاد البحث في هذه المسئلة مع ذكر ادلتها في الاسئلة والاجوبة لان هذا الكتاب موضع بحثه واما ههنا فلانه
ذكره بطريق اتفاق الكلام اليه وقد ذكرنا هنالك اسولة واجوبتها فلنكتف على ذكر ما تقدم بحثه في التعليق ما ابتغاه والله الموفق
قال واما الايجاب المضاف فانا قوله بخلاف ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق اقول الايجاب المضاف كقوله انت طالق غدا سبب
للحال لانتفاء المانع من الانعقاد وهو التعليق لكن حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة وهي لا تخرجه عن السببية كما ان اضافة
الايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرجه شهود الشهر عن السببية ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق في يوم الجمعة فتصدق
قبل مجيئه صح عندنا لان الاضافة دخلت على الحكم لا السبب فاذا عجل الدخل صح كما لو عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر
وهذا القسم من اقسام العلل على ما تبين ان شاء الله تعالى واما السبب الذي له شبهة العلل فنظير ما قلنا ان السبب المجازي له شبهة
العلل على ما مر خصوصا اذا كان الطلاق او العتاق معلقا بالملك فان شبهة العلل فيه اظهر قال رحمه الله باب تقسيم
العلة وهو سبعة اقسام الى قوله وهو الاثر اقول هذا تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة لان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة
احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة له ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة
في اثبات الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كان حقيقتها مجازا
عند الشيخ رح ومجازا عند غيره وعلى هذا ينقسم بحسب هذه الاوصاف وعدم بعضها الى سبعة اقسام لانه اما ان يجتمع فيه الاوصاف الثلثة

فهو الحقيقة والا فاما ان يكون الموجود هو الحكم او الاسم او المعنى وذلك ثلثة او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى وذلك
ايضا ثلثة فصار المجموع سبعة لكن عبر الشيخ عن بعضها باسام كقوله في حيث الاسباب وما يشبه بالاسباب والجيد لكل مكانه من قبيل
من المجوز وكقوله وصف له شبهة العلل وعبر بعضها بيانه اما الاول فمثل البيع المطلق اي الخالي عن شرط الخيار للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص وما اجري مجراه ذلك كالتطليق والاعتاق والنذر لايجاب المنذور وجزء [illegible] لا سقاط الطلاق
لما ذكرنا من تفسير العلة لغة بانها المغير وحقيقتها ما وضعت له في الشرع بانها عبارة عن اضافة الحكم اليها ابتداء وبهذه الاوصاف
الثلثة فتكون عللا حقيقية وانما عبر بالمعنى ما يقوم وهو الاثر وانما ذكر هذا لئلا يتوهم ان المراد بالمعنى المعنى اللغوي او معنى
اصطلاحي خلاف ما تقدم قال وليس من صفة العلة الحقيقية الى قوله وتراخي الحكم عنها بلا فصل اقول العلة الحقيقية على نوعين
عقلية وليس من صفتها تقدمها على الحكم زمانا بل الواجب اقترانهما فيه كحركة الاصبع مع حركة الخاتم والاستطاعة مع الفعل
والا لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وذلك مستحيل وشرعيه وقد اختلفوا في جواز تقدمها على معلولها زمانا
فذهب المحققون الى انها كالعقلية لا تقدم عليها معلولها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل فانها
مقارنة للفعل عندنا خلافا للمعتزلة فاذا تقرر هذا في العلة الشرعية لم يسم علة مطلقة اي تامة حقيقة بل مجازا او سببا
فيه معنى العلة وذهب بعض مشايخنا منهم ابو الفضل وغيره الى الفرق بين العلة العقلية والاستطاعة وبين العلة الشرعية
فلم يجوز التأخير في العقلية والاستطاعة واجازه في الشرعية فقال لا بد من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
وهذا اللفظ يشير الى وجوب التأخر ولفظ شمس الائمة يدل على الجواز فانه قال لا يجوز خلوها عن الحكم لكن يجوز تأخر الحكم عنها الى
ما يليه ما بعدها في الكتاب فانه قال العلة ما لم يوجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كان
كذلك يثبت الحكم عقيبها بخلاف الاستطاعة لانها لا تبقى زمانين فلزم القول بمقارنتها لئلا يلزم المعلول بلا علة او خلو العلة
عن المعلول ثم توهم انه يقال فهذا المعنى موجود في العلل الشرعية ايضا فاجاب بقوله فاما العلل الشرعية فلها بقاء وانها
في حكم الاعيان الا ترى ان فسخ العقود الشرعية جائز بعد زمان منه ولو لم يكن لها بقاء لما تصور فسخها بعد مضيه واذا كان
كذلك لا يتعين من تأخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة فتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها
لما كانت باقية وقت وجود الحكم يثبت الاتصال بينهما ضرورة ووجه المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العقلية لمعلولها فوجب ان يكون
العلة الشرعية ايضا كذلك لان الاصل اتفاق العقل مع الشرع مع ان العلل الشرعية اعتبارات حقيقية فكانت كالاستطاعة
في عدم جواز البقاء وقوله ان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ممنوع فان كثيرا من الفقهاء على انها لا تبقى لانها حقيقة ولا ان الاثر
[illegible] على الفعل بالانعطاف على الحكم ولئن سلم انها موصوفة بالبقاء كما ذهب اليه البعض فذلك ضرورة لا تثبت الا في حق ما لا بد منه
لان فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقود فلا تعطل الفسخ من الاحكام كالانتقال [illegible] الحاجة فيه لا تجعل باقية كالاعيان وما يثبت
بالضرورة لا يتعدى موضعها قال واما الذي هو علة اسما هو الذي سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على ما مر وكذا قوله
القسم الذي هو علة اسما هو الذي سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط لان صورة العلة في التعليق واليمين موجودة
وكذا الحكم يضاف اليها عند وجود الشرط والحنث لكنه ليس علة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو
ظاهر قال شمس الائمة العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عنده بقربه لا عند ارتفاعه وبعد الحنث يرتفع اليمين وكذا التعليق وجوده
لانتفاء اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قال واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف الى قوله من حيث الايجاب اقول
واما القسم الذي هو علة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف اي بيع الفضولي مال غيره اما انه علة اسما فلانه بيع
مشروع لان البيع المشروع انه [illegible] ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد ولانه وضع له شرعا واما معنى فلان معنى

العلة وصفا وحكما و البيع لغة وشرعا موضوع لحكمه والبيع الموقوف سبب لافادة الملك ولظهور اثره في الحال فان المشتري
يملك المبيع ملكا موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتقه يتوقف اعتاقه ولم يبطل فلو لم يثبت الملك موقوفا لبطل كما لو اعتق قبل العقد
ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بلا اذنه حنث واما انه ليس علة حكما فلان حكمه وهو ثبوت الملك يتراخى الى الاجازة لمانع وهو حق المالك
لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه بلا اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم من اول العقد لان البيع من الاصل يقع مستندا الى وقت العقد
حتى ملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة فظهر انه كان علة ولا يتوهم سببا لان الحكم ان البيع موقوف ليس بعلة لان العلة قد يتراخى حكمها
لمانع فان اصل البيع صحيح منزلة الكم والحكم متراخ وعلى اصل الشرط الا ان يتفرق وهذا تأخير لمانع وبلا الخيار ويشتمل رمضان على لا يجب الصوم
على المسافر و نا حكمه لادراكه علة من ايام اخر قبل هذا السعيم على قول من يجوز تخصيص العلة واما عند من لم يجوز كالشيخ وابي ... فانه
مشكل لان ما ذكر هو ترتب الحكم على العلة والجواب ان التخصيص انما يكون اذا كانت العلة حقيقية وهذه علة اسما ومعنى وليست بعلة حقيقة
فالتخلف عنها لا يكون تخصيصا ورد بانه يستلزم ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لما تخلف لم تبق علة حقيقة ثم بين ... الخلاف
والامر كذلك والجواب بالالتزام لما عرف ان ما جعله المخصص مانعا ... الحكم جعلناه شرط العلة وكذا البيع بشرط الخيار علة اسما
ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على الحكم دون السبب حالا فكذلك يكون علة اسما لانه مشروع بوجود ركنه مضافا الى محله ومعنى لانه
موضوع لحكمه لغة وشرعا وبيانه ان الشرط داخل دون ان دخوله في البيع على خلاف القياس لتضمنه تعليق التمليك بالخطر وهو قمار
الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بادخاله فيما هو اقل خطرا وهو الحكم لان الدخول فيه لا يستلزم الدخول في السبب بخلاف العكس
واذا دخل على الحكم بقي السبب وهو البيع مطلقا عن الشرط فلذلك كان علة اسما ومعنى لا اسما وحكما كما لا يكون المعلق والسبب لما قلنا
في البيع الموقوف ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب حتى يملكه بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان اصل الملك لما تعلق بالشرط
لم يوجد قبله فلا يتوقف اعتاق المشتري فيه حتى الحرائل ان يسعد ثبوت الملك له اذا سقط الخيار بخلاف البيع الموقوف فان الملك فيه ثابت
في نفسه التوقف لا بالتعليق بالشرط والتوقف لا يوجب اصله فيتوقف فيه اعتاقه ولقائل ان يقول ما ذكرتم ... على ان هذا القسم
لا يكون علة حكما لما قلنا الحكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ان البيع انما يعتبر من حين الاصل بالاجازة او الاسقاط والمحقق وهذه الاشياء
منعدمة الا زمان العقد ويكون الحكم معدوما في الحقيقة وان ثبت في صورة ما علم من تحقق احكام العقد في الزوائد والحق للموقوف في العتق
فلانا في الحكم عنها وما ذكرتم من اصل الشرع وصوم المسافر ممنوع فان البيع علة بشرط التفرق و وجوب الصوم على المسافر مضاف
لكن بالنسبة الى احد الوقتين والجواب ان تأخر الحكم عن السبب حقيقة صورة الاستناد ممنوع واحكام العقد من الزوائد والعتق في الموقوف
غير متحققة قبل الاجازة ولكنه انما ثبت بسند الى اول البيع وانما ذلك طريق المستند والفرق بين الثابت بالاستناد والثابت بالسبب
واضح فان ما ثبت بالاستناد لا يكون ثابتا حقيقة ولذا لم ... يرجع الى اول السبب وهو الا يوجب ان يكون الحكم موجبا مع السبب
لكنه حتى يظهر بعد زمان انه كذلك كالحيض الدم فيحيضها باستمرار ثلثة ايام واشتراط التفرق في تحليه البيع فلذا انه ينفسخ قبل التفرق فلا فسخ
ولو باع المشتري المبيع قبل التفرق فاجاز و وجوب الصوم في حق المسافر غير ثابت حتى لو مات لا يجب عليه الفدية فالحاصل وكذلك عقد الاجارة
اي قوله حتى لا يستند حكمه اي عقد الاجارة في كونه علة لملك المنفعة علة اسما لانه وضع له ولا يضاف الحكم اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات
الملك لا غيره وليس بعلة حكما لما عرفت من ... من المبسوط وغيره انه يرجع على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك في الحال وانما تثبت المنافع في الحال بثبت عن بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة
حكما والقياس يقتضي عدم جوازه ايضا لعدم محلية المعدوم للتمليك الا ان العين اقيمت مقام المنفعة في حكم الجواز ضرورة الحاجة كما اقيمت
غير المراة مقام ما هو المقصود من النكاح في جواز ... وعام الذمة التي هي محل السلم في مقام حق جواز السلم ... ولما ذكرنا يكون علة
اسما ومعنى لا حكما فيصح تعجيل الاجرة قبل الوجوب ... كما يجوز اداء الزكوة قبل الحول والصوم في حق المسافر قبل ادراك العدة

لكن عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة ... ولم يترجح العقد بالاضافة لما اعتبر يكون في حق المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان
وجودها كانه يتعقد عند وجود المنفعة لعدمه الانعقاد بالاستيفاء فلا يستند حكمه وهو الملك الى وقت العقد وهو قول الكرخي الاجارة
عقود متفرقة متجددة انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يعتبر الملك في الاجارة على استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين
وما يحقق فيه معنى الاضافة يشبه الاسباب لان اضافة الانعقاد الى زمان ليس بموجود يوجب عدم العلية في الحال ويعطي الحكم عند
وجود المنفعة والاقتضاء وهو معنى السبب بخلاف الموقوف والبيع بالخيار فان انعقاده ثابت في الحال لقيام العقد وعدم حال
العقد ثم كيف يصح فيها الا ... معنى الاضافة في ان فصل احكام الشرع ليست امورا حسية وما ليس بحسي لا يحتاج الى محل حسي في الحال
بل يكفي المحل تقديرا فان التقدير في حكم الحقيقة حتى جعل احكامه الوجود لموجود فان المراد بالجواز وجوب احكام النحو وملك الطلاق للزوج
يكفي فيه احكامه وجوده فيه فالمنافع في الاجارة مع امكان تحققها مع قبض العين واما ان تحول في حكم الحقيقة وكيف لا يكون الاجارة علة
حقيقة لكن لنا فوسلمنا انه لا يجعل في حكم الحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون عقد الاجارة بشرط تحقق المنفعة علة في الجواب ان الاحتياج
الى المحل لا يستلزم حسية المحل وان استلزم وجوده والاحكام الشرعية موجودة كالملكية في البيع والحلية في النكاح فانهما ثابتان حقيقة
ويستدعي الابد من محل ولا يكتفي بالوجود تقديرا حتى لم يجز بيع المعادن والملاقيح فكذا في الاجارة وجعل المعدوم موجودا لا يكون
الا للضرورة وقد اندفعت باقامة العين مقام المنفعة في قبول العقد ولا يجعل التمكن فانه في عقد الزراعة بل هو متعلق بالارض التي فيها
التمكن من الزراعة والمراد من ملكية الطلاق ولا يثبت الاستقرار سبب ولبيع في ذكرنا ... هذا الطريق الاعتبار وليس المراد منها
ملكية الواقع عليها من الطلاق فانه ليس بمحل لا عند ... واشتراط عليه عقد الاجارة تحقق المنفعة مخالف للاجماع الابرار الاحمد تعجيل
الاجرة بالاجماع والمعلوم عقدا احد ما بالفسخ كذلك ولما علم ان جواز عقد الاجارة ثابت بخلاف القياس بالاجماع ولكنهم
اختلفوا في طريق ثبوته فذهب الشافعي رح الى ان ثبوته بجعل المنفعة المعدوم موجودا تقديرا واصحابنا ذهبوا الى ان ثبوته بطريق اقامة
العين مقام المنفعة فمن سلك الطريق الاول لم يعتبر تراخي الحكم والشيخ ممن سلك الطريق الثاني ... الكلام عليه ووجه ترجيح ما ذكرنا في الاسرار
والمبسوط فان قبل انعقاد الاعتاق وثبوت الاضافة في جانب المعقود عليه لعدم المحل وهو المعقود عليه في الحال واما في جانب الاجرة فتام وهو
الذمة فوجب ثبوت الملك فيه اجيب بان الاضافة ليس ... ولكن الملك ثابت الى رعاية لكل ... بين البدلين ونظر الى الثمن قال
وكذلك الطلاق المضاف الى وقت اوقوله لمن يصير زكوة بعد الحول ... الطلاق المضاف الى وقت في كونه علة اسما ومعنى لا حكما لعقد الاجارة يشبه
الاسباب كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت ... المستقبل اما كونه علة اسما فلكونه موضوعا لحكمه واما معنى فلانه مؤثر
فيه واما لا حكما فلتأخره الى زمان ... وعدم ثبوته في الحال واما شبهه بالاسباب فلما ذكرنا من معنى الاضافة فيثبت الحكم عند مجيء
الوقت مقتصرا لا مستندا فكان ذكر الطلاق المضاف الى وقت او عقد الاجارة وكالطلاق المضاف من القسم الرابع وهو العلة التي تشبه
الاسباب وذلك من القسم الرابع او شبه الاسباب في العلة انه يوجد ركن العلة اسما ومعنى ... وصفه فتراخي الحكم الا وجود ذلك
الوصف ... اوجد الاصل المعلق بالوصف بحكمه فكان شبيه الاسباب لتراخي الحكم الى وجوده ... يتعلق بقوله علة اسما ومعنى
والتدبير كالطلاق المضاف ... لانه علة اسما ومعنى ... اداء الحكم قبل ذلك الوقت وذلك انما يشبه الاسباب من العلل مثل النصاب
في الزكوة علة ... فانه علة اسما لانه وضع له ولا ... الزكوة شرعا ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغني يوجب المواساة
اما الغير ... والعفو ... لكن ليس بعلة حكما لكونه ... علة بصفة النماء ... حتى لا يحول عليه الحول والنماء ...
فصار كالعلة ... وصفا علة ذات وصف ... في الوجوب وهو حكم النصاب اليه ... فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل
الحول لا يجوز الكفارة قبل الحنث والصلوة قبل الوقت ... قبل الحول علة تامة ليس في شبه الاسباب بل الحول الاخر
المطالبة ... صلوة الا بعد ... زكوة اذا حلي الحول ... ولا يبرهن العقد ... لا سيما الا ما م
ي الدين ح

عند هلاك النصاب قبل الحول او بعده كذا في الاسرار وذكر في المبسوط ولكنا نحتج بان في لو هلك النصاب قبل الحول لم يكن مستردا من الفقير اذا تبين
انه اعطاه له معجلا وان الحلف عند الاداء لا بد منه فيه وذكر في الاسرار يجوز ان يكون بعض اقواله او يكون نحوه لا علماء [illegible] والجواب ان الحول
ليس بمعنى الاجل لان الاجل يسقط الواجب ولا يوجد منه [illegible] الديون اسقاط الاجل ولا يملك هنا فدل ان اسقاط الحول [illegible] فانه
ليس بمعنى الاجل في [illegible] الشيخ [illegible] بالاسباب [illegible] احدهما قوله انه اي الحكم متراخ عن اصل النصاب الى ما يتجاوزه اي النصاب
وهو النماء فان النماء الحقيقي والدر والنسل في الاسامة وزيادة القيمة في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يتصل بالنصاب بل يوجد
البتة في [illegible] ويكثر [illegible] والاموال واذا لم يكن [illegible] بالنصاب تأكد انفصال الحكم عنه من هذا الوجه فيكون شبيها
بالسبب والثاني ان الحكم متراخ الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكنا من الاستنماء لاشتماله على الفصول الاربعة على عرف
والنماء فصار النماء يوجب [illegible] الشرع الواجب فكان اثره في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا
الى ما هو علة حقيقية [illegible] النصاب لكان النصاب سببا محضا [illegible] فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل اشبه الاسباب
ومن شبهه بالعلل بقوله ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه النصاب العلل وذلك لان السبب الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل
بنفسه [illegible] ولم يوجد [illegible] ترجيح شبه العلل على شبه الاسباب بقوله ولكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف
وبيانه ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهو وصف [illegible] الشبه الذي له من جهة نفسه لا محالة غالب على الشبه
الذي له من جهة وصفه قوله ومن حكمه [illegible] من السببين فاعتبار الوصف يوجب ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول فقط
لفوات الوصف وهو النماء وان كان اصل العلة موجودا لان العلة الموصوفة بوصف لا [illegible] علة لوجوب العشر بوصف النماء [illegible]
بخلاف ما ذكرنا من البيوع اي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة موجودة باصلها ووصفها قبل وجود الاجازة والشرط الا ان حق
المالك والتعليق بالشرط منعا [illegible] الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الامر حتى يملك المشتري المبيع بزوائده وهذا على طريقة تخصيص العلل
وهو المذكور في بعض الشروح وعلى طريقة الشيخ [illegible] الفرق بينهما باعتبار ان العلة باصلها ووصفها موجودة في البيوع دون الزكوة
واعتبار الاصل يوجب ثبوت الحكم من الاصل [illegible] الوصف [illegible] وهو ما لا يستقل بنفسه [illegible] العلة وهو النصاب فصار
من اول الحول متصفا [illegible] موصوفا بالبقاء [illegible] واذا استند الوصف استند الحكم فصح
التعجيل قبل تمام الحول لوجود الاداء بعد وجود اصل العلة [illegible] لكن يصير المؤدى زكوة قبل الحول [illegible] وصف العلة في الحال
فاذا وجد الوصف [illegible] المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول [illegible] الوصف ولم يكن النصاب
كاملا كان المؤدى تطوعا [illegible] الفقير لان [illegible] بالوصول اليه [illegible] وان ادى الى الامام وكان باقيا فله ان يسترد
منه لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع [illegible] لو صار الفقير غنيا قبل الحول [illegible] ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى
عن الزكوة كذا ذكر في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول [illegible] اهلية المصرف [illegible] النصاب [illegible]
وان تم بعد الحول لكنه يثبت مستندا الى اول السبب [illegible] فيصير المؤدى زكوة بعد الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية
المصرف عند الاداء ولقائل ان يقول ينبغي ان يعتبر في حق النصاب كذلك [illegible] بعد الحول ان يثبت مستندا الى اول
السبب وجب ان يعتبر الكمال عند الاداء كالاهلية وليس كذلك لان الاستناد انما يكون في الموجود ولما كان النصاب بعد الحول [illegible]
وما ليس بموجود كيف يستند الى الاول فان قيل الايجاب المضاف الى وقت [illegible] الطلاق المعلق بشرط فيكون الايجاب
علة عند ذلك الوقت لا قبله فلا يكون حكمه متراخيا وانما يجوز الاداء قبله باعتبار ان ما يتعلق به [illegible] حاجة التعجيل لانه مختار
اما الجواب [illegible]
المضاف اليه كائن لا محالة فلم يكن في الطلاق [illegible] بخلاف التعليق بالشرط فانه [illegible] بين الوجود والعدم [illegible]

به واذا وجد [illegible] الى ان يتحقق كونه [illegible] وقوله وانما يجوز [illegible] لان اللازم في سقوط الواجب عن الذمة وذلك قبل
تحقق السبب لا يجوز قال وكذلك مرض الموت [illegible] علة تشبه الاسباب [illegible] المضاف [illegible]
الموت فانه علة لتغير الاحكام [illegible] عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة والصدقة والهبة والمحاباة والوصية ونحوها [illegible] لانه وضع
للتغيير من الاطلاق الى الحجر شرعا [illegible] لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت اليه اشار قوله صلى الله عليه وسلم
في سعد الثلث والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فانه يمنعه عن التبرع فيما زاد على الثلث
لكنه حكما اي حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت الذي هو العلة [illegible] الحكم فلم يكن علة حكما واشبه
الاسباب من هذا الوجه يعني من حيث توقف الحكم على امر آخر كتوقف الزكوة على النماء ولما كان [illegible] الحال لم يثبت الحجر [illegible] لو وهب
جميع ماله وسلمه الموهوب له صار ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت [illegible] المرض بكونه [illegible] من اول وجوده
تمت العلة [illegible] المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه حادث بالمرض فان تزايد الالام التي تحدث
بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف [illegible] والمرض [illegible] فان علة الهلاك [illegible] لانه موضوع له [illegible]
الهلاك اليه [illegible] لانه مؤثر فيه لكن تراخى حكمه وهو الهلاك الى وصف السراية وهو قائم بالجرح [illegible] بثبوت الموت بالمرض فكان
الجرح مثل المرض علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف فلا يمكن جعله احد [illegible]
لتكون سببا لا علة ولا احد الوصفين [illegible] فلذا جعلنا النصاب والمرض والجرح علة تشبه الاسباب قال وكذلك ما هو علة العلة [illegible]
[illegible] ما هو علة العلة فان ما هو علة العلة علة تشبه الاسباب لانه علة الحكم [illegible] مضافة الى علة اخرى لكن الحكم مضاف
الى الاولى بواسطة الثانية وكانت الاولى [illegible] قائم بها حتى ان الحكم المضاف الى العلة دون الوصف [illegible] الى الاولى
دون الواسطة فمن حيث ان الثانية [illegible] تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها توجب الحكم بالواسطة كانت شبيهة بالسبب
وهو الذي سماه الشيخ في باب [illegible] السبب سببا في معنى العلة [illegible] باعتبار الشبهين وذلك مثل شراء القريب فانه لما كان علة للملك
والملك في القريب علة للعتق كان شراء القريب علة لعتقه [illegible] ان الشراء علة للملك ظاهر واما ان شراء القريب اعتاق فلقوله صلى الله عليه وسلم من ملك
ذا رحم محرم عتق عليه فصار العتق مضافا الى الشراء [illegible] الواسطة وهي الملك [illegible] فكان شراؤه اعتاقا حتى لو اشتراه بنية الكفارة
[illegible] بخلاف شراء المحلوف بعتقه بنية الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا لا وجوبا بل يضاف الى قوله انت حر ولم يقترن
به نية الكفارة ومثل شراء القريب الرمي فانه علة للقتل تشبه الاسباب لتراخي الحكم الى وجود وسائط فان الرمي يوجب حركة السهم
ومضيه في الهواء وهو علة الوصول الى المحل وهو علة لنفوذه وهو علة [illegible] ولهذا لا يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط
لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي [illegible] الوسائط [illegible] الرمي علة
وكان الرمي شبيها بمرض الموت من شراء القريب لان الوسائط [illegible] تزايد الالام في المرض وكذلك التزكية [illegible]
الشهود عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة للحكم بالرجم [illegible] الشهود بالزنا على المحصن لان الموجب للحكم هو الشهادة وهي لا تكون موجبة بلا تزكية
فكانت التزكية علة العلة حتى لو رجع المزكي ضمن الدية عنده لما ذكرنا في مسألة شراء القريب ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم بهذا
اليه [illegible] ومن حيث ان التزكية صفة للشهادة [illegible] الحكم مضافا الى الشهادة [illegible] الشهود [illegible] عند الرجوع وعندهما لا
لا ضمان على المزكين رجعوا مع الشهود او [illegible] لان الضمان للتعدي ولا تعدي فيها لانهم اثنوا على الشهود خيرا [illegible]
لانهم جعلوا ما لم يكن موجبا [illegible] التزكية لا توجب شيئا بخلاف الاحصان فانه [illegible] الحكم بدونه [illegible]
جعلوا سبب التلف [illegible] رجع الشهود [illegible] الاضافة [illegible] لا اعتبارهم
في الاداء فلم يصح الا علة العلة ولقائل ان يقول الاقسام المذكورة في العلة [illegible] لان القسم الرابع وهي العلة التي في جنس الاسباب علة اسما

ومعنى لا حكما كما صرح به الشيخ في عقد الاجارة وفي كل ايجاب مضاف وهو القسم الثالث بعينه فهذا خلف الاقسام لا محالة ويمكن ان يجاب عنه
بان القسم الرابع اعتبر فيه ان لا يتأخر الحكم ثابتا مستندا بخلاف القسم الثالث لذلك وانما ازداد فيه اعتبار فجعل قسما رابعا ولقائل ان يقول حصر
هذه الاقسام على سبعة والاوجه ان لا يجعل الاقسام عقلية بل استقرائية وحينئذ يندفع السؤال والجواب قال واما الوصف الذي له شبهة
العلل الى قوله وهو احد الوصفين اعلم ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يثبت بغياب العلة الا بهما فكل وصف لا يكون علة اسما لان العلة
موضوعة على هذا الغرض لا بكل واحد منهما ولا حكما لان الحكم يتأخر بعد وجود واحد منهما الى وجود الآخر لكنه علة معنى لان الغرض ان كلا
منهما مؤثر وهذا هو القسم المسمى بالعلة معنى لا اسما ولا حكما واذا وجد احد الوصفين فالشيخ يطلق عليه شبهة العلة وسماه القاضي ابو زيد
وشمس الائمة سببا محضا في الحكم لا مفضيا ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا بالتمام وكان كالطريق الى المقصود وذلك العين ليس مضافا اليه
فيكون سببا محضا ورد الشيخ رح ذلك بقوله اذا العدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوعا وليس بعلة معنى اسما وحكما لكن له شبهة
العلل وهذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت كان لكل جزء من الاوصاف علة جزء بعض وصفة الاجتماع عند الخصم والوصف الزائد
المجموع عند بعض حتى قالوا في سفينة لا يغرق بكره ويغرق بزيادة العشر على الكثرة فلو وضع فيها كثرة وقفيز فقد عرفت كل الكثرة والقفيز
سببا علة عند الفريق الاول وصفة الاجتماع ونحوه تعتبر علة عند الثاني وقفيز واحد غير معين من الجملة عند الثالث والقاضي وشمس الائمة اختار القول
الثاني والثالث فكان الوصف الاول عند وجوده خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عامل لكونه غير تام فلم يكن له اثر
في الحكم فكان سببا محضا والشيخ اختار المذهب الاول ورجحه بقوله وهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة العلة قلنا ان الجنس الذي يثبت به
احد وصفي علة الربا بانفراده يحرم النسيئة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز وكذلك القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة لا يجوز الصرف
لان ربا النسيئة شبهة الفضل لان للنقد مزية على النسيئة عرفا حتى كان النقد نسيئة المؤجل لعقد البيع فيثبت الشبهة الحرمة بشبهة
العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فيجوز
ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت حرمة الفضل لانه اقوى ولها علة معلومة شرعا فلا يثبت بما هو دونها فان قيل
ثبوت حرمة الفضل بتمام العلة فيستلزم انقسام العلة على اجزاء المعلول وهو باطل اجيب بان ثبوت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه
علة تامة لها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحدهما بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به وفيه نظر لانه مناقض لكلام الشيخ
حيث وليس بعلة تكون له شبهة العلل والاولى ان يقال يثبت حرمة شبهة الفضل باحدهما باعتبار انه شبه العلة التامة لا بطريق التوزيع
قال واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين الى آخره فلا ترجيح للبعض على البعض في الحكم اوله الى آخره وجبر
وجود احدهما علة ذات وصفين مؤثرين يسمى علة حكما فان الحكم يضاف اليه لترجحه على الاول بوجود الحكم عنده [illegible]
ومعنى فانه مؤثر فيه [illegible] لان الركن انما يتم بها فلا يتم بذكر احدهما وفيه يقول وصفين مؤثرين لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما
مؤثر دون الآخر فالمؤثر علة والآخر شرط ولقائل ان يقول في عبارة الشيخ تسامح لانه قال بتغير العلة فكل حكم تعلق بعلة ذات وصفين
والحكم لا يتغير علة ولا جنسا وقيل فلا يجوز احدهما بعينه وكذلك فعل في هذا الصنيع فيما سبق ويمكن ان يجاب عنه بانه من قبيل المجاز بالحذف
وتقديره واما العلة معنى وحكما لا اسما فعلة كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين كالقرابة والعتق للملك والعتق فان القرابة مؤثرة في الحكم
الصلة لان البرقة موجبة للقطع [illegible] القرابة [illegible] الرقيق وهو النكاح [illegible]
عن القطع [illegible] وجوب النفقة على مولاه [illegible] يجب النفقة عليهما لتقرر الملك بل
الملك [illegible] الاعتاق [illegible] علة الملك الطلاق [illegible] علة العلة [illegible] الكل علة لتحقق
[illegible] الحكم [illegible] القرابة في الملك [illegible] الحكم اليه
فلو كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا لان الشراء يوجب الملك وهو يوجب العتق فكان العتق اثبت

مضافا فلما اشترى ابنه يكون الشراء اعتاقا بواسطة الملك حقيقة لا كناية عن الاعتاق كما ذهب اليه الشافعي اذ الحكم لا يتغير بالواسطة
حتى كانت الواسطة ثابتة بالاول كالرمي يكون قتلا بواسطة الوصول والنفوذ حقيقة لا مجازا واذا كان الشراء اعتاقا يقع عن الكفارة
اذا نوى لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان الملك سابقا اضيف العتق اليه حتى لو ورث اثنان مجهول النسب او اشترياه
ثم ادعى احدهما انه ابنه لم يضمن لشريكه شيئا لان القرابة آخر الوصفين وجودا او مضاف لنصيبه وهو دعوى الاب فكان ف
العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا وذكر في بعض فوائد هذا الكتاب انه لو ادعى انه ابنه وباع الكل
لا يحرم منه لان العتق مضاف الى القرابة وهو امر ضروري فلا يجب الضمان بخلاف الشراء لانه اختياري قال صاحب الكشف هذا الفرق
لا يصح لان الملك الذي يتعلق به العتق في الشراء ضروري ايضا والدعوى التي توجب القرابة اختيارية ايضا فلا يصح الفرق بينهما ولو في الرواية
في الفرق الصحيح ان القرابة وان كانت ثابتة بالدعوى فلم تكن مقتصرة على حال الدعوى بل تثبت مستندة الى زمان العلوق فتستند العتق
الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن التعدي فلا ثبوت على الكفارة تثبت في الحلوف بعينه فيجعل الدعوى في الحال اعتاقا من وجه دون
وجه بخلاف الشراء فان الملك به تثبت مقتصرا عليه من كل وجه فيجعل الشراء اعتاقا من كل وجه [illegible] فقوله بخلاف شراها حصة
ثم هذا جواب [illegible] على قوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فانه آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه وهو ان يقال
ثبوت الحكم على المدعى عليه تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين وشهادة اثنين هذين واخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه وتقرير الجواب
ان الحكم يضاف [illegible] على الاول والترجيح [illegible] لانه اي المذكور وهو الشاهد لا يعمل الا بالقضاء والقضاء
يقع بالجملة فان [illegible] لا يتعلق الا بالجملة [illegible] العقد الا بالقضاء فلا كان [illegible] ولاية الالزام ان القضاء
يقع بالجملة فلان القضاء يقع بالعلم والعلم يقع بهما لا محالة ولقائل ان يقول هذا الاعتراض انما القضاء فنقول وجوب القضاء حكم تعلق
بعلة ذات وصفين [illegible] انه [illegible] الا احدهما وجودا ويمكن ان يجاب عنه بان ترجيح الآخر على الاول انما هو
باعتبار وجود الحكم عنده وقد تعلق وجوب القضاء عند وجود الثاني يكون القاضي عقيبا او جانبا او غيره [illegible]
والعلة اسرار بهذا الجواب تصور [illegible] وهو ان يقال لا نسلم ان [illegible] هذين علة ذات وصفين يتعلق به حكم [illegible] هذين
شرط للتحقق وعلته [illegible] ع
اليها لا الى الآخر وكذلك الايجاب والقبول في البيع [illegible] الحكم الا احدهما وجودا [illegible] والجواب عن الاول ان
في علة واحدة لها وصفان [illegible] بل كل جزء علة تامة والحكمة في العلل اذا اجتمعت ان يضاف الى الاخير
معه غيره وعن الثاني ان كل واحد علة على حدة فالايجاب علة ملك المبيع والقبول شرط والقبول علة ملك الثمن فالايجاب شرط فيضاف
كل واحد من الحكمين الى علته وجعل الاول ان يقال علة الملك العقد الذي حكم الشرع بوجوده بالايجاب والقبول وهو البيع [illegible] بالبيع
فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول والاعتراض الذي ذكرناه بطريق النقض وارد عليه قال والا ولقائل ان يقول
لا فرق بين وصف له شبهة العلل وهو القسم الخامس وبين القسم الثامن وهو العلة معنى وحكما لا اسما لحكم لا محالة ويمكن ان يجاب عنه
بان كل واحد من الوصفين في الاول [illegible] حكم باعتبار شبهة العلل وليس شيء منه [illegible] ولو كان رالشيخ [illegible] هذا الفرق
بقوله كل حكم تعلق بوصفين مؤثرين في الاول [illegible] لان كلا منهما قد يعمل [illegible] فان كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين
انما هي علة واحدة لا يعمل احدهما منقطعا عن الآخر [illegible] الآخر علة والعلة [illegible] القرابة
اذا كانت آخر جعل الملك علة وكذلك الملك اذا تأخر جعل القرابة علة وليس شيء من الوصف الخامس الاول كذلك قال واما العلة
اسما وحكما لا معنى فكقوله [illegible] السفر علة للترخص اسما وحكما لا معنى وكذا كل امر جعل للرخصة والنوم
للحدث وذلك لان السفر علة اسما وحكما ان السفر يتعلق به في الشرع الرخص حتى اذا جاوز ثبوت السفر انقطع به احكام الرخص بت

وما كان كذلك فهو علة حكمًا ولسنت الرخصة مضافة اليه حيث تعالى رخصة السفر فصار علة اسمًا واستوضح الشيخ كونه علة اسمًا بقوله
الا ترى انه اذا اصبح صائمًا ثم سافر لم يحل له الفطر بعدّة ذلك اليوم لانه حين اصبح مقيمًا وجب عليه اداء الصوم حقا لله وما وجب حقا
له لا يسقط باثبات السفر باعتباره اما الاول فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان السفر باعتباره لا ينافي
الاستحقاق واذا افطر فيه لم تلزمه الكفارة والسفر ليس بعلة لما لعدم تعلق الرخصة به حتى لم يحل له الافطار حيث ولا ينافي
بين هذا وبين ما قال انه علة اسمًا لان ذلك في ابتداء اليوم صائمًا في حال الاقامة ثم سافر وهذا فيما اذا اصبح صائمًا ثم سافر
ولا معنى لان العلة هو المشقة لا نفس السفر واذا كان كذلك ولم تلزمه الكفارة دل على ان السفر علة اسمًا فثبت انه علة اسمًا وحكمًا
اما المعنى اي فوات معنى العلة من السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة الحقيقية لان المشقة مؤثرة في ايجاب الرخصة الذي معناه على اليسر
والسهولة كما اشار اليه بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة الى السفر دون حقيقة المشقة لانها
امر باطن يتفاوت باحوال الناس ويتعذر الوقوف عليه فاقيم السفر مقام المشقة لانه سببها غالبًا وكذلك المرض علة لان الرخصة
تنسب اليه كما تنسب الى السفر لانه ثبت مقترنا به من غير تراخ حكمًا لا معنى لانه لا اثر لعين المرض بل المؤثر هو خوف التلف وازدياد المرض
المرض لكن لما كان امرًا باطنا لم يقم المرض مقامه اعتباره وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون الاول لان السفر
موجب للمشقة بكل حال فالمرض قد يوجد فيه خوف التلف وقد لا يوجد فصار متنوعا فلما كان سببًا للمشقة اقيم مقامها فان قيل
لم قلت لما كان منكم مريضا مطلق والعمل بالاطلاق واجب فالتقييد بالمشقة منه زيادة على النص بالرأي وذلك لا يجوز قلنا لانه مقيد بالاتي
وقد دل عليه ذلك قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فعلم ان المرخص هو المرض المضر للصوم وكذلك النوم لانه
في كل نعسه سببا لاسترخاء المفاصل كالنوم مضطجعا ومستندا الى شيء اقيم مقامه فصار حدثا لان استرخاء المفاصل امر باطن فجعل
الحكم الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء وهو طلب براءة الرحم بالاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها
الى انقضاء حيضة وما يقوم مقامها من الشهر فتعلق بشغل الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجاب العقد ومنه قصد الاحتراز عن الخلط
بماء الغير والاحتراز عن سقي زرع غيره المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وهذا عند
الشغل وهو امر باطن فتعلق الاستحداث بسبب الشغل وهو استحداث الملك لان الشغل انما يكون بالوطء ولا وطء الا بالتمكن منه والتمكن بالملك بتيسير
فان قيل شغل الرحم لو كان موجبًا للاستبراء احترازا عن الخلط لوجب الاستبراء في ملك النكاح واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان
الملازمة فلان شغل الرحم بماء الغير متوهم واما بطلان اللازم فبالاجماع فالجواب انه ليس شغل الرحم موجبًا للاستبراء بالاجماع المسكين
فيه مسكين في المسألة وهو باطل خلاف الاستبراء في الطلاق فقد جعل يوجب العدة فما يمكن فيه الشغل في الكلام في المنع او نذكر علما
لا هو موضوع لبقاء الكرم الانواع والامثلة اقام الشيء مقام غيره كثيرة كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت ش
النسب والتقاء الختانين مقام خروج المني في وجوب الغسل والخلوة الصحيحة مقام الدخول في وجوب المهر كمال وذلك يطرد في الفروع
معرفة حدود الفقه اول وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم
وقد مر وجه ذلك وكذلك اقامة المس والنكاح مقام الوطء في ثبوت حرمة المصاهرة فان المس والنكاح سبب داع الى الوطء والثاني اقامة
الدليل مقام المدلول وقد قيل في الفرق بين الطريقين ان السبب الخلو عن تأثير واقتضاء والدليل يخلو عن ذلك وذلك مثل الخبر عن المحبة
مقام مقام المحبة في قوله ان احببتني فانت طالق وان كنت تحبيني فانت طالق فيقع الطلاق وان كانت كاذبة لان المحبة لا يوقف عليها
لا من جهتها ولا من جهة غيرها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء واخبارها دليل على وجودها فاقيم مقام المدلول كالسفر مع المشقة والنوم
مع الحدث لكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق وكذا الطهر اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق
اذ الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المسنون وانما ابيح للضرورة ولا تعرف الحاجة الا بدليل يدل عليها وهو الطهر الخالي عن المعنى المنفر عنه

العقد وعن اقامة حقوق الله المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لصار المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة والحاجة
امر باطن فاقيم دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرًا ومثل
ما يدل الاستبراء فانه دليل الشغل وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل فدار الحكم معه وجودًا وعدمًا حتى وجب الاستبراء
من المرأة والصغيرة والآيسة لاستحداث الملك وان تيقنا بعدم الشغل وعن ابي يوسف لو تيقن بفراغ رحمها لم يجب الاستبراء
لان الاستبراء كاسمه لتبيين فراغ الرحم وقد تبين والجواب ان هذا حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الاستحداث علة بل هو سبب او دليل اقيم مقام غيره والحق انه ثابت بالنص في سبايا اوطاس على خلاف القياس بل
ان يقول الشيخ جعل الاستحداث سببا للشغل قبل هذا وجعله دليلا ههنا فيلزم التناقض واجيب بان الاستحداث يدل على ملك
من يستحدث منه ويبلغ من جهته وملكه نفسه من الوطء وهو سبب الشغل فكان الاستحداث محذوف الوسائط دليلا على وجوب الاستبراء فاقيم مقام
المدلول للضرورة ولا تنافي بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل في الملك في الاول وفيه
نظر لانه ليس سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بل بالنظر الى الملك المستحدث والشغل المحترز عنه هو الشغل في ملك
القديم والاستحداث ليس سببا له ولعل الصواب ان يقال هذا الاستحداث سبب للشغل بالملك الجديد وذلك قد يفضي الى اختلاط الانساب المنهي عنه
فكانت في الحقيقة علة الاستبراء اختلاط المياه والشغل بالملك الجديد سبب لذلك لانه قد يفضي اليه عند ما تكون الرحم مشغولا بالملك الاول
واستحداث الملك سبب للشغل لكنه على الاستبراء يتعلق بالشغل واستحداث الملك سبب له فصار الكافة في عليه وهو الجواب
الطلاق الدليل عليه وجوابه انه جعله دليلا باعتبار ركن الملك مستحدثا انما اذا كان الملك الاول والمملوكة ممن لا يتوهم منه الشغل ومنه
غالبا كالمرأة والجارية البكر وطريق وضع الشيء مقام غيره وفقهه ان المعنى الذي جوز ذلك شرعا من ثلاثة اوجه الاول فرع الفروع
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وكما في الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء والثاني
الاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد ومنعا للنسل عن الضياع اقيمت الدواعي
من المس والقبلة والنظر الى الفرج بشهوة مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار وكذلك في العبادات اقيمت الدواعي مقام الوطء في العبادات حتى
حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه لاحتياط في الحرمة وقد يقام الشيء مقام غيره في العبادات لاحتياط كان الصلوة بالجماعة
اقيمت مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق وكذلك الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى وجبت العبادات احتياطًا
واعلاء الدين بقدر الامكان وفيه نظر لانه جعله من القسم الاول اصح لان العجز عن الوقوف على التصديق ثابت لا محالة والثالث
وضع الحرج كما في السفر والطهر القائم مقام الحاجة في الطلاق والتقاء الختانين القائم مقام الانزال والمباشرة الفاحشة لاثبات
الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف والفرق بينه وبين القسم الاول ان الوقوف على الحقيقة ممكن فيه مع نوع مشقة بخلاف الاول فانه لا يمكن ذلك
اصلا وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع شرعا كالضرورة ويمثل الاقسام المذكورة في السبب والعلة وجوه متقاربة في تمييز بعضها
عن بعض عسر وفي ضبطها تحصيل معرفة الفقه لمن هو مستر له حال رحمه الله وهو قسمة
اقسام اقول وكذلك يتنوع الشرط انواع اي انواع ما يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له
حكم الاسباب وشرط اسمًا لا حكمًا فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة وقد ذكرنا وجه تخصيص بعض باسم المجاز مع ان غير الشرط
كله مجاز في باب تقسيم العلل اما الشرط المحض فما يمتنع بواسطة التعليق بالشرط وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة وذلك ان الشرط
بالصيغة المذكورة يوجد ذلك التعليق كحرف من حروف الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت الدار واشباه ذلك كمتى
ومتى ما واذا واذا ما وذلك لان الشرط الذي يتوقف على وجود العلة على وجه ما في العبادات والمعاملات الا ترى ان وجوب العبادات
متعلق باسبابها ثم يتوقف ذلك اي وجوبها سببا على شرط علم العبد حتى ان النص النازل المفيد لصيرورة السبب سببا نحو قوله تعالى اقيموا

الصلوة لدلوك الشمس وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله ولله على الناس حج البيت وعند الاحكام له قبل العلم ثم الحق الذي في ان من اسلم
من اهل الحرب في دار الحرب ولم يهاجر الينا لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم اذ التكليف لا يصح بدون القدرة ولا قدرة بدون العلم فلا يلزمه قضاء ما مضى
بعد العلم لان الشرط لما فات في حقه جعل السبب من الاسباب وهو لم يثبت الوجوب فصارت الاسباب كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج
والعقل مثل الكبير والحنث للكفارات بمنزلة المعدوم في حقه لعدم الشرط ولو اسلم في دار الحرب ثم خرج الى دار الاسلام صار السبب موجودا
في حقه لتيسير الوصول اليه بان في طلبه فيقوم مقام وجوده ولقائل ان يقول الثابت بالشرع نفس الوجوب ووجوب الاداء لا يتوقف
لاحد بما على العلم اما الاول فلان الصلوة والصوم واجبان على النائم والمغمى عليه والمجنون الذي لم يستوعب جنونه الشهر مع عدم
علمهم واما الثاني فلانه ثابت بالخطاب لا بكونه سببا والجواب ان العلم ثابت في حقهم تقديرا اذ شيوع الخطاب في الوضع وبلوغه الى البعض بمنزلة
بلوغه الى كل احد وكذلك ركن العبادات اي كما ان الاسباب ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها كالنية والطهارة وكذلك ركن النكاح وهو
الايجاب والقبول ينعدم لعدم شرط وهو الاشهاد عليه وقد ذكر الشيخ في الاستدلال … ان اثر الشرط عندنا انعدام العلة
وعند الشافعي تخلف الحكم وكذلك هذا اي مثل هذا الحكم المذكور في هذه الشروط المذكورة الحكم في سائر الشروط قال واما تعرف
الشرط بصيغته اما قوله ونص الشرط … بين اجزاء الشرط يعرف اما بالصيغة بان يدخل حرف من حروف الشرط او بالدلالة
… وهو ان يكون الاول … كقول الرجل المرأة التي اتزوجها فهي طالق فانه مبتدأ متضمن لمعنى الشرط والاول
مستلزم … دون العكس وذهب بعض العلماء منهم الكرخي الى ان صيغة الشرط في كلام الله تعالى تسمى شرط تعليلي لعلمهم سموه
بذلك لوروده مجال للغالب فكانه تعليق على الغالب واستدلوا على ذلك بآية الكتابة قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور
على سبيل التغليب … ان العادة الغالبة ان الانسان انما كاتب عبده اذا راى فيه خيرا الا انه شرط حقيقي بدليل جواز الكتابة
حال عدم العلم بالخير والشيخ منع ذلك وبين بكونه قولا باللغو والقرآن المجيد منزه عن ذكره وذكر المخلص بانه ادنى درجات الامر الاستحباب
الامر به فانه للطلب ولا يوجد الطلب بادنى من الاستحباب لان المباح لنفسه غير مطلوب من الشرع ولا مقتضيا عنه ولا يوجد استحباب الكتابة
الا بعد الشرط وبعد عدمه واما الاباحة فمستغنية عن هذا الشرط لجواز الكتابة بدونه … لانه تصرف في ملكه فيجوز بدونه
كالاعتاق والمراد بالخير المال … والديانة والخدمة … اي ان علمتم القدرة منهم على اداء البدل او علمتم منهم الامانة
وحسن الخدمة للمولى … والمراد بالامر الاستحباب جواب سؤال تقديره سلمنا ان ادنى درجات الامر الاستحباب لكن لا يلزم ان يكون
مرادا لانه … الارادة لا يلزم من … الامر المطلق للوجوب واليه ذهب داود وعطاء وابن سيرين قالوا اذا علم
المولى فيهم خيرا وطلبوا عقد الكتابة وجب على المولى ذلك لما قال عمر رضي الله عنه … والجواب
ان المراد بالامر ههنا الاستحباب بقرينة قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم فان المراد من الايتاء الحط عن بدل الكتابة وهو مستحب
مستحب … لان المراد … الاعانة … من اموال الزكوة لكونهم مصرفا بقوله وفي الرقاب
وهو قول اكثر المفسرين … للوجوب والخطاب … والا ان القرآن في النظم لا يوجب القران في الحكم … عن الاول
ان قوله وآتوا الزكوة … والوجوب والصرف … ولئن سلمنا ان المراد الاعانة
… الوجوب لان … القرآن موجبا بل هو قرينة لان الاصل
في الكلام الاستقلال … ومنها قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم فانه شرط … مذكور … في ذلك الزمان ما كانت تخلو عن الخوف لا انه شرط
حقيقي بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع قال الشيخ … ليس شرطا … بل هو شرط … لان المراد
بالقصر قصر الاحوال اي بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بالايماء والاقتصار في القراءة وتخفيف الركوع والسجود وقصر الاحوال

متعلق بقيام الخوف عيانا لا يقصر السفر ما بيانه ان المراد بالآية قصر الاحوال فبالكتاب وقد ذكره الشيخ والسنة والاثر والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي ان كان خوف من العدو وغيره فرجالا جمع راجل … على اقدامكم او ركبانا راكبا
فاذا امنتم بزوال خوفكم فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم في حال الامن وقال فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة
اي اتموها قياما وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر كذا في التيسير وغيره ووجه الاستدلال ان الآية في حالة الخوف امر بالصلوة ماشيا
على القدم وراكبا بالايماء وهذا قصر لاحوال الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى الركوب فعلى هذا المعنى محمولة لا على
على ما ليس جائزا في الكلام المجيد من اللغو فيحمل عليه فان القرآن يفسر بعضه بعضا واما السنة فروي … عن
ابن ابي ليلى عن عمر قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الفطر والاضحى ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم صلعم فدل ان القصر المذكور في الآية
قصر الاحوال لا قصر الذات واما الاثر فما قالت عائشة رضي الله عنها اول ما فرضت الصلوة ركعتان ركعتان ثم زيدت صلوة الحضر واقرت في السفر
على ما كانت عليه فاخبرت ان فرض السفر في الاصل ركعتان … صلوة الفجر وصلوة الظهر وروي عن ابن عمر رضي الله عنه انه
قال صلوة السفر ركعتان من خالف السنة فقد كفر وروي عن مجاهد ان رجلا جاء الى ابن عباس رضي الله عنه فقال اني وصاحبا لي في السفر فكنت
وكنت اتم وصاحبي يقصر فقال ابن عباس انت تقصر وكان صاحبك الذي كان يتمم فاخبر ابن عباس ان القصر ليس في عدد الركعات
وان الركعتين في السفر ليستا بقصر وروايته قصر صفة الصلوة بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى الركوب وهذا
اوفق لمعنى الآية … واما المعقول فلان الجميع اتفقوا على ان للمسافر ترك الاخريين لا الى بدل ومع فعلهما … على وجه الاتيان
ودل على انهما نفل لانه يعتبر صورة النفل وهو ان يكون مخيرا بين الترك والفعل وهذا دليل على ان القصر لا يتعلق بالسفر وهو موجود
متعلق بالخوف ولانه اذا امكن حمل الكلام على حقيقة لا يستلزم الالغاء لا يحمل على ما يستلزم … في الكلام المجيد وفي هذا الاستدلال بحث اما ما يتعلق
بالكتاب فلانه في الآية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما فالمتعلق بالضرب قصر الذات لا الاحوال اذ هو ثابت
في حال الاقامة فالمتعلق بالخوف قصر الذات ايضا والجواب ان … الوقت على ما … مذهب ابي حنيفة
في الحروف ولئن سلمنا لكن الاول ليس لتعليق القصر به بل التعليقية كما في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت
زيدا فان الطلاق معلق بالكلام دون الدخول حتى لو دخلت ولم تكلم زيدا لم تطلق والدخول شرط الانعقاد فكذا ما نحن فيه فلا يتعلق
القصر بالضرب بل بالخوف فهذا موجب اللفظ والمتعلق بالخوف قصر الاحوال لا الذات لما ذكرنا من الدلايل واعترض بان احد الامرين
لازم اما الغاء الظرف والشرط وليس احدهما اولى من الآخر فان القصر للخوف لا يلزم ان يكون عند الضرب في الارض بالاجماع والجواب
ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه وقد ثبت ذلك بالسنة التي … وبالاجماع واما ما يتعلق بالسنة فروي عن يعلى ابن امية انه قال
قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسألت
النبي صلعم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الآية قصر الذات … رواية
عمر فلم … شيء منها حجة والجواب ان هذا انما كان … ان لو ثبت ان النبي صلعم ذكر … تاويل الصلوة في السفر وان القصر
قصر الذات واجابه بما اجاب وليس كذلك لانه لم ينقل احد فكان عمر رضي الله عنه راى النبي صلعم قصر في بعض مغازيه مسافرا فظن ان قصر الحكم
في عدد الركعات ثم راى قصره في حالة الامن وزوال القتال فسأل عن ذلك فقال النبي صلعم صدقة اي القصر في هذا السفر وهو يعني الامن
صدقة تصدق الله عليكم بافرادها على الركعتين من غير زيادة تجعلها كما في الحضر فاقبلوا صدقته وعلى هذا الاتفاق بين رواية
صلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ورواية هذه صدقة تصدق الله بها عليكم لان احدهما … تعلق الآية
بقصر الذات في السفر دون الاخريين ولا شك ان قوله صلوة السفر ركعتان تمام ينفي ذكر القصر واذا كان كذلك ظهر ان رواية
عمر رضي الله عنه لا تتعلق بالآية وان الآية في الخوف والقصر فيه قصر الصفة دون الذات واما الاعتراض على الاثر فما روي عن عائشة

رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر واتم والجواب ان هذا غير صحيح ومعناه انه اتم وقصر في الصفة واتم في الحكم توفيقا بين روايتها
وبين ما روي عنها عن رسول الله صلوة السفر ركعتان تمام الحديث وما قيل ان قول عمر متروك الظاهر بالاجماع فان من اتم الصلوة في السفر
لا يكفر بالاجماع والجواب بالمنع فانا لا نسلم انه متروك لان معناه من خالف في اعتقاد جوازه وهو موجب كذلك وما يقال انه اراد
انه كان منه ولها بالنسبة الى قوله من خالف السنة فقد كفر فمسلم ولكن يلزمنا الاستدلال بقوله صلوة السفر ركعتان وان اراد
انه كان منه ولها بالنسبة الى قوله صلوة السفر ركعتان فممنوع وما قيل انه رواية ابن عباس يعارض برواية منه ان صلوة الخوف
ركعة والجواب انه في ذلك محمول على ان الذي يصليه المؤتم مع الامام اذا كانت الطائفة في صلوة الخوف ركعة لانه يجعل الناس طائفتين فيصلي
بالذين معه ركعة ثم يمضون الى وجه العدو ثم تاتي الثانية فيصلي بهم ركعة ويسلم فيصير لكل طائفة من المؤتمين ركعة مع الامام ثم يقضون
ركعة فيكون ما روي عن ابن عباس من انه قصر في صفة الصلوة السفر غير مخالف لقوله ان صلوة الخوف ركعة واما عن المعقول بما قيل
ما ذكرتم دليل على ثبوت مدعاكم ولكن ينقضه اطلاق اللفظ على معنى غير موضوع له من غير علاقة وهو اطلاق القصر على النوع وحقيقة
الدرس بالاتي وغير ذلك والجواب لو لا فعلته بمنزلة غير حالة الخوف اذا قصر بادعز صفة الاقوال هذه في اعتبار معنى القصر
فليس اطلاقه عليه بطريق المجاز حتى تعتبر فيه العلاقة واما ذلك تسمية عرفية مع وجود مشابهة على النوع التسمية غير لازمة سلمنا انه
اطلاق مجازي لكن العلاقة موجودة لان القصر عن كذا مستلزم للقصر وذكر اللازم وارادة الملزوم من اقسام المجاز هذا ما اتفق
بيانه في هذا الموضع من الاطناب لاحتياج المقام اليه ولا ازيد منه والله اعلم ومنها قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فانه فيه
معنى الشرط دلالة لكن ذكر على سبيل العادة فان الاناث يكن في الرس والتربية طبعا وتبعا عادة فلما ذكر الحجر
على الربيبة وقع غالبا الا مخالفة التي اخبر ذلك بقضية الصغير والصغيرة فقال الشيخ لم يذكر الحجر شرطا بل عادة ولا اعتبار عادة وله
شرطا لان ربائبكم معرف والوصف في المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه المرأة التي اتزوجها طالق ولانه لم يذكر عكسه وهو قوله
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين يجب ذكرهما واحدهما عند ذكر الاباحة فقيل فان لم تكونوا دخلتم
بهن ولم تكن الربائب في حجوركم لان المتعلق بشرطين ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاقتصار على الدخول بانتفاء
الحجر وان الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فان عدم الدخول شرطا وحكما اي شرط صيغة لاباحة البنت
صيغة لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتوقف الاباحة عليه ولم يذكر المعنى لانه دافع الحكم اذ معنى الشرط ليس الا توقف الحكم عليه
بخلاف العلة لان معناها التاثير وكذلك دلالة الشرط معطوف على قوله وقط لا تسكت صيغة عن معناه اي كما ان الصيغة الشرط
لا تسكت عن معناه فكذلك دلالة الشرط لا تسكت عن مدلوله وذلك اي ثبوت الشرط دلالة مثل قول الرجل المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا
هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف وهو صفة التزوج في النكرة وقد مر وجه ذلك في الفاظ العموم ولو وقع الوصف
في المعين كما في قوله لهذه المرأة التي اتزوجها طالق كان لاغيا ولانه على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو
في الاجنبية قوله ويبطل الشرط حتى يلغو اي المعين وغيره حتى لو قال ان تزوجت هذه المرأة او امرأة طلقت اذا تزوج
بها وكانه مذكور على وجه الفرق بين الدلالة والصريح في الشرط قال واما الشرط الذي هو في حكم العلل الى قوله لان الاحصان
لا يتعلق به وجود ولا وجوب على ما بين ان شاء الله تعالى اقول القسم الثاني من اقسام الشرط هو الشرط الذي هو في حكم العلل وهو شرط
لم يعارضه علة وجواب اما في كلام الشيخ محذوف اعتمادا على ما يفترق وهو قوله فاذا كان شرطا لم يعارضه صالح لاضافة الحكم
اليه صلح ان يكون علة يضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم تكن تاثير الحقيقة وهي معارضة علة لم يصلح علة لعدم الحاجة
الى اثبات الخلافة وانما قلنا انه اذا لم يكن علة صالحة لاضافة الحكم معارضة للشرط صلح ان يكون الشرط علة لما قلنا ان الشرط
يتعلق به الوجود دون الوجوب وصار بهذا الاعتبار شبيها بالعلل والعلل اصول فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى الخلف واذا لم يوجد

جاز اضافة الحكم اليه لما هو شبيه به قوله لكنها تشبه العلل جواب لسوال تقديره ان افعال العلل لا بد لها من تاثير والشرط ليس له تاثير فلو اوجب
ان لا تخلف الشروط كما في العلل العقلية وتقرير الجواب ان العلل الشرعية ليست عللا بذواتها بل هي امارات على الاحكام حقيقة
كالشروط فاستقام ان تخلف الشروط في حق اضافة الاحكام عند تعذر الاضافة الى العلة لتحقق الشبه من الجانبين كما بينا وهذا اي اعتبار
العلة عند صلاحها لاضافة الحكم لان الاصل الية بعد ثبات حكم حقد قالوا في اذا شهدوا على امرأة قبل الوطئ ان زوجها
علق طلاقها بالشرط ثم شهد اخران بوجود الشرط ثم رجعوا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ان الضمان
على الفريقين اي التعليق خاصة لانهم شهدوا بعلة حيث اثبتوا قول الزوج انت طالق وهو صالح لاضافة الحكم اليه فلم يجز
اضافته الى الشرط وهم شهود الشرط وهم شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق علة باعتبار ما يؤول اليه وباعتبار ان الفرقة بين كما شهدوا
وقع الفرقة شهادتهم سبب للمعلق الضمان بالمحل بوجود الشرط في زعمهم فصار علة حكمه ونوقض بما لو شهدوا بالتزويج واخران
بالدخول ثم رجعوا بعد الحكم فالضمان على شهود الدخول مع كون شهادة شهودهم شرطا والعلة في الجانب الاخر النكاح واجيب بان شهود
الدخول اثبتوا شهود النكاح عن الضمان حيث اوقعنا ملك الزوج وعوضه ما عزم من المهر وهو شيء مما في الصحيح ومعنا
شهد شهود التعليق عن الضمان حيث لم يدخلوا ملك الزوج وعوضا فاقر شهود التعليق شهدوا بقوله انت طالق على تقدير
وجود الشرط لا مطلقا وعليته وتاثيره موقوفان على الشرط فشهود الشرط شهود تحقق العلة والتاثير فهم اولى بالضمان فالجواب
ان ذلك ممنوع فانهم شهدوا بقوله انت طالق على الحقيقة فانهم قد سمعوا ذلك وهذا الكلام علة لولا المانع فشهدوا على كلام هو
علة عند عدم المانع وشهود الشرط انما اثبتوا ما هو شرط التعليق ولا تعلق لشيء منهم بتحقق العلة والتاثير اصلا لانهم
صرحوا بانه لا علم لنا بالعلة وتحققها وتاثيرها بل بالشيء الاول في انهم اثبتوا التعليق كان من ضرورته تحقق العلة وتاثيرها عند
ارتفاع المانع حتى لو تحقق التعليق للاشياء وتاثيرها في الخفيين ثم شهدوا بوجود الشرط ثم رجعوا لم يضمنوا الحق ان تحقق العلة
وتاثيرها مضاف الى الشاهدين وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهدوا بان الزوج
خيرها قبل الوطئ وشهد اخران انها اختارت نفسها في المجلس وكشهود ان المولى قال لعبده انت حر ان شئت او اعتق نفسك وكله
وشهد اخرون انه اختار العتق في المجلس او اعتق العبد ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق فان ضمان نصف
المهر في الطلاق وضمان العبد في الاعتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم نصف المهر وفوات مالية
العبد يحصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض الى الحكم مضاف الى العلة فاما اذا سلم الشرط عن معارضة
العلة اي الصالحة للاضافة صلح الشرط علة فيتعلق كل واحد بالاخر واعاد هذا التمثيل بقوله وذلك اي الشرط الذي
سلم عن معارضة العلة مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر وقال ان حله فهو حر
فاذا هو ثمانية ارطال ان اثنين شهدا انه عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم في قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف اولا وفي قول الاخر وهو قول محمد
لا يضمنان وهذا بناء على ان القضاء بشهادة الزور ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة لان القضاء بناء على دليل شرعي واجب
العمل فيجب صونه عن البطلان بقدر الامكان واذا كان القضاء نافذا ظاهرا وباطنا ثبت العتق بشهادتهما قبل حل القيد وقد
انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمته وعندهما وعند الشافعي ينفذ ظاهرا لا باطنا لان حجة القضاء باطلة اما الاول
ظاهرة واما الثانية فلكذب الشهود ولكن العدالة لما كانت دليل الصدق ظاهرا اعتبرت حجة في وجوب العمل دون التعبد
حقيقة واذا كان كذلك كان القضاء بالحرية نافذا في الظاهر دون الباطن فكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة
شيئا ويتوقف بما ظهر الشهود كذبا او عبيدا بعد العتق فانه بني على دليل شرعي واجب العمل ومع هذا نقض القضاء والجواب
انا قد قلنا انه واجب الصيانة عن البطلان والفسخ ما امكن ومن شروط الامكان النفاذ طريق المعرفة للقاضي قبل القضاء كمعرفة حقيقة

صدق الشهود وما ذكر ثم ليس كذلك فان الكفر والرق مما يمكن الوقوف عليهما قبل القضاء واما ما نحن فيه فان الوقوف
عليه متعذر قبله اذ لا يعرف وزن القتيل الا بعد الحل واذا حلف عتق عبده صار شاهده بالعتق ظاهرا وباطنا قوله وهذا ان شهدا
متصل بقوله وجب العتق بشهادتهم وذلك لانه كان في بيان اضافة الحكم الى الشرط قال وهذا ان شهدا انما شرط
العتق وهو كون العبد عشرة لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق وهو يمين المولى لا يصلح لضمان العتق لعدم
صفة التعدي بها لان المالك متصرف في ملكه وهو لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع ماله بغبن او اتلفه فجعل الشرط علة خلفا عنها حيث
علة صالحة لا اضافة الحكم اليها وفي مسئلة رجوع الشهود الثقين لما كانت علة العتق يصلح لضمان العدوان لانه يثبت بطريق التعدي
فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم وجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهي يمين الزوج والمولى لا يصلح علة للضمان
لكونها عن وصف التعدي اذ شهود اليمين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي بالرجوع وانما قال
يجب لانه لم يثبت فيه عن مذهب رواية وذكر شمس الائمة وابو اليسر ان شهود الشرط لا يضمنون سواء رجعوا وحدهم او مع شهود
اليمين نص عليه في الزيادات والمبسوط والاسرار وفي الطريقة البرغرية ان شهود الشرط يضمنون عند زفر وعند اصحابنا
لا يضمنون ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لايجاب الضمان لم يصلح لقطع الحكم عن الشرط لانه فعل فاعل
مختار كما في حق الحل العقص والاستطيل على قول ابي حنيفة وابي يوسف وكما في الشراء الكلاب بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك
طبيع لا اختيار فيه فلا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط فان قيل يلزم عليه المسئلة الخلافية المعدودة فان العلة
فيه وهو تمكن الوطأ اختيارية ثم لم ينقطع ذلك الحكم عن شهود الشرط عند ابي حنيفة اجيب بانه لا يلزم لانهما شهدا بهذا الشرط صريحا
ولكنهما يثبتان على المولى العتق صريحا لانهما شهدا بالتعليق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود تحرير حتى يملكه الوكيل بالتحرير فلانهما
شهدا بشهادتهما اليه اشار ابو اليسر واما شهود الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا خلافا لزفر لان الاحصان
لا يتعلق به وجوب بوله وجود على حسن ان شرط الشرع قال وعلى هذا الاصل حفر البئر هو شرط الاقوال على ما مر له من هذا القسم قوله
اي وعلى ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة اضيف الحكم اليه مسئلة حفر البئر مع المشي فان حفر البئر شرط في الحقيقة لان الثقل
علة السقوط اي التلف والمشي سبب محض لانه مفض اليه لكن الارض كانت ممسكة مانعة للثقل عن العمل فبالحفر حفر البئر ازالة
المانع والحل شرط السقوط وكذا ذكرا وكحفر البئر شق زق فيه مايع فان علة السيلان اي هو سيلانه الا ان الشق كان مانعا
للعلة صفة وشقه ازالة للمانع والحل شرط وكذلك الحقيد المعلوق بعلة علة للسقوط والحبل مانع فاذا قطع الحبل فقد ازاله
المانع فجعل الفعل علة فصار شرطا ولا يضاف الحكم الى الشرط عند وجود العلة لكن العلة لم يصلح لاضافة الحكم اليها
لان الثقل طبيع وما هو كذلك لا تعدي فيه فلا تعدي في العلة اما الاول فظاهر والثانية فلان الافعال الاختيارية مشتملة على جهة
الاختيار خير او جهة الكسب والاول لا تعدي فيه لانه تصرف في ملك الفاعل والثانية من جهة التعدي ومن منتفية في الطبع فلا تعدي
فيه فثبت ان العلة لا يصلح لاضافة الحكم اليها وكذلك السبب وهو المشي لانه مباح لا شبهة فيه والمباح لا يكون تعديا فلا يصلح الا في
ضمان العدوان وان لا يتحقق بلا تعد وكلا منافية وذكر بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف
بالتعدي كما لو حفر بئرا في ملكه فوقع ان فيه فان التلف يضاف الى المشي حتى لا يجب الضمان على الحافر لانه غير متباح فيه
علة قال صاحب الكشف هذا لا يصلح احترازا عنه فان اضافة الحكم الى المشي في هذا بسبب اعتبار صفة التعدي في المشي بل باعتبار
زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته للاضافة ولهذا لو كان المشي موصوفا بالتعدي وان لا يصلح احترازا عن المشي
الموصوف بالتعدي والحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما حفر بئرا في ملك الغير بغير اذنه ومشى فيه انسان بلا اذنه ووقع
فهلك فان ضمان التلف في هذه الصورة مضاف الى المشي لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا فيخرج قوله والمشي مباح احترازا عنه اما لو اضيف التلف

الى الحافر حتى وجب الضمان عليه لم يكن قوله هذا احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظهرت رواية في هذه المسئلة الا ما ذكر
في المبسوط لو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذنه فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر واطلاق هذه الرواية يدل على وجوب الضمان
على الحافر سواء كان الماشي متعديا او لا فعلى هذا قوله والمشي مباح زيادة بيان لصلاحية الشرط للعلية وقيل ذكره التعدي في حفر
بئرا او وضع حجرا في ملك الغير بغير اذنه فهلك به شيء يضمن الحافر دونه فدخل رجل فهلك او دخل بغير اذن المالك فيجب الضمان
على الحافر وجهان احدهما انه يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعد فعلى هذا الحفر ان يكون قوله والمشي مباح احترازا
عن الخلاف فان عند اباحة المشي الضمان على الحافر بالاتفاق واذا لم يعارض الشرط ما هو علة ولم يعارضه بالعلل الا تعلق
به معنى الوجوب اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا وجزاء ولان الحفر شرط صفته ليس مباشرة لم يجب الكفارة على الحافر
ولا الحرمان عن الميراث لانه لما لم يكن مباشرة لا يستلزم جزاء جزاء وذلك لانه يحصل باتصال الحمل وعدم ذلك في الحفر وكيف
يحصل مباشرة وقد يكون الحافر ميتا عند الوقوع وقال الشافعي يجب عليه الكفارة ويحرم عن الميراث لان الحفر كالمباشرة في حكم الضمان
فكذا في الكفارة والحرمان وجوابه ما قلناه وكذا المسلمان المايع ونقل القنديل فطعنا فلا يصلح للاضافة لما ذكرنا م
الشرط الموصوف بالتعدي وهو الشق والقطع مقام العلة في الاضافة فالاضافة محل عنها ولما ذكر ان حفر البئر من الشروط
التي في حكم العلل وكان وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد مثله والحكم حتى وجب بها الضمان ولم يجب بها الكفارة
ولا الحرمان عن الميراث اوهم الحاق الشروط التي هي في حكم العلل فان الله بقوله فاما وضع ما في قسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم
على ما مر بيانه في العقوبات الظاهرة لا من هذا القسم اي الشرط الذي له حكم العلل لانه لم يكن ازالة المانع بل هي طرق حقيقية
الا التلف لكانت سببا باعتبار حكم العلل لانه لم يكن ازالة المانع في الاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط
هو التقدم الى صاحبه والاشهاد للاحتياط لكالاشهاد في طلب الشفعة قال وعلى هذا الاصل قلنا في الغاصب الا في جعل الشرط
حكم العلل اقول له وعلى ان الشرط يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة الى العلة قلنا في الغاصب اذا زرع حنطة
رجل في ارض غيره ان الزرع للغاصب ولا سبيل لصاحب الحنطة على الزرع وقال الشافعي الزرع لصاحب الحنطة لانه نما ملكه و نما الملك
لصاحبه كولد الاشياء الجارية وثمرة الشجر والصبغ لا مدخل له فيه لانه من الا يحصل الجسم فكان وجوده وعدمه سواء فلو حصل
بعد صبغ احد كسبه بالتحريك والقي بهيئة ارض انه كان الخارج لصاحب البذر وكذا اذا حصل بصنعه ولنا ان الحنطة قد تغيرت
وصارت شيئا اخر حادث فلا بد من امر يضاف اليه وذلك اما نفس الحنطة او طباع العناصر او عمل الزراع والاول باطل لان ذات الشيء الموجود
لا يمكن علة لانتفائه والا لكان ممتنع الوجود وهو خلف والثاني كذلك شرعا وان صلح علة عقلا لا تاثير فيه لان الطباع لا يحلق الله تعالى بدون اختيار
لها في ذلك فلا يمكن اضافة الاتلاف اليه كما لا يضاف المال المتلف في مسئلة البئر حفر الحل وهو في حفر الشرط للوجود المذكور لانه علة
موقوف على الجمع بين البذر وقد بينا ان الحكم عند تعذر اضافته الى العلة يضاف الى الشرط اذا كان صالحا للخلافة عن العلة
وهو بكونه فعلا اختياريا صالحا لها فيضاف اليه واذا ثبت انه مضاف الى العامل كان هو مكتسبا للزرع والكسب للمكتسب وعليه
ضمان ما استهلكه بعمله والقياس على ولد الجارية وثمرة الشجر باطل لان النماء انما هو عند بقاء الاصل وقد هلك ههنا وكذا التوليد بغير
الفعل الاختياري وغيره لان الاختياري يصلح للخلفة دون غيره ولهذا الوجه بما في نفسها في الارض كان الزرع لصاحب الحنطة
لعدم الاستهلاك اذ ذاك والصيرورة غيره الاول للغاصب وفي الكافي كان للغير الاول او هم ان المزروع لو كان في ارض المغصوب
منه كان له وليس كذلك يدل عليه اطلاق الرواية في الاسرار والمبسوط واصول شمس الائمة حيث قيل فان غصب حنطة فزرعها مطلقا
مطلق ولان المالك انما يجب الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارضه مالكها لاستهلاكها بالزراعة واذا كان كذلك ملكها بالاستهلاك فصار
كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وان كان للغاصب كالاول فلا يوهم شيئا قال واما الشرط الذي له حكم الاسباب فانما قوله يريد بذلك الشرط
الشرط المحض

اعلم ان الشرط الذي له حكم الاسباب هو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط وان يكون الشرط سابقا على الفعل
المعترض فعله شرط كالجنس يسمى الشروط وقوله اعترض عليه فعل مختار احترازا عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع وسقوط الحجر فانه
مثل ذلك لا يحصل الشرط في حكم السبب وقوله غير منسوب الى الشرط احترازا عما نسب اليه كسير الدابة في مسئلة السوق فان الشرط
في ذلك في حكم العلة وقوله وان يكون الشرط سابقا عليه احترازا عن تعليق الطلاق بالدخول فانه فعل مختار غير منسوب الى الشرط
ولكن لما كان متاخرا عن صورة العلة قلنا كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والعلية وذلك اي الشرط الذي له حكم الاسباب مثل
رجل اي مثل فعل رجل حل قيد عبد حتى ابق فانه لا يضمن قيمته باتفاق بين اصحابنا ويعني اذا كان العبد عاقلا وان كان مجنونا
فالحال هنا من عند محمد كما في باب الغصب وانما ذكر الشيخ الاتفاق في هذه الصورة احترازا عن باب الغصب فانه فيه خلاف بين
اصحابنا اما بيان شرطيته فلان المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان شرطا في الحكم واما بيان انه في حكم الاسباب فلانه سبق
الاباق الذي هو علة التلف فنزل منزلة الاسباب لان السبب ما يتقدم على العلة لانه معنى ووصل فلا بد من كونه سابقا وفي لا يكون شرطا حقيقيا
لان الشرط المحض الحقيقي ما يتاخر عن صورة وان تقدم على انعقادها علة كما في التعليق واعترض بان الشرط كيف يكون متاخرا عن الحكم متقدما
على العلة كالاستثناء فانه متقدم دالولة وهو الايجاب والمعلول متاخر صورة ومعنى واجيب بانا لا ننكر ذلك لكنا نقول لو تقدم لم يتمحض
شرطا بل اشبه السبب لانه اذا تقدم لا يخلو عن معنى الافضاء بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي وذكر في بعض النسخ في هذا الموضع اعتراضا
لا طائل تحته فاعرضت عنه مخافة التطويل وكان هذا اي حل القيد كارسال من ارسل دابة في الطريق في الترجمة وسيرة عن سنن الطريق
او وقفت ثم سارت فاتلفت شيئا لم يضمن المرسل شيئا لانه بالجولان والوقوف انقطع حكم الارسال واستانفت سيرا آخر باختيارها فكانت
كالمنفلتة واحترز بقوله جالت عما لو ارسلها فاصابت شيئا في فورها فان المرسل ضامن فيه كما لو ساقها والكون على الاتلاف بمنزلة السوق
بخلاف الحل فانه ليس باكراه على الاباق بوجه فلا يصح اضافة التلف اليه الا ان المرسل صاحب سبب لانه لو سيره كيف يكون الحل شرطا كما له
وهو سبب وتقرير الجواب انهما في الحكم سواء لكن المرسل صاحب سبب في الاصل اذ الارسال ليس بمانع وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب
اليه حيث لم يذهب على سنن الارسال وهذا اي الحال صاحب شرط لان الحل ازالة المانع جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض
عليه فعل مختار غير مجاز فكان في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض عليه من الفعل سواء فكان هدرا بلا خلاف قوله وان العلة الا
يجوز ان يكون معناه فكان بهذا الانقلاب اذا انفلتت فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحبها على تقدير الانفلات
ليس بصاحب شرط لانه ما فتح باب الاصطبل ولا صاحب سبب لانه لم يرسل ولا صاحب علة لانه لم يكن الاتلاف وعلم بتحقق واحد منها لا ينعقد سبب
الضمان وعند الشافعي يضمن بالليل لحديث البراء انه ان ناقته دخلت زرع انسان فافسدته فقضى النبي صلى الله عليه وسلم وقال حفظ الزرع على صاحبه
نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا والجواب ان المروي مطلق فتخصيصه بالليل تحكم وقوله حفظ الدواب على اربابها مسلم ولكن لا يتخصص
بالتخصيص لان العادة لم تنعين كونه تركا للحفظ بل لو ناب الدابة وهي مختارة فيه دابتولد في الحكم من الارسال فكان تركه ذا الرق
على حال الانسان على انه ماول بما اذا ارسلها صاحبها اخذنا فاتلفت لعصيان اياها على انه معارض بقوله عليه السلام فعل العجماء جبار ويمكن ان يكون
لدفع وهم من يتوهم ان حكم المنفلتة على خلاف حكم المرسلة وقال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص الطائر فطار او باب الاصطبل
الدابة فطلت انه لا يضمن والمراد به في المسائل ان يكون الطيران والخروج على الفور اشار اليه ذكره بالفاء حتى لو طار وخرجت
بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق وذلك لان هذا نظير فتح باب القفص والاصطبل شرط جرى مجرى السبب اما الاول فلانه ازالة المانع
واما الثاني فلانا قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى الفتح لان الطيران
الى الخروج لا يحصلان بالفتح بل باختيارهما فبقي الاول اي الفتح سببا خالصا لان الشرط في معنى السبب الحقيقي فلم يحل التلف محضا فالتحق بكونه
على الخروج كما مر السلف على الاتفاق ما في الحل كما في السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يتعرض على العلة لانه لا اختيار

هناك

فلم يصلح قطع الحكم عن الشرط حتى لو سقط بنفسه يهدر دمه لانه اعترض على الشرط وهو الالقاء فصلح لاضافة الحكم
اليه لصدوره عن مختار على وجه القصد فانقطع نسبة الحكم عن الشرط فيمن مشى على قنطرة واهية وضعت على الماء للعبور
بغير حق بغير اذن المالك وهي لا تصلح لذلك فخسف به او مشى على موضع رش الماء عالما به فزلق فعطب هدر دمه لان الالقاء
هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه وقيد بقوله وضعت بغير حق احترازا عن الموضوعة في الملك فانها لا تصلح سببا للضمان وقيد
بقوله عالما به وهو احد وجهي المسئلتين اي بوضع القنطرة ووضعها بغير حق وبالرش في هذا الموضع احترازا عما اذا لم يكن عالما فانه — الواضح
ضامن فيه فانه ذكر في المسوط مشى على جسر انه متعد في ذلك فانخسف به لا ضمان لوضعه لان الماشي تعمد المشي فيصير قوم
مضافا الى فعله لا الى تسبب من الحد الجسر ولو لم يكن عالما بحفر واضع الجسر لكونه متعديا في التسبب وقال محمد وهو قوله
ان فتح حظيرة الطير هدر بغير عاو كذا فعل كل بهيمة مثل الكلب وما لم يكن باختيار كسيلان ما في الزق اما انه هدر فلقوله
عليه السلام جرح العجماء جبار واما انه كالمكره بلا اختيار فالحاقه بالفعل الطبيعي وذلك لان الطير والدابة لا يصبر عن الطيران او الخروج
عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على فور الفتح والتحق عادة كان الخروج كسيلان
الدهن عند شق الزق حكون الفتح كالشق فوجب الضمان على صاحب الشرط والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر في ايجاب حكم حتى
قام القطع فمنع وحياة المتلف فعل كل بهيمة هدر شرعا لا يخلو اما ان يراد به انه هدر في ايجاب الحكم او في قطعه والاول مسلم
وليس كلامنا فيه والثاني ممنوع فان الكلب اذا مال عن سنن الارسال ثم وسيره ثم اتبعه فاخذ لا يحل لان فعله غير معتبر في اضافة
الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة الى المرسل وكذا اذا جالت الدابة بعد ولية فان جولانها قاطع لاضافة الحكم الى المرسل
في الكشف في هذه المسئلة ما ذكرناه قياس وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان قال صاحب التحقيق فعلى هذا هذه المسئلة من اي تلك
التي يرجح القياس فيها على الاستحسان قوله وتسلمنا قلنا متصل بقوله ومتى عارضه في اول باب البيان العم الكل ولان الحكم
الى الشرط عند معارضته ما يصلح علة فلين كنا او متصل بقوله كان الالقاء هو العلة ومعناه وبكون الالقاء صالحا للعلية
قلنا فيمن حفر بئرا في قريته في حق غيره فيه انسان فهلك ثم اختلف الحافر والولي فقال الولي سقط وقال الحافر سقط نفسه انه العقل قول الحافر
استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف اولا لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي الالقاء
نفسه بما يسقط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا فكان القول
لمن يشهد له الظاهر الا انا استحسنا في جعل القول الحافر لما قلنا ان الحفر شرط صالح لمنع العلة لان نسبة الحكم الى العلة
فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا وهو صلاحية الشرط عن العلة
وقد انكر سبب الضمان فكان القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر
فلا يكفيه التمسك بالظاهر مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان البصير يرى البئر في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء قصدا
حقا بلا اوقع الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا يوجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لم يصدق لانه صاحب علة — اعتراض
فان الجرح علة موجبة للضمان وعند وجود العلة لا يعتبر قوله في العارض المسقط فكان القول للولي لتمسكه بالاصل ولهذا الى ولان
علة صالحة لاضافة توجب قطع الحكم نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا اي اغراه على صيد مملوك
فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل مختار غير مضاف اليه لان الكلب
يعمل بطبعه باختياره السبع وليس الذي اشلاه سائق يعني يجب الاشلاء حتى لو كان سائقا له بان يعدو خلفه ويشليه ومضى
وعن الفقيه ابي الليث ان صاحب الكلب في فوره سببا ضمن وان لم يكن سائقا له كالدابة وفي تعليل الشيخ تلويح الى الفرق على الظاهر
لان الكلب لا يكاد في اعد الصيد وعن توقف الشيب عاملا بطبعه واختياره لا بالمرسل كان الارسال محل التقييد فيشترط فيه معقود السوق

فاما الاباحة فليس من طبعها الشيء بل من طبعه طبعها الجولان وترك سنن الطريق طلب على فلما انتهى بما خطنا سنن الطريق بعد
الارسال علم حلاف طبعها فثبت ان علی الارسال كان فی السوق فيضمن وقوله بخلاف ما اذا اشلى حوابا بعض الاهالی تعريره لو كان الكلب
عاملا بطبعه وفعل المرسل سقط به لاعمل المشيء على الصيد كالذابح بنوبة حل الصيد واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه جعل ذابحا وحل الكلب وحاصل جواب الشيخ ظاهرة راجع الى الفرق او الخصص
العلل وكلاهما فاسد عنده وبيانه انه قال بخلاف ما اذا اشلى على صيد فعله ان اصاد ولانه ذبحه بعضه لان الاصطياد
من المكاسب في الجملة فيتوقع على نفع الحرج لعذر الامان وهذا الوجه لان معناه ان الفرق بينهما اي بين الصيد المملوك وغير
المملوك ظاهر لان الاشلاء على العدوان المملوك عدوان محض والمصير فی ضمانه فعله المحض العكس الى الدليل الظاهر
وهو ان لعين عاسر ولا صيد واجب لانه شرع جائز فيعتبر العدوان من جهة من وجب فعله كبيلا يفعل المختار وقت بهذا ...
الا ان الجواب المذكور في الاصطياد انحاء والعكس ان لا حيلة على عدم المملوك من جهة المكاسب ومثناه على نفع الحرج ولعذر
الاحكام اولوه لان معناه عليه وهو ان الكلب عامل بطبعه بعرض قطع النسبة عن المرسل وكلن صفة لكن بيع الحرج
لكونه منصوصا عليه قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقد عرف طريق كل واحد منهما فيما تقدم وبهذا الدليل ولان اعلى حق
العلة لو جد قطع نسبة الحكم الماعتبرة قلنا فمن القيه اراغ الطريق فهبت بها الريح احرقت لم يضمن فان حكم فعله
النسخ بالتحول وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فالوامنع ضمانه منه لانه كانه على الماحين القاه ان الريح
يذهب بها الى موضع آخر فلا ينسخ حكم فعله ولقائل ان يقول جعلا الفضل بين المسلتين العلم عنر هجيج صحيح لان ضمان التلف
المحل لا يختلف بالعلم وعدمه واذا القى شيئا من الهوام في الطريق فاتلف شيئا فالطريق ضمن ما لم يعبر عن حاله لانه
متعدٍ فيه واعتباره السبب لا يقطع النسبة لانه طبع ولو تحركت الى ما حة الملقى وقعلت الى موضع آخر لا ضمان لانه لم ينتقض
التلف لا عطاء نسبته عنه يتحلل فعل المختار وهو الانتقال ولعض هذه الى تخيل المذكورة ومثل مسلة الاشلاء والقاء النار والهوام
والارسال في الطريق على ماسبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الجمع الذي اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها الى ملحقة
لذلك الباب لانها علة مع الشرط اذ الاشلاء والارسال والالقاء ليس بازالة للمانع نوعه ولكن ورد هنا على سبيل الاستطراد قال واما الذي
هو شرط اسما لا حكما فما قوله لی مثل الشرط الاول اعلى العلم الذي او الشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فاول شرطي حكم تعلق به
وسمي شرطا مجازا لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذكرهنا فلما اخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما معنى
لا حقيقة فلنا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها ثم دخلت احديهما تم نكحها ثم دخلت
الثانية انها تطلق والمسئلة على وجوه فاما ان وجد الحلفتين في الملك او وجدتهما في غير الملك او وجدت احديهما في الملك
دون الاخرى وهو على قسمين ان يدخل الاولى في الملك دون الثانية او بالعكس ففي الاول يقع الطلاق بالاتفاق وفي
الثاني لا يقع بالاتفاق لانحلال اليمين لا الى جزاء ولو تكرر في الثالث لان الجزاء انما يقع عند وجود الشرط الثاني ولا يقع الا في
الملك واما في الرابع وهي مسئلة الكتاب ففيه الخلاف فقال زفر لا يقع لان حظ الشرط من الحكم سواء لانه جزء ما يتعلق به
وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذا في الآخر وهذا اعتبارا منه للشروط بمجرى العلل وقلنا الملك شرط عند وجود
الشرط لصحة وجود الجزاء ولا جزاء يقع الا بالملك عند وجود الشرط الاول فلا يكون كذلك الملك شرطا عند وجود الشرط
الاول واما ان الملك شرط لصحة وجود الجزاء لا يقع في غير الملك بالاتفاق واما انه لم يوجد جزاء لعدم الملك عند وجود الاول
فلان الجزاء لا يتعلق قبل وجود الشرط الثاني وذلك ايضا بالاتفاق وبهذا لم يجز فقوله لا يصح وجود الشرط الا كبطلان قول الصحة وجود
الجزاء لا لصحة وجود الشرط لان الملك شرط لتعين الشرط وان ذكره لا وقع شبهة ترد وهي ان تعالى الا يجوز ان تكون

ان يكون اشتراطه لصحتها جميعا اذ لا منافاة بينهما بعد ورود ما للحديث يجوز ان يكون اشتراطه لان بقية لا تعلق الملك
والشرط وهو المعتق اليه وقوله ولم يجز شرط لبقاء اليمين ولعدم الجواب ان اشتراطه للملك كان عمر جايز لعدم الافتقار
اليه لان محل الزمه اليمين الذمة فيبقى ببقائها كما قبل الشرط الاول فانه باق قبل وجوده بلا ملك وكذا قبل وجود الثاني قال واما الشرط
الذي هو علامة الى قوله بخلاف ما تقدم في مسئلة الشرط الى آخره اي الشرط الذي هو علامة هو الاحصان في باب الزنا وهو عبارة
عن خلال في الرانا الى انه يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم وله شروط الاسلام والعقل والبلوغ فهي شرط الاهلية للعقوبة والحرية شرط
تكميل العقوبة الاحصان وانما قلنا انه علامة لا شرط لان حكم الشرط ان يتعدد العلة الى وجود الشرط والاحصان لا يمنع
علة الزنا سبقه وجوده فالاحصان لا يكون شرطا اما الا واما في تعدم ان الشرط عندنا لمنع الاعتاق واما النار فلا ذكره
بقوله لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان بعد فانه ما يوجد من الاحصان بعده لا يثبت به الرجم قوله لكن الاحصان
اذا وجد كان معرفا لحكم الزنا فان ما ان يوجد الزنا بصورة ويتوقف الفعل على وجود الاحصان فلا يكون شرطا لكونه علامة فاذا ثبت
ذلك قال فثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصح علة للوجود ولا للوجوب بهذا الطريق الكلي وما ذهب الشيخ وشمس الائمة وبعض المتأخرين وذكر
المتقدمين من اصحابنا وعامة المتأخرين الى ان الاحصان شرط لان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم
موقوف عليه كالطهارة وستر العورة للصلوة وكونه سابقا على الزنا لا يخل شرطيته فان الطهارة والنية وستر العورة شروط وهي سابقة
على الصلوة وليس قول ثالث بان يكون الاحصان علة وحكي لكانا وقد يتوهم ذلك لجواز ان يكون الزنا لعينه لا لاحصان تثبيت علة لحكم
خاص وهو الرجم ويمكن ان يدفع ذلك بوجهين احدهما ان في ذكر خروجا عن قول الكل وذلك عنه مع عنى كمراد الفقه ان الاحصان
من الخصال الحميدة ولا يجوز ان يكون شيء من الخصال الحميدة علة للهلاك لكن يجوز ان يكون علة فان العدي يجوز ان يكون شرطا ولا يجوز
ان يكون علة لامر وجودي وبطل الشيخ مذهب الشرطية لا سوم توقف الحكم على دليل على وجود الاحصان والثاني هو ان كل امر حتمي انه
ثبت به احكاما محلها على اسل البدل وبعضها يكون موقوفا على امر يكون ذلك الامر علامة تعرفه واما اذا كان الحكم واجبا عن ذلك
شرطا ليس الا وعلى هذا الخلف في خصال الكفارة فان اليمين يوجد الحنث يوجب الكفارة بالمال والبدن والاعتبار علامة لتوقف احدهما
وهو الصوم عليه والتكلف وعدم الوجود والوجوب لم يحصل له اي هذا الحكم وهو العلامة حكم العلل حتى لا يضمن سواء كانت العلة صالحة لحكم
الاضافة الحكم اليها اولا وقوله وكذلك الى ولكون الاحصان علامة لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على كل حال اي سواء رجعوا وحدهم
او مع شهود الزنا بخلاف ما تقدم من شهود الشرط واليمين فانه لو رجع شهود الشرط وحدهم يضمنون على ما اختاره الشيخ لان الشرط
صالح لمكان العدل كمراد العلة منه فلست بصالحة للعدم الوجود والوجوب به وقد مر ولما كان الاحصان شرطا محضا شهوده
اذا رجعوا وحدهم وحدهم ولم يكن مع شهود الزنا عند رجوعهم ضمنا وهذا بناء على ان العلة ان الشرط والعلة سواء والعلة سواء فاما فيه
الحق انه يتوقف ليتوقف وجوده عليها ضمنا والحكم اذا كان واحدا وكان هو احق رأي المتقدمين في جعل الاحصان شرطا ولكن نذكره
لو ضمن احدهما ما ذكرنا ان الاحصان عبارة عن خصال فلا يصح لاضافة العقوبة اليه والثاني ان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع
عند صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وههنا شهود العلة يصلح للاضافة اليها فان رجعوا ضمنوا وان ثبتوا انقطع الحكم عنها ولم يعد الشرط
قال ولهذا قلنا ان الاحصان الاول والاكور الى ان ... على المسلم شهادة الكفار الى وان الاحصان علامة لا شرط للرجم قلنا ان الاحصان
يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه الذكورة التي لهم سواء كان قبل ثبوت الزنا او بعده خلافا لزفر بناء على جعله شرطا
والشرط مثل العلة والعلة وهو الزنا لا يثبت بشهادتهن فكذا الشرط وذلك لما يثبت به وجوب العقوبة ولا وجوده كما مر انه ليس شرطا وعلامة
جاز اثباته بشهادة النساء وأورد الشيخ ههنا اعتراضا يمكن توجيهه بنقض اجمالا ومعارضة وذكر ان شيئا لو كان الاحصان علامة
لا تثبت به وجوبا ولا وجودا لقبل شهادة الكافرين شهدا على مسلم ان مولاه الكافر اعتقه قبل الزنا وقد زنى العبد وقذف فانكره

العبد والمولى حملك الاعتاق والاذن باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان هذه شهادة على الاحصان فيها اثبات
على نحو ولا يتعلق به شيء من الوجوب والوجود فكان الواجب قبوله لوجود المقتضي وانتفاء المانع واما بطلان اللازم فبالاتفاق
وبطلانه اما باعتبار المولى او باعتبار العبد لا سبيل الى الاول لانه شهادة على حاضر فتعين الثاني ولا ملازمة بينهما الا اثبات العتق ثم
على المسلم وذلك يدل على ان الاحصان او شرطيته او نحو ذلك ما ذكرتم وان دل على ثبوت ما ادعاكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو انه لو كان
كما ذكرتم لقبلت الشهادة في المسألة المذكورة الاخرى الملازمة وهذا السؤال باطل ووجهه انا نريد على قول ابي يوسف ومحمد لعدم
اشتراط الدعوى في العتاق واما على قول ابي حنيفة فالدعوى فيه شرط فلا يرد ذلك نقضا لما نحن فيه فيكون لعدم الشرط
وهو الدعوى واعلم ان اطلاق الشيخ في قوله فان الشهادة لا تقبل يدل على انها لا تقبل في اثبات العتق ولا في تكميل العقوبة ولكن صرح
في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة ولكن لا يثبت سبق التاريخ ولا يمكن الامام من الرجم وهكذا ذكره في شهادات
الاسرار والتقويم واصول شمس الائمة وهو الصحيح كما لو شهد رجل وامرأتان بالسرقة لا يثبت في حق القطع ويثبت في حق المال ثم
اجاب عن ذلك بقوله ان شهادة النساء مع الرجال وهو الخفيفة بمنافرة وتقريره ان يقال لا نسلم ان قبول شهادة النساء مع الرجال
مثل قبول شهادة الكفار فان شهادة النساء مع الرجال خصوصية المشهود به وفي المشهود عليه وخصوصيتها انها لا تصلح
لايجاب عقوبة فشهادة النساء مع الرجال لا يصلح لايجاب عقوبة اما الاولى فلان شهادتهن غير مقبولة في الحدود والقصاص بالاتفاق
... بذلك كان المشهود عليه ... واما الثانية فلان في شهادتهن نوع شبهة فلا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات
وما ثبت بهذه الشهادة هو الاحصان وليس بعقوبة ولا يتعلق به وجوبها ولا وجودها قوله ولكنه ... يكثر محل الجناية
يمكن ان تكون ... كذلك قال غاية ما في الباب ان في هذه الحجة يكثر محل الجناية وفي ذلك ضرر زايد لكن شهادة النساء مع الرجال
حجة لايجاب الضرر اذا لم يكن حدا وعقوبة ويمكن ان يكون جواب سؤال تقريره سلمنا انه لم يثبت به عقوبة ولكن يثبت به ضرر زايد
كشهادة الكفار ... لا يقبل شهادتهم لذلك لا يقبل شهادتهن وتقرير الجواب ان هذه حجة وان كان فيها تكثير محل الجناية وفيه ضرر
زايد لكن لا ينتفي شهادتهن لكل ضرر بل ضرر يكون حدا وعقوبة واما شهادة الكفار فرد في العكس من ذلك لان لها اختصاصا
في حق المشهود عليهما عليه حيث يجعل على الكافر دون المسلم لانه لا ولاية للكافر على المسلم ولكنها في حق الشهود
من حيث ... بها الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل الجناية وفي ذلك ضرر زايد بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب
ضرر على المسلم بشهادة الكفار ابدا واذا كان كذلك لم يلزم من قبول ما يجوز ... قبول ما يجوز اثبات الضرر به اصلا ومع تكثير
محل الجناية زيادة ... الاصابة من الجلالة وبيانه ان الجنايات مع العلم ... ان العتق ... في حق ... الذي هو
لنصاعف النعم في حقهن قال الله تعالى يا نساء النبي الاية وقيل ... الشهادة كان محل الجناية العقل والاسلام والحرية وبعض هذه
محلها النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الجلالة ايضا واما ان في ذلك ضررا ان ... قال ... وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف الاية
الى الله على قوله في ... قوله فصلح ان يكون الولادة معرفة اقول اي دعاء ان العلامة لا يتعلق به وجوب ولا وجود فاذا ... ولا
حامل ... ولدت وانكر الزوج ولادتها فشهدت القابلة بالولادة ان شهادتها مقبولة من غير فراش قائم اي نكاح ثابت في الحال او حمل
ظاهر ولا اقرار بالحبل لان شهادتها حجة في تعيين الولد بالاتفاق ولم يوجد هنا الا التعيين فكانت حجة اما الاولى فلانه حجة
فيه اذا وصل الاشياء الثلثة بالاتفاق ولم يوجد هنا الا التعيين فكانت حجة فيه اما الاولى فلانه حجة فيه اذا وجد احد الاشياء
الثلثة بالاتفاق واما الثانية فلان النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق فتكون العلامة الولد معرفا
للولد لان ... بالفراش فلا يتعلق به وجوب النسب اي ثبوته ولا وجوده لعدم توقفه ... على الولادة كما في حال
قيام احد الامور الثلثة كان الاحصان لما كان معروفا كان ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بعد الزنا ... به فقبلت ... انه

يمكن

يمكن ان يكون الولد هذا ويمكن ان يكون ولدا اخر ... حمل هذا الولد على الرجل بشهادة القابلة لتعيين ان المولود هذا والجواب
لا يصح انا لا نسلم انه لم يوجد هنا الا التعيين قوله فان النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق قلنا في حق صاحب
الشرع او في حقنا والاول مسلم فان الفراش اذا لم يكن قائما ولم يكن حبل ظاهر ولا اقرار به كان ثبوته وهو باطن لا يستند الى سبب
ظاهر حكما ... في حق صاحب الشرع لكونه علام الغيوب وليس كلامنا فيه لان الحكم في النسب ظاهر يبنى عليه الحكم والثاني ممنوع فان الامر
الباطن الذي لا يستند الى سبب ظاهر كالمعدوم في حقنا واذا كان كذلك لم يثبت النسب في حقنا مضافا الى الولادة فكانت كالعلة
المثبتة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا كان احد الاشياء المذكورة موجودا فانه يستند الى دليل ظاهر قبل الولادة
فصلح ان يكون الولادة معرفة قال واذا علق بالولادة طلاقا او عتاقا فالاولى ... هذا الى ... المسألة موضحا لما قبلها وصورتها
ان يقول الرجل ان ولدت فانت طالق وعبدي حر ولم يكن حبل ظاهر ولم يقر به الزوج وقالت ولدت ولدا ... الزوج وشهدت
لها القابلة لم تطلق ... لا يثبت النسب ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة ما لم يشهد بالولادة ... وقالا ... اي وقوع ما علق به بغير حضور
شهادة القابلة المقصود ثبوت الولادة وثبوت ... وقد ثبتت الولادة بشهادتها بالاتفاق فيثبت ما كان تبعا له
لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق ... كالاحصان ثبت بشهادة النساء مع الرجال ثم يثبت ما كان تبعا له وهو وجوب
الرجم ان لم يثبت الرجم بشهادتهن ... وكذلك لا يثبت ... وهو ... بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة ... ثبت
الارث لان الاستهلال معرف لحيوة الولد المستحق للارث وهي لا يكون مضافة اليه وجوبا ولا وجودا لان حيوته سابقة على الولادة
لكنها غير معلومة واذا كان معرفا تقبل شهادة القابلة كما في حق الصلوة وابو حنيفة يقول ... اي ... كما ذكرنا في المسألتين
كمسألة القياس وقوله لحقيقة القياس ... فيكون ... ان ... ان العادة ... بالقابلة دون الطلاق
وان الطلاق ... لا يخلو عن ... عن الدليل الظاهر وهو القياس ان الولادة شرط محض لتعلق الطلاق به كدخول الدار
والوجود اي وجود الشرط لما من احكام الشرط اي متعلق به كتعلق الوجود بالعلم ولم يثبت بالعلة فكما لا يثبت بقول المرأة ولا عليه
الحجة كاملة لا يثبت وجود الشرط الا بحجة كاملة كتعلق وجود المشروط به كذا قيل وهو صحيح بالنظر الى المعلق بالولادة واما الاستهلال
فليس في ذكر ... على الوجه الذي ذكره ويجوز ان يطلق هذه العبارة ويراد بها ان الوجود اي وجود الحيوة في الولد من احكام
الشرط وهو الاستهلال فانه شرط الحيوة في الظاهر واما الحيوة الكامنة في البطن فهي غيب عنا لا يبنى عليها احكام الشرع
شيء واذا كان شرطا لها لا يجوز ثبوته بشهادة القابلة لما فرغ من الاستدلال ... الجواب عن كلامهما فقوله والولادة
تثبت بشهادة القابلة مطلق اي ان الولادة تثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لانها شهادة فرد وهي على خلاف الحجة
في الذكور فضلا عن الاناث بل هي حجة ضرورية فيما لا يطلع عليه الرجال والضرورة في حكم حق ثبوت الولادة وما لا ينفك
عنها كالنسب وامومية الولد واللعان عند النفي للولد ولا ضرورة فيما ينفك عنها كالطلاق والعتاق والاستهلال فلا يتعدى
اليها فلا يثبت الا بحجة كاملة قال الشيخ في شرح العيون هذه ضرورية فيعمل في اصل الولادة لا في وصفها فلم يثبت ... كونه
شرطا فلم يقع الجزاء ولا يلزم عليه النسب لان ثبوته بالفراش القائم وقت العلوق لا بالولادة فاذا شهدت
بالولادة ثبت شهادتها وظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب بوجه فلم يكن نظير الطلاق
وهذه المسألة نظير ما ... لو رجل امة على انها بكر ثم ادعى انها ثيب فانه ... يريها النساء فان قلن هي بكر فلا خصومة
له وان قلن هي ثيب يثبت العيب في حق الخصومة لا في الرد لان الثيابة لم يثبت بحجة مطلق اذ الرد بالعيب ... من
ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة ولكنها في نفسها مما لا يطلع عليها الرجال فثبت بها الرد الى البائع فلا
يثبت ... دون ... وجه صحيح ... في الخصومة لا للرد ولا ... الخصومة ولا سبيل الى ... الا الاختلاف ... يحلف البائع

لو سلمنا الحكم البيع وما بها بهذا العيب وقبل القبض وما بها بهذا العيب على الوجه الذي يدعيه المشتري في الحال فان سلف
بلا مصلحة بينهما وان نكل يرد عليه كذلك فيما يحتمل فيه الولادة يجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة دون غيرها وان كان قبل
القبض اخر ان يجابر وان عن مجرد ان الخصومة انما كانت قبل القبض يعني العقد بقول المشتري بلا اختلاف لان العقد قبل القبض
ضعيف حتى يعوده المشتري بالرد عند العيب بلا قضا ولا رضا وللقبض شبه بابتداء العقد لثبوت الملك المقصود من البيع به
به فائدة قبل القبض سمع الاستماع من العيوب فهو وجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادتهن حجة ضرورية فيعمل حجة في سماع الدعوى
ولا يعمل في تمام ما يدعونه وهو بكونه العادي قال باب تقسيم العلامة اما قوله فصارت العلامة نوعا واحدا اقول قد علم ما تقدم
معنى العلامة وهو ما يكون علما على الوجود اي معرفا لوجود الحكم لا انه ثابت به ويجوز تسمية العلامة شرطا لان الحكم لما لم يثبت
عند عدمه اشبه الشرط في ان تسميتها كذلك وذلك اي العلامة والعلامة المسماة بالشرط مثل الاحصان في الزنا على ما سنبين قبل
وعلى هذا فلم يكن العلامة الا نوعا واحدا وفي كلام الشيخ نظر لانه ترجم الباب بتقسيم العلامة وذلك يقتضي انواعا لا محالة ثم قال
فصارت العلامة نوعا واحدا وهو متناقض وقد يعتذر ان يعني بالمحضة اي صارت العلامة المحضة نوعا واحدا او هذا وان كان
يدرأ التناقض لكنه لم يحدث شيئا لانه ليس لنا علامة محضة وعلامة اخرى تسمى شرطا وغير ذلك لا يعلم الا ان يقال علامة تجوز ان يسمى
شرطا ولو كانت علامة محضة او غير محضة لذكر كما ذكر في السبب والعلة والشرط ويجوز ان يدفع بان التقسيم باعتبار ما يكون علامة
متفقا عليها كتكبير الصلوة فانه علامة للانتقال بالاتفاق وكقول الرجل انت طالق قبل رمضان بشهر فان رمضان معرف
محض لرمضان ووقوع الطلاق وما يكون علامة مختلفا فيها كالعلامة المذكورة في الكتاب قال وقد قال الشافعي في مسلم القاذف
والحق معرف اقول ذهب الشافعي الى ان القذف نفسه يوجب رد الشهادة من غير توقف على العجز عن اقامة البينة فلو شهد بعد القذف
قبل العجز واقامة الحد عليه لا يقبل شهادته وعندنا ان القذف لا يوجب الرد ما لم يعجز عن اقامتها كما لا يوجب الحد فيكون العجز
عن اقامة البينة على الزنا معرف علامة لجناية القاذف لانه شرط بل معرف لان القذف كبيرة والكبيرة مسقطة لقبول الشهادة
فيكون القذف مستقلا به لا يتوقف على العجز اما الاول فلان القذف هتك لعرض المسلم وهتك لستر العلة واشاعة للفاحشة وتلك
من اقبح القبائح لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الآية والاصل في المسلم العفة فصار القذف كبيرة بنا على هذا الاصل
واما الثاني فبالاتفاق واذا استقل القذف بذلك لا يكون العجز الا معرفا وما كان معرفا لشيء لا يتوقف وجوبه ولا وجوده عليه
فيجوز تقدم ذلك الشيء عليه بتقدم علته وقوله فيكون سقوط الشهادة سابقا عليه هو المطلوب من هذا البحث فلهذا يحله الشافعي
لكن قدمه على الدليل اهتماما بذكره ووقفا لما يرد عليه من الحكم فان المرتب على العجز في قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
الجلد ورد الشهادة فعدم الرد على العجز دون الجلد مع انه علمنا وترتبهما على العجز بخلاف الجلد لانه امر حسي ليس للاعتبار فيه
مدخل قال والجواب عنه الى قوله فصلا للسيئة الا اقول اجاب الشيخ عن استدلال الشافعي بما توجيهه ان يقال لا نسلم كون العجز
معرفا بالنسبة الى رد الشهادة وبين الذي يقول الثابت بالكتاب في جزاء رمي الحد بعد رمي المحصنات والعجز عن اقامة
البينة فعل كله وهو الجلد وابطال الشهادة لا سقوطها بل السقوط حكم الابطال لا القذف لان الله تعالى اوجب الاتيان بالجلد
وعدم القبول واذا كان كل منهما فعلا للائمة واحدها شرط بالاتفاق والاخر معطوف عليه والمعطوف على الشرط شرط لجعل
الكل معطوفا كالحمل الاول كذلك ثم قال واصله ذكرا اي ما قلنا ان العجز شرط لا علامة محضة انما كان في العجز بالسوية
اي جعل العجز معرفا اي يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وهو في الحقيقة منع كمقدمة الدليل بيان منعه وهو قوله لان البينة على الكل
مقبولة حجة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال وقوله لان البينة على ذلك مقبولة حجة في اقامة حد الزنا فكيف
يكون كبيرة مع هذا الاحتمال وقوله القذف اصل في المسلم قلنا نعم لكنه لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة اذ لو صح هذا الكلام

على لزكه لما قلت بسبب القاذف ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله اما اللازمة فلانه كان يستحق على القاذف بهذا الاصل
رد شهادته على المشهود رد شهادتهم ايضا واما بطلان اللازم فلانه يفضي الى عدم امكان اثبات الزنا بالبينة وهو خلاف
وضع الشرع قال لكن الاطلاق لا يقول اولى ما رآه الامام اقول هذا جواب عما رضيه بعضهم وهو ان يقال لو لم يكن القذف كبيرة لاحتمال
الحسبة لزم ان لا يتعلق به الحدود ورد الشهادة واللازم باطل فيما للاجماع وتقرير الجواب ان القذف مع الاحتمال ليس
لكن الاطلاق اي يحمل القذف وعدم كونه كبيرة والاقدام على دعوى الزنا ليس شرط الحسبة ولما كان شرط الحسبة وذلك اي الوجه
حسبة لا يحل الاشتهار وهو محصور وجبت حرمة الا ما يمكن به من احصاء الشهود فاما ان يجوزه ليس شرط الحسبة بل لو كانت
عسى لا يحل له الاقدام عليه ولا يحل الا الكل لاحصاء بهم واما وجوب تاخيره فلان الاحصاء يعرض منه واقل قليل منه ربما
لا يحدث المقصود بالكثرة لاحصاء العدد وقد لا يد من حد وذلك الا آخر المجلس على ظاهر الرواية لان العدد لا ينتفي بذلك
الصور من الشاهد الا بدوام الزنا من الا احصاء الحد ادل واما ادا لم الامام وهو المجلس الكائن في رواية عن ابي يوسف لان القذف
يوصف بالحد وهو لا يحقق الاحمال الا ترى ان المدعى عليه لو ادعى طعنا في الشهود يمهله الى المجلس فاذا فهم ذلك ولم يأت بالبينة
تبين انه لم يكن محتسبا فلم يخلص عن ان يكونه غير كبيرة فيجب الحد والحاصل ان الجواب منع لبطلان اللازم فان القذف مع الاحتمال
الحد ورد الشهادة فلم يكن كبيرة اذ ذاك وانما يستلزم عند بطلان الاحتمال بالعجز المذكورة وتبين كبيرة وهذا في الحقيقة
راجع الى اعمال الدليلين كما يجيء توضيحه قال ثم توجيهه الى قوله عن فصل التقادم اقول هذا جواب سؤال يرد على الجواب
تقديره ان يقال لو كان الشاهد لان تحقق العجز لم يكن مقتصرا على ما ذكرتم واللازم باطل لما ذكرتم فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان يقال العجز لا يتحقق بهذا القدر يعجل في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز لا يحد الحد والرد وتقريب والجواب ان اقل المدة
ليس بها والاكثر كذلك وذكرنا ما هو الحد الفاصل فيعد ذلك ظهر الحكم واذا ظهر لا يؤخر الا حل ما يحتمل الوجود بعد ذلك
والعذر لعدم من نظر بما كان مطلقا الشاهد يستلزم اعدام فايدة الحد والرد لعدم امكان التحقيق الا ما يعرض موته
فيصير به المقذوف واذا كان الشاهد المذكور نظر الى اليقين فان بالاخذ في الحال مضر الفاذف وبالتاخير الى الازيد
من ذلك بضرر المقذوف فقلنا اذا اقيم على القاذف الحد لظهور عجزه بالعصيان الثابت ورد شهادته رعاية لحق
المقذوف لم يبطل احتمال الحسبة بالكلية رعاية لحق القاذف ايضا حتى لو جاء ببينة بعد اقامة الحد والرد عليه الحد القاذف
وقبلت لما ابطلنا على القاذف رد الشهادة وامضاء على المشهود عليه حد الزنا ما لم يعاد التقادم حتى استمر على ما قبل
في ذا التقادم العهد امنع الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول في حق الحد فابطلنا رد الشهادة على القاذف
لعدم تاثير التقادم فيه فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان بسرقة في حق المال لا في حق الحد وهذا التحقيق كله مبني
على ان اعمال الدليلين ولو من وجه اولى من اعمال احدهما وذلك لانا عملنا في القذف بكونه هتكا لعرض المسلم وعملنا باحتمال
كونه حسبة في حق الحد الى ان احضار البينة واوجبناه عند تخلصه عن شائبة ذلك الاحتمال بالعجز ولما كان العمل بالوجه
الكل يبطل القاذف بالاول للقذف وفي وان كان عملنا بالاول للقذف ووقعنا عليه الحد فاذا جاء بعد ذلك بشهود وفيه
على ما قذف به قبلناها وابطلنا رد الشهادة على ما ذكر وكل ذلك راجع الى الاصل المذكور في الشرح صحيح النقل على وكذا
يقول كذا ذكره في البيع اي الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي بعد فصل التقادم فانه لم يذكره والمتصل
بهذه الجملة بيان العقل الى قوله كما في حرمة المعنى لا في الحد في الظاهر الآخر اقول اي المتصل بجميع ما ذكره من اول الكتاب
الى ههنا باب بيان العقل لانه بيان خطابات الشرع وما يتصل به من اهلية البشر وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت
في عدم العقل فكان بيان العقل من اللوازم اختلف اهل العلم في العقل اهو من العلل الوصاف لا قال المعتزلة ان العقل

علم موجبا لما لا يستحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم واضدادها دالفوقه والحرقي
محرما لما يستقبحه مثل الجهل بالصانع والكفران نعمته والعبث والسفه والظلم على القطع والساب فوق العلل الشرعية لانها
غير موجبة بذاتها بل هي امارات جعلها الشرع علل الاحكام عنها لكنها الصوم مع الاكل ناسيا وعدم الملك في البيع بشرط
الخيار ويجري فيه النسخ والعقل موجب ومحرم بذاته لبعض الاشياء ولا يجري فيه النسخ فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل
الشرعية والمراد بالايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يرد بحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولا يجب ان المراد من ذلك ان يستحق الثواب
بفعله والعقاب بتركه لان العقل لا يدرك ذلك وانما هو ان الاتيان على مقتضى العقل يوصف بنوع حسن والامتناع يوجب
نوع قبح وقد ذكرناه في شرح الوصية واذا جعلوه فوق العلل الشرعية لم يجوزوا ان يثبت بدليل شرعي ما لا يدركه العقل
او يقبح فانكروا ثبوت رؤية الله سبحانه لانه موجود بلا جهة وانكروا ان يكون القبائح كالكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة
الله ومشيئته لان العقل يقبح وجعلوا الخطاب اي التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لكونه اصلا موجبا فوق الشرع وقالوا
لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن طلب الحق وفي ترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف بالايمان وقالوا
فيمن لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا دون
السمع فلا يوجب حسن الاشياء ولا قبحها واذا جاء السمع وحسن شيئا او قبحه فله العبرة وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وقالت الاشعرية فيمن لم تبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك
انه معذور وقالوا ولو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو على ما بها قبح الجهل وغفل عن اعتقاد الكفر او الايمان انه
من اهل النار واحتجت الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة فينتفي لازم الكفر وبقوله
لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل موجبا قبل السمع لكانت حجة الله قبل البعثة قائمة في حقهم وغير ذلك من الايات
الدالة بظاهرها على ذلك واحتجت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان ذلك قبل
الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة لكانوا معذورين ولما كانوا في ضلال مبين وكذا استدلاله بالنجوم
حجة على قومه بقوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وكان ذلك قبل الوحي وبغير ذلك مما يدل على ... ظاهرا وكلام الوثنين
ومن قصص كثيرة لا يحملها هذا المختصر قال والقول الصحيح في الباب اي القول الذي كانت عليه ... ح
مذهبنا الذي يقتضي ذكره ما هو الصحيح عندنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية اي غير موجب بنفسه كما قالت المعتزلة وغير ملغى
ايضا بالكلية كما قالت الاشعرية فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالة العقل فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يلتفت
لعلمه ... ما يكون نافيا في اصل الخلقة فقد غلا ... لانه روي عن ابي حنيفة رحمه الله ... الاستدلال بالعقل وذكر الحاكم
الشهيد في المنتقى كما سنذكره بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وهو اي العقل من اعظم
النعم اذ به يمتاز الانسان عن سائر الحيوانات وانه آلة معرفة الصانع وآلة معرفة مصالح الدين والدنيا وانه خلق متفاوتا
في اصل الفطرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه في اصل الخلقة متساو ولانه مناط التكليف فلو كانت العقول متفاوتة لما كان سنة
التكليف متساويا ... واللازم باطل ومناط القول بوجوب الاصلح وذلك كذلك ... على الوسع ... وقد مر بعض ... العقل قبل هذا
في بيان شرائط الراوي واعاد ههنا توضيحا لكونه آلة بالتمثيل فقال انه نور في بدن الادمي مثل الشمس في ملكوت الارض
يضيء به الطريق الذي يبتدأ به من حيث ينتهي اليه الحواس وقد مر بيانه وما ورد عليه والجواب عنه فلا نعيده ثم وضح كونه آلة
بقوله فهو عاجز بنفسه لانه آلة والآلة لا تعمل بلا فاعل فلا يصلح ان يكون موجبا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها
واوضح به طريق الادراك للعاقل فكان الادراك للقلب بنفسه وشبهه في كونه آلة بالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت

وبدا الشعاع ووضح الطريق وكانت العين مدركة بشعاعها واختلف في محل العقل فقال بعضهم محله في بدن الادمي ولم يبين فقيل
محله الرأس وقيل محله القلب واختلف في تفسير القلب فقيل هو قوة ... عمه المضغة التي في الجانب الايسر وهذا غير مناسب
من جعل محل العقل القلب فانه يستلزم ان يكون العقل قائما بالمضغة وما كان بالمحل لا يكون جوهرا وذلك يلزم قيام
العرض بالعرض وكذا لمن جعل محله الرأس فان قيام العرض بمحل لا يستلزم حصول اثره في محل آخر وقيل هو
النفس الانسانية وهذا يناسب تفسير من جعل محله القلب لانه يكون العقل مرتبة او قوة من مراتب النفس الانسانية
او هو اياها ولا استحالة في ذلك ولا بعد وقيل الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كرهبوت ورحموت والدرك بفتح الراء اسم
من الادراك والبزوغ الطلوع والشعاع هو الضوء والشعاع بكسر الشين الضوء الساطع قال وهذا العقل كفاية ما قوله
والامور المعترضة على الاهلية اول الفصل وانه كان آلة للمعرفة لا يقع به الكفاية بحال سوا ائتمر عليه بدليل السمع ولا ... العلم
بالعقل لابد وان يكون نور يترشح منه حجة صحيحة وحصول ذلك لا يكون الا بالتامل والفصل ففي العقل مجرده لا يكون كافيا
وهذا الطاهر ولا الحاجة الى الاعانة لانه بعد ما ثبت انه آلة لا بد منه في التحصيل فلا بد من توفيق الى ... عاقل قبل ورود
الشرع وبعده مستحق في كفر حقيقة الوقاية لكنه لما حرم العناية والتوفيق سلك ... الطريق وكم من عاقل
عرف سبل الرشد ولكن ادركه الخذلان فضل بالارتداد عن الطريق والعياذ بالله فثبت ان لا كفاية بالعقل ... ل
في كل حال بلا معونة من الكبير المتعال ولذلك اي ولعدم الكفاية بالعقل قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان خلاف
ما قاله المعتزلة حتى اذا عقلت المراهقة اي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان بعد ما ... ولم تقدر على الوصف
وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل المراهقة مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة
عليه لبانت من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية
صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا ... ويبطل مهرها قبل الدخول ولم يصح عند ابي يوسف رح ... فعلم بما ذكرنا ان الصبي
غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في المسألة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك قلنا في البالغ الذي
لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد
شيئا كان معذورا خلافا للمعتزلة واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا
على كفره وفي نسخة الصحيح انه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر كان مرتدا ... القاضي الامام ابي زيد
واختاره الشيخ وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وفي المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال
لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلقه ... وروي انه لو لم يبعث
الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم وعليه مشايخ اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة
الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون
العقل معرف والموجب هو الله كالحكام ... والصحيح ما ذهب اليه الشيخ رح لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية واذا سقط
الوجوب عن الصبي سقط عمن لم تبلغه الدعوة لان الجاهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به في الصبا سقوط وجوب الاستدلال بخلاف ما لو اعتقد كفرا حيث لا يعذر كما في الصبي
وقولنا انه لم تبلغه الدعوة ولا تكليف بمجرد العقل وصار ... اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة
الله تعالى بان نشأ على شاهق جبل ومات في ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه
الدعوة لان الامهال ... الادراك ... التامل بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ويكون على هذا ان يحمل ما روي

عن ابي حنيفة انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق بعد ادراكه مدة التامل فلا يكون فرق بين قول الشيخ وما ذهب اليه الكعبي

والسبقي في كلام الشيخ اقتصار على ما سبق من التقرير فان حقيقة القول ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد به

قبل ادراك زمان التامل فاذا امهله للتجارب الا انه حذف الفعل اختصارا او في ذكر يريد بعد قوله ومعنى قولنا ثم يجب

لا يسقط ثم يبنى عليه على ما يظهر بالتامل وقوله على نحو ما قلنا متعلق بقوله واحتمله لدرك العواقب يعني اقامة الامهال وادراك

زمان التامل مقام الدعوة على مثل قال ابو حنيفة في السفيه فانه قال اذا بلغ خمسا وعشرين يدفع اليه ماله فان لم يونس

منه رشد مع ان الدفع معلق بما يونس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه قد استوفي مدة التجربة

والامتحان والمستوفي كذلك لا بد ان يستفيد رشدا لبا لانه [illegible] الاصالة حيث صار جدا وفرعه اصلا فاقيم هذه

المدة مقام الرشد والشرط رشد يكون وقد وجدا ما معنى او تعذر الاطلاع [illegible] فكذلك هنا بعد مضي

مدة التجربة لا بد ان يستفيد بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الايات الظاهرة في ذلك لحصول المقصود بهذه المدة

كفى ذلك لاستحقاق الحكم كما يكون بعد الدعوة فلا يعذر وليس على الحد الذي صار حدا لمدة الامهال وتقدير زمان التجارب

والتحقيق في هذا الباب ان الشرع الذي هو بلوغ الدعوة دليل قاطع واما ذكره لئلا يتوهم ان مدة الامهال كعشرين

سنة كما يلزم السلم وهذا ما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام فان هذا يختلف باختلاف

الاشخاص اذ العقول متفاوتة وبه في اصل الخلقة كما مر فقيل العقل حجة موجبة قيل معناه ليس على الحد الذي توقف

به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او لا وكونه حجة عند استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل

عقلي ضروري فجعل العقل كذا [illegible] الوجه الاول وقيل هو ابتداء الكلام بعد ذكر هذه الاقوال وبيان ما هو الحق

في طريق المصنف لغيره فان المعتزلة جعلوا العقل حجة موجبة لا يسبق الشرع خلافه وهو ضعيف اذ ليس لهم دليل

يعتمد عليه سوى امور ظاهرة لا نسلم تسليمها لتحقيق مدعاهم وذلك كقولهم انا عرفنا حسن الايمان وشكر المنعم وقبح

الكفر والعبث وعلمنا ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبح العقل او بتقبيح ما حسنه وان كونها حسنة كان قبل

ورود الشرع فالشرع تابع له [illegible] على تقدير تسليمها انما يتم تحلها لا يلزم ان يكون العقل موجبا للاحكام لانا بينا انه تعالى و

بنفسه بل الموجب هو الله تعالى وانما عرف بذلك لان الله تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم بالموجب كيف يكون العقل

موجبا لذاته وهو قد يعجز عن ادراك اعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود وغير ذلك وان قول الاشاعرة

الغوه من كل وجه وهو ايضا ضعيف لعدم دليل قاطع لم يستنبق وذكر الشيخ ان الحق القول بكل وجه قوله ان صح

والظاهر انه استدل على ذلك بما ورد عن ابي حنيفة في السائل فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا لجعل

كفرهم عفوا كما لم يبلغ واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان حتى لم يجعل

كفرهم عفوا فكان قتلهم كقتل اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله وحين كان منهم من قبله من يعذر

جواب سؤال تقديره لو كان [illegible] باعتبار عدم العفو عن كفرهم لوجب الضمان بقتل من كان معذورا كالصبيان

والمجانين ومن لم يستوف مدة التجربة واللازم باطل اللزوم وتوجه عندكم وبيان الملازمة ان هؤلاء عند بلوغ الدعوة [illegible]

[illegible] عدم [illegible] والجواب منع الملازمة بان يقال لا نسلم ان وجوب الضمان في قتل من بلغته الدعوة مستلزم وجوبه في قتل

من لم تبلغه لان وجوبه فيمن بلغته باعتبار العصمة بدار الاسلام لا ان العصمة المقومة بالاحراز بالدار عند [illegible] ان قتل

مسلم [illegible] لا يوجب ضمانا فكذا اولى وهؤلاء لم يستوجبوا [illegible] فلا يضمنون [illegible] ضعف مذهب الاشاعرة [illegible]

وذلك انه لا يحد [illegible] منفصل لقوله فلا دليل له ايضا وذلك لانه لا يحكم في الشرع منصوصا عليه ان العقل غير معتبر

للاهلية

للاهلية وعند الشرع عنده لغو فليس معه دليل على اهدار العقل بالكلية فالقول به يشتمل على اللغو ومنافيه اما الاول فلكونه

واما الثاني فلان النص [illegible] الا هو بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول وذلك ابطال حجة العقل بالعقل وهو تناقض

محض ومذهب المعتزلة بقوله وان العقل لا يسكت عن الهوى وهو تكثير العزة وتجويز ان يكون بعينها لو منفصل لقوله

فليس معه دليل يعتمد عليه وانه لا يسكت العقل عن الهوى لان العقل الذي هو مناط التكليف في اول الفطرة غير

موجود والنفس على ما هو اثم فاذا حدث العقل حدث مغلوبا للاستيلاء الله من الحواس والمغلوب في مقابلة الغالب

كالعدم فجعله حجة بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب فلا وجه [illegible] الاحكام الى العقل قيل هو ان رد الى ابطال

ما وضع الله في جعل العقل علة بنفسه بيانه ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا فان الى غيب عنا

فلم يكن بد من علل ظاهرة نضيف الاحكام اليها دفعا للحرج فكانت العلل امارات في الحقيقة فلو جعلنا العقل علة

موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن ادى الى الحرج لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل

ويمكن ان يجعل جواب سؤال تقديره لو كان العقل الة لا موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل لوجود

نسبتها اليها اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل وهو ليس بموجب بل هو الة والاحكام اليها غير اصل وتقرير الجواب

انا وجدت نسبتها مجازا تيسيرا على العباد من غير ان يكون علة لا لذاتها قوله وان يجعل العقل علة بنفسه بيان لكون

النسبة الى العلل للتيسير لان جعل العقل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك لانه على خلاف موضوع العلل

واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا الباب اي باب الاهلية ينقسم الى قسمين الاهلية والامور المعترضة

عليها قال باب بيان الاهلية وما يتصل بها الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اقول اهلية الانسان

للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه وطلبه منه وقوله تعالى وكانوا احق بها واهلها اي صالحيها

وفي الشرع صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه فان الله تعالى خلق الانسان لحمل امانته وهي الشرعية باصولها وفروعها

وجعله زينة العالم وغيره تبعا له قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه واكرمه بالعقل والذمة ليصير

اهلا لتحمل امانته ثم الاهلية على نوعين اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فتنقسم فروعها اعني تحسب الاحكام

فان الصبي اهل لبعض الاحكام دون البعض واهل للبعض بواسطة راي الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد

الاحكام واصلها واحد وهو الصلاحية اي صلاحية لحكم الوجوب وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء فمن كان اهلا

لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن لا فلا وسنذكره ان شاء الله تعالى [illegible] ثم اهلية الاداء نوعان

كامل يصلح للزوم العهدة وقاصر لا يصلح لذلك واصله في تفسير العهدة [illegible] حقوق يلزم بالعقد

وفسر بعض العقود وقيل هي البيع وقيل اذا اطلقت في حقوق العباد فالمقصود منها هو المال واذا اطلقت

في حقوق الله فالمقصود منها الخلاف في الاداء ليظهر المطيع من العاصي والاول لا يساوي حقوق الله وكذلك الثاني والثالث

قريب والرابع استعمال اللفظ المشترك في معنييه معا والاداء انما هي [illegible] لزوم الحقوق وهي المعنى من الكتاب

وانما كان [illegible] لكونه تعريفا بالمركب قال اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة الا قوله وقد مر التقسيم

قبل هذا في اول الفصل اقول اهلية الوجوب على قيام الذمة وان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب اي عهد [illegible]

بالتزام ما يوجب عليه وهذا باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه العشر

والمهر بعقده وهذا دليل [illegible] ان لا يراد بالذمة من الرجال لا معنى ولا حاجة اليه بل الشرع حكمه

ما كان [illegible] لذلك [illegible] وهذا ثابت بالاجماع في الملكة فقد خالق

الاجماع ووجود الذمة الصالحة واجماعهم على ذلك بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم
الآية وقال جل ذكره وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ووجه الاستدلال بالآية الاولى ان الله تعالى اخبر بعلم القدم ان الكفرة
يحتجون اما بدعوى الغفلة واما بان يقولوا انما كفرنا تقليدا للآباء ولم يتبين لنا الحق اخذ عليهم الميثاق لتكون ذلك حجة عليهم نخ
بكل واحد من الامرين روى مسلم بن يسار الجهني ان عمر سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال ان الله تعالى
خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه
ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقام رجل فقال يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال اهل الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار
حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار وعن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم مسح ظهره فسقط
من ظهره كل نسمة هو ذارئها الى يوم القيامة وقيل قال لهم جميعا اعلموا انه لا اله غيري وانا ربكم لا رب لكم غيري فلا تشركوا بي
شيئا وانا مرسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وميثاقي ومنزل عليكم كتبا فتكلموا فقالوا شهدنا والاحاديث
في هذا الباب كثيرة وهو امر ممكن وقد اخبر الصادق عنه فوجب قبوله والعقل على هذا عامة المفسرين واحتج به الشيخ
على وجود العهد الماضي وقالت المعتزلة لم يكن هذا [illegible] اما ولا فلان المفسرين ذكروا ان الذرية المخرجة كانت كهيئة الذر واحد
الورع على الميثاق غير صحيح لان ذلك بعض الحيوان وهو مشروط بالبنية وبعض العقل ولولا نواعق لا الى [illegible] لان الوفاء
العظمة لا بنيانه لا عقل ولانه يجوز في آدم مع ما ذكرنا من شرط البنية لا يسعهم عرصة الدنيا فكيف ظهر آدم ولان اخذ
الميثاق عليهم ان كان ليصير حجة فيما في الثواب والعقاب بخلاف الاجماع وان كان ليصير حجة عليهم اخا وجد في الدنيا
فاي فائدة فيه واما ثانيا فلان الآية تقتضي ان الاخذ من ظهور بني آدم لانه بدل من آدم ولقوله من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم جم
على انفسهم وآدم له ظهر واحد والحديث يدل على انه من ظهر آدم فكيف يكون تفسيرا له مع وجود التنافي بين التفسير والمفسر
على انهم اختلفوا في موضع الميثاق فقال ابن عباس ببطن نعمان واد الى جنب عرفة وقال الضحاك ذكر بدهناء ارض الهند
وهو الموضع الذي اهبط الله آدم فيه وقال الكلبي بين مكة والطائف وقال السدي اخرج الله آدم من الجنة ولم يهبط
من السماء وكذا اختلفوا في لفظ الحديث ومثل ذلك لا يكون حجة او لعذرا واذا بطل محملهم الذي سبق فوجب حمل هذا
على ذلك على التعبير التمثيلي فقالوا معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم اخراجهم من اصلابهم نسلا واشهدهم على انفسهم وقوله
الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت
بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم
وقال لهم الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك واجيب عن الاول بانه ولئن كان
على هيئة الذر لا يعجز عن جوابنا خطاب الشرع عليه وقال وان من شيء الا يسبح بحمده وقد فسر بتسبيح الذر الصغير وقال تعالى
وقالت نملة ولا نسلم ان الحيوة مشروطة بالبنية وانما جاز البناء لعدم مصاحبة تلك الابدان مع ارواحها وكثرة العوائق
وقد ثبت عن الكل بتذكيرهم كذلك لتجردهم عن العوائق والان ان كان جوهرا فردا فلا امتناع لانتساع ظهر آدم لها
وان قلنا انه المعنى الناطق وهو جوهر متحيز ولا حاجة الى التحيز فالسؤال ساقط وقوله اخذ الميثاق ليصير كذا ان وكلا الذي
لا نعقل قلنا على ان الفائدة ما ذكرنا من اقامة الحجة عليهم لا ارسال الرسل وعن الثاني بانه روي عن النبي عليه السلام بطرق كثيرة
صحيحة انه فسر الآية بذلك ولا يجوز الطعن فيه بغيره وظاهر الآية يقتضي ان الاخراج من ظهور بني آدم فيحمل على انه تعالى
علم الشخص العلانية يتولد من فلان وفلان من فلان فاخرجهم على ما علم بوجوبهم فرتبهم في الوجود ولو في الآية

ما يدل على الاخراج من ظهر آدم لكن الحديث يدل عليه فيحمل على انه اخرجهم من ظهور بني آدم بالقرآن ومن صلب آدم بالحديث ولا منافاة فيه
التصريح فيهما بما هو صريح الآية والحديث عن الطعن بعذر الامكان وبان في كل واحد من الآية والحديث اقتصارا فقد اقتصر
في الآية على ذكر الفرع استغناء به عن ذكر الاصل لامتناع كل فرع الى اصله ولما علم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك
ذكر في التفسير ما اقتصر عنه في الآية آدم واولاده فالاولاد علم للنوع كالانسان والبشر واما الاحتجاج بان نادة في بعض
انه لو لم يكن كذلك لزم الفساد في معنى الآية واللازم باطل اما الملازمة فلانه اذا لم يكن بنو آدم على الحقيقة بل كان
لا دون آدم فان الذرية واصله فالاولى واذا اخذ ذلك من بني آدم بني آدم وذلك لا يشك في فساده وعلى هذا يكون ذريتهم
بدلا من بني آدم ويكون مفعول اخذ وهو كالعهد والميثاق محذوف ويكون تقديره والله اعلم واذ اخذ ربك من بني آدم النوع
ميثاقا وعهدا لانه تعالى لم لا يجوز ان يكون المراد من بني آدم اولاده الصلبية ومن ذريتهم اولاد هؤلاء وسن في الحذر ولا
يلزم ان يكون اخذ الميثاق مخصوصا على الذرية دون الاولاد وليس كذلك لان الحديث من الذرية ليس مقتصر على من هو
من صلب ادلة على المراد بتقديم النص وهذا الوجه انما يستقيم على قراءة من قرا ذرياتهم وهي قراءة ابي عمرو ونافع واما من
يمكن ان نكتفي بذرياتهم بدلا من بني آدم ولا اختلاف في موضع العهد وفي لفظ الحديث لا ينقض المقصود لان العهد الشرعي
كاف وهو ثابت بالاتفاق واذا اسقط اسباب تحصيله لا يضار لاما فيه ما اليه من التمثيل والتخييل لان الكلام للحقيقة واما الثانية
فمعنى الزمناه طائره الزمناه عمله وهو من قولك طار له سهم اذا خرج والمعنى ان عمله لازم له لزوم القلادة او الغل وقال صاحب
الكشف كانت العرب يتيمنون بسانح الطير ويتشاءمون بالبارح فلما نسبوا الخير والشر الى الطائر
استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته او عمل العبد الذي هو السبب في الرحمة والنقمة ووجه الاستدلال بها ان الآدمي الذي
لا يصدق عليه الانسان الزم عمله في عنقه والآدمي الذي لو لا التزام عمله في عنقه ولا يعني بصلاحية الذمة الا ذلك والذمة
العهد واذا اطلقت فانما يراد نفس ورقبة لها ذمة وعهد فان كل مر والرقبة عطف تفسير للنفس ان العهد الذمة كذلك اذا ايد
وجب في ذمته فمعناه في نفسه ورقبته محل يثبت فيه العهد الماضي وهو النفس والرقبة وانما الصبي اذا ابتيع للصبي والدلالة
الثمن لا فيما من ثبوت ذمته فيملكه ويتوجه اليه المطالبة ويؤدي بسام الولي لانه مال فجرى فيه النيابة واما قبل الانفصال فهو جزء
من وجه فهو من حيث الحس والحكم اما من حيث الحس فلتعلقه بقرار الام وانتقاله بانتقالها لدرها واما من حيث الحكم فلانه يعتق
بعتقها ويرق برقها ويدخل في البيع تبعا لها واما انه من وجه فلانه منفرد بالحيوة متهيئ للانفصال وصار نفسا بها فلم يكن
له ذمة مطلقة حتى صلح ليجب له الحقوق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يصلح لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب ونحوها ولو اشترى
له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن واذا انفصل فظهر له كمال الاهلية لان اهلا سبب عمل الى الوجوب لكن اهلية الوجوب
وصلاحية له لا يستلزم الوجوب لانه غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الاداء ولم يتحقق ذلك
في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه وعرضه الوجوب باعتبار انعام الاحكام لا باعتبار ذاته منقسما الا ثبت
والاما ثبت ولكل قسم منصوص يسر عنه وفي حق الصبي يجب ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا وقد مر تقسيم الاحكام قبل هذا في اول
الفصل اي باب معرفة العلل الى حق الله والى حق العبد والى ما اجتمع فيه الحقان والآن الاقسام المذكورة هاهنا كما قال
الا ما في حقوق العباد الا قوله وقد مر تقسيم هذه الجملة ايضا اقول هذا اشروع في بيان ما هو مشروع في حقه او ما ليس غير
مشروع في حقه كالعقوبات فلا حرم فصل الاحكام بقوله فاما ما كان من حقوق العباد وعرضا كضمان المتلفات وعرضا
كثمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه حتى لو اتلف شيئا او اشترى شيئا او استاجر يجب عليه الضمان والثمن والاجرة لان الحكم
اي حكم ما كان عرضا او حكم الوجوب في حقوق العباد وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود في حقهم لا الاداء

لان المقصود في حقهم اما رفع الحسن او حصول الربح وذلك يحصل بالاداء وليه فوجب القول بالوجوب عليه متى صح
سببه وهو الاتلاف والبيع او الاجارة وماكان صلة اى مواصلا بلا عوض مالى فاما ان يكون له شبه بالموونة او بالاجر
شفاءة كان الاول كنفقة الزوجات والثاني كنفقة الاقارب فالصبي من اهله يلزمه ايضا اما نفقة الزوجات فلانه يشبهها بالاعواض
لانها وجبت بازاء الاحتباس في الاصل ان كان حق الزوج وفي حق الزوج من حيث الاستمتاع وفقا للشهوة واصلاح
امر المعيشة وفي حق الشرع من حيث تحصل الولد وصيانة كل منهما عن الزنا فمن حيث ان الاحتباس حق الزوج امكن جعل
النفقة عوضا عنه ومن حيث انه حق الشرع واقامته حق الزوج ينبغي على ان لا يصلح ان يكون عوضا عنه فيكون صلة
باعتبار الاصل انها صلة لا تصير دينا من غير قضاء ولا رضا كنفقة الاقارب ومن حيث انها عوض تصير دينا اذا وجد
القضاء والنفقة اشبه علا بالدليلين بقدر الامكان واما الاخرى يعني نفقة الاقارب فلكونه الابابا متعلقه بها ولهذا لم يجب
على الفقير في الصبي من اهل وجوب النفقة فيجب عليه اذا كان غنيا اذ المقصود دفع الحاجة الذي يحصل لكف به اليه وذلك
بالمال واداء وليه كاداءه واذا كان كذلك كان من قبيل ما يتصور حكمه فيثبت في حقه واذا كان الكلام لكن الصبي من اهله مثل تحمل
العقل اى الدية اما انه صلة فلوجوبه في مقابلة مال ليس بمال واما شبهها بالاجرة فلما قال الشيخ انه لا يخلو عن صفة الجزاء من جهة
كونه منع بلا بالكف عن الاخذ على يدى الظالم بدليل اختصاص العاقلة فان اهل حفظ المظلوم عن المظلوم عن الظالم
انما هم الرجال دون النساء لانهم لا يقدرون عليه لضعفهن والصبي غير اهل لذلك الحفظ كالنساء فلا يجب عليه وما كان عقوبة
يعني من حقوق العباد كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث للحسنا الصبي الضاربا ما مر في باب معرفة العلل لانه لا يصلح لحكمه
وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل فيبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله على الاجمال اى على هذه الجملة
وهي ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل بوجوبه وان صح سببه كتحقق دلوك الشمس وشهود
الشهر ومحله وهو الذمة لان الوجوب كما يعدم مرة لعدم سببه ومرة لعدم محله يعدم ايضا لعدم ما هو المقصود منه
وهو حكمه وقد بعضهم عن الجملة اى حقوق الله في ذلك الباب قال فاما الايمان فلا يجب على الصبي المقول وكذلك الزكوة و | الصلوة
والحج والصوم اى قول هذا تفصيل الاجمال مما يوجد في حقوق الله فالايمان لا يجب على الصبي حتى انه يعقل لما قلنا من عدم
اهلية الاداء وكذلك الاداء وهو فعل يحصل على اختيار على سبيل التعظيم هو المقصود في حقوق الله والصبي ليس بقادر على هذا
المقصود اما الاولى فلما قال الشيخ بمعنى الابتلاء فانه انما يكون بامتثال ما امر به لخطاب المطيع من العاصي فاما الثانية فلان | قال
الصغر بما فيه اى بنافي الابتلاء اوبنافي حصول فعل عن اختيار على سبيل التعظيم فان قيل لما ان الاداء هو المقصود
والصبي ليس بقادر عليه لكن بعض الحقوق يتادى بالنايب كالزكوة فان يتادى بالدليل فيجوز ان يتادى بالولى ايضا
كصدقة الفطر والعشر فيكون حكمها وهو الاداء متصورا فيجب عليه كصدقة الفطر ويؤدى الولى كما قال الشيخ قوله وما يتادى
بالنايب لا يصلح طاعة والالف واللام للعهد اى المتادى بالنايب هو المال لان هذه النيابة نيابة جبر لا اختيار والنيابة الجبرية لا تجزى
في العبادات فلما قال الشيخ فلو وجب مع ذلك اى مع النيابة جبرا لصار المال مقصودا او ذلك باطل ما الملازمة فلان | النيابة
الجبرية يدل على عدم كونه فعلا من حيث مقصودا حيث استحب فعل غيره واذا لم يكن الفعل مقصودا صار المال مقصودا اذ لا | فائدة
هنا كل واما بطلان اللازم فلانه فانا قد بينا ان الفعل مقصود وسلم الخصم بخلاف نيابة الوكيل فانها اختيارية وعورض
بان الشرع اوجب عليهم بعض ما استغنى اموال الناس صونا لها كلا يا كله الصدقة وذلك دليل الاهلية واجيب ان النبي عليه السلام
اصلعوا فيه وجوبا عليه ولم يخرج الحديث ولو بلغهم لا يحتج بترك الحاجة به ولو احتجوا لكان خبر الواحد ردا عندنا
مع انه روى عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف في عدم وجوب الزكوة على الصبي واذا ثبت ذلك فكذا في الحج وغيره وذكر

فكذلك لم يجب العبادات اى الصبي كالزكوة والصوم والحج والصلوة كما لم يجب الايمان وقدم الايمان الى الزكوة في الذكر للخلاف الذي ذكرنا
فيه تقريبا لما هو الاهم وفيه وما يلحق به معنى المؤنة اما قوله لعدم حكمه اقول لما فرغ من العبادات الى الصبي ذكر غيرها فكان
عبادة فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر يوجب محمد وهو قول زفر لما قلنا انه ليس باهل لاداء العبادة بنفسه وبنيابة
الولى جبرية لانه خلاف التكليف ومعنى العبادة فيها غالبة فصح المؤنة مغلوبة والمغلوب عند الغالب كالمعدوم واوجبه ابو حنيفة
وابو يوسف احتياطا بالاهلية الفاضلة والاختيار الفاضل الذي يحصل بواسطة الولى لانها ليست بعبادة خالصة فيحتاج الى الاهلية
كاملة واختيار كامل والاختيار الغاير الحاصل يعتبر بالذمة وما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج يلزمه لما قلنا في نفقة الازواج
ان الصبي اهل لوجوب المؤنة لان المال المقصود دون الاداء والولى كاداءه وانما قيد بقوله في الاصل لان العشر بنافيه معنى العبادة
حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة والخراج فيه معنى العقوبة حتى لا يبتدا به على المسلم ولكنها مؤنة الارض في الاصل كما مر بيانه
وهو ما كان عقوبة اى من حقوق الله تعالى كالحدود لا يجب عليه اصلا لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالعقوبة قال ولهذا كان الكافر | ص
اهلا للاحكام اما قوله فلم يصلح ان يجعل شرطا منتقضا ولى اى ولما ذكرنا ان كان اهلا الحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان
اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا للاحكام لا يراد بها وجه الله كالمعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه
اهل لادائها اذ المقصود الى ما كانت مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة والمقصود
من العقوبة الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهي يتحقق في الكافر فيها في المسلم دفعا للفساد عن العالم بل الكافر اولى
بالعقوبة ومن كان اهلا للوجوب كما بينا فكان الكافر اهلا للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا وجد اسبابها والقضاء
اذا قتل وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله عليهم لانه هو
لارتفاع الدرجات بعد دخول الجنة بفضل الله ولم يكن له ذلك ولما كان الخطاب بها اى بالشرائع موضوعا عن الكافر عندنا ولنا انه
لانه اهل لادائه حتى يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا لوجوبه لا خلاف في ذلك لاحد واعلم ان العلماء اتفقوا على ان الكفار مخاطبون
بالشرائع بناء والكفر يوجب حكم العاصي في الاخرة على معنى انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد واللزوم والاداء
وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم كانكار التوحيد يعاقبون عليه في الاخرة كما يعاقبون على اصل الكفر واختلفوا
في وجوب الاداء في حق احكام الدنيا فذهب اصحابنا العراقيون انه ثابت ولم يجب الاداء عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة
اصحاب الحديث وقال عامة مشايخ ما وراء النهر والقاضي ابو زيد والشيخ وشمس الائمة انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو اتوا بها لا يصح ولو اسلموا لا يجب عليهم القضاء بالاجماع وانما | تظهر
في حق احكام الاخرة فعند الاولين يعاقبون بترك العبادات دون الاخرين تمسك المثبتون بالمعقول والمنقول اما الاول
فقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فان في الاية الاولى
سبب سلوكهم في سقر كونهم لم يكونوا من المصلين وفي الثانية جعل الويل لمن لا يؤتي الزكوة وذلك دليل واضح على عقوبتهم
بترك العبادات واما الثاني فلان سبب الوجوب متقرر وصلاحية الذمة موجودة والشرط وهو الاهلية وان كان معدوما
لكنه ممكن الحصول بتقديم الايمان كالجنب والمحدث بتقديم الطهارة فلو سقط الاداء بعذر الكفر لكان ذلك تخفيفا والكفر
لا يصلح لذلك لكونه اعظم الجنايات والفسق والجهل لا يصلح سببا لذلك فالكفر اولى وانما لا يجب القضاء عليه بعد الاسلام
لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا لانه لم يجب فاذا مات على الكفر يجب
المعاقبة على تركها وليس حكم الوجوب وفائدة الاداء فان الاداء يجب على من علم الله انه يموت كافرا والصلوة واجبة
على مسلم علم الله انه لا يصلي ولا يتصور منه الاداء لانه خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع لكنها وجبت لتوجه العذاب فكذا هذا وتمسك

الباقون ايضا بالمنقول والمعقول اما الاول فقوله عم حين بعث معاذا الى اليمن ادعهم الى الاسلام فان هم اجابوك فاعلمهم
ان عليهم خمس صلوات الحديث وهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع مرتب على الايمان والكافر ذكره الشيخ في التنزيل
بقوله لو لم نكن اهلا لثواب الآخرة فقوله ولم يكن مخاطبا بالشرائع جوابا عما ذكرنا في جانبهم بان انتفاء الخطاب ان كان لانتفاء
الاهلية فهو شرط ممكن الحصول بتقديم الايمان كالجنب والمحدث ونحوهما لم يجعل الكافر مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان
لان الايمان رأس اسباب اهلية احكام الآخرة وما كان كذلك لا يصلح ان يثبت شرطا لغيره تبعا الا ترى ان من قال لعبده
تزوج اربعا من النساء لا تثبت حرية العبد اقتضاء بهذا الامر لان الحرية اصل بنفسه بتصرفاته فلا تثبت مقتضى لما هو تبع
وهو تزوج الاربع فان قيل اما امر الله بالطاعات ومنها ما صح يلزم جعل الايمان ثابتا امرهم بالايمان صريحا وبالعبادات
كذلك فيكون الايمان مأمورا به ضمنا وصريحا فيكون اقوى كما يقول لعبده انت حر وتزوج اربعا احسب بان الايمان
مأمور به ضمنا اصلا وتسليمه بالمسلم غير صحيح لانه لا دلالة على ثبوت الحرية اقتضاء فانه بعد قوله انت حر وتزوج لم يبق عليه حكم
لعدم ولاية وهذا يدل على بطلان امره بالتزوج لا على صحته فلا يكون مثالا لما نحن فيه وعلى ما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء
ليس للتخفيف كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادات والحاقهم بالبهائم لا التخفيف فان في قولهم
الكفار لما خوطبوا بالشرائع يزداد تغليظ الوزر والعقوبة واحتجاجهم بالآية فانه غير صحيح اذ المراد من المصلين المعتقدون
فرضيتها وكذا المراد بقوله لا يؤتون الزكوة الذين لا يعتقدون ولئن فرضنا انها انما نزلت لكل بقول الزجاج ورد بان هذا
خلاف الظاهر فلا يكون مقبولا واجيب بان شرط التأويل احتمال اللفظ قريبا كان او بعيدا لا الظهور المعنى فاذا دل الدليل
على ان كون المحتمل مرادا لم يبق اللفظ قطعيا في مدلوله وقوله فائدة الوجوب العقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم
فلم يجز تصحيحه للاثم بالترك كذا في التقويم قال وقال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام والعبادات لما قلنا وفي بعض النسخ وجه قوله
اراد بعض المتأخرين منهم القاضي ابا زيد ومن تابعه فانهم قالوا الوجوب بالاحكام اي حقوق الله تعالى ثابتا على الصبي لقيام الذمة ووجود
الاسباب بصحة الوجوب باعتبار السبب والمحل لان الوجوب جبري لم يتعلق بالقدرة العقل والتمييز وانما يعتبران لوجوب الاداء
الا ترى ان النائم والمغمى عليه يلزمهما الصلوة لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي
الا ان عذر الصبي عذر مسقط لكل الوجوب دفعا للحرج قالوا وما قيل ان الوجوب للاداء لا لنفسه فلا يجوز الايجاب على من لم يقدر
على الاداء غير قوي لانا نعقل الوجوب اما للاداء او القضاء لعدم زمان لا حالة الوجوب فيصح الايجاب على من يرجى له
قدرة الاداء او القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يمنع الوجوب لعدم ثمرته
كما لو باع من معلق يحب التمييز وان كان عاجزا عن ادائه قال الشيخ رح وقد كنا عليه مدة لكنا تركناه لهذا القول الذي اخترناه ٥
وهو ان من لا يكون اهلا للاداء لا يكون اهلا للوجوب وذلك لان القول بالوجوب نظرا الى الذمة والسبب من غير اعتبار حكم
مجاوزة الحد واخلاء الخطاب الشرعي عن الفائدة في الدنيا والآخرة اذ فائدة الحكم في الدنيا الابتلاء لتظهر المطيع من العاصي
والصبي ليس فيه كما تقدم وفي الآخرة الجزاء باختيار الاداء في الدنيا ولم يتحقق فلا يكون الحكم بالايجاب مفيدا اصلا الايجاب
بهذا الحصص العلة لان معناه ان السبب والذمة لو صلحا لكن تخلف هنهنا لعدم الفائدة والشيخ مع هذا الحصر لان هذا
من قبيل انتفاء العلة لعدم شرطها وهو المحل القابل للوجوب كما في الكافر فان النسبة في حقه بهذا المعنى وهذا القول
الذي اختاره اسلم الطريقين صورة لسلامته عن القول بالتخصيص صورة ولا سوية ومعنى لسلامته من خلو الوجوب عن العاقبة العاقبة
في الدنيا والآخرة وتعليلا لسلامته عن مخالفة السلف فانهم لم يقولوا بالوجوب عليه اصلا ومعنى لسلامته عن النقض بما اذا صام
او صلى فانه لو كان الوجوب ثابتا وقع ما اداه عن الواجب كالمسافر وليس كذلك بالاتفاق قال وكذلك قلنا في الصبي اذا بلغ

الى قوله لاحتمال حكمه اقول اي ولما قلنا ان الوجوب متى صح بحكمه صح القول بثبوته ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بثبوته
قلنا في الصبي اذا بلغ في شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى ويؤدي ما بقي من الشهر لانه بالبلوغ صار اهلا لحكم الوجوب
فثبت الوجوب في حقه واما في الصغر فعذر دائم لا يحتمل الانقطاع قبل اوانه فكان احتمال وجوب الاداء ساقطا فلا يثبت
الوجوب وكذلك نقول في الحائض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء فان الحيض لا ينافي معنى الصوم حقيقة وكان الحصول
توهم القضاء بالاداء في هذه الحالة ثم سقط الحكم الى البدل وهو القضاء لانتفاء الحرج فيه كانتقال حكم الامر بالوضوء عند عدم الماء
الى التيمم واما الصلوة فلا تلزمها لان وجود الحيض ينافي جوازها فقد بطل الاداء فبطل الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب
وهو الذمة وقيام السبب وهو الوقت قوله لما فيه من الحرج يمكن ان يكون دليلا لبطلان الاداء وهو الظاهر وذلك لان في الاحتراز
عن الدم في وقت الصلوة ايام الحيض حرجا ويمكن ان يكون الاداء بمعنى القضاء لان انتقال الحرج في نفي القضاء هو التقارب
في هذا المقام فيكون الكلام في نفي الانتقال الى القضاء كما في الصوم ولم يتعرض للزوم الاداء لان وجود الحيض مانع ظاهر عن الاداء
لا يحتمل الخفاء وعلى في الحيض الممتد وهو ان يستغرق الشهر في الصوم ويزيد على يوم وليلة في الصلوات ان لزوم الاداء يؤدي
الى الحرج لان في الزام من لا يعقل ولا يسا بالاطلاق وغيره الامساك عن المفطرات مع النية حرجا بينا لا محالة فبطل القول به وبالوجوب
ايضا لانتفاء حكمه ويمكن ان يكون الاداء بمعنى القضاء والتوجيه جار في غير الممتد وفيه يلزم اصل الصوم لاحتمال حكمه
وهو القضاء لعدم الحرج ويجوز ان يكون من الحكم الاداء ومعنى احتماله في غير الممتد احتمال انقطاعه في كل ساعة وفيه نظر
لان احتمال الانقطاع في كل ساعة يستوي فيه الممتد وغيره والحكم في الصلوة اذا لم يمتد كذلك لكنه اكتفى بذكر الصوم عنها
اختصارا واعتمادا على دلالة ما قبله عليه قال واذا عقل الصبي واحتمل الاداء الى قوله من غير خطاب ولا تكليف اقول لما فرغ
من حكم الصبي قبل ان يعقل ذكر حكمه بعده فقال واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس
وجوبه دون وجوب ادائه حتى صح اداؤه ووقع عن الفرض وذلك اي ثبوت اصل الوجوب دون الاداء لما عرف في باب اسباب الشرائع
وغيره ان الوجوب جبر من الله تعالى بالاسباب وصفة للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب فليس الجبر
تكليف ولا خطاب اما ان الوجوب جبر من الله تعالى فلانه لا اختيار للعبد فيه اصلا واما انه ليس في الوجوب تكليف وخطاب فلعدم
ان الخطاب يتعلق بالذمة بما وجب عليه بالسبب لا لنفس الوجوب واذا لم يكن تكليف وخطاب لا يكون وجوب اداء ولا خطاب ولا تكليف
على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ فلا يثبت وجوب الاداء في حقه فقوله اذا لم يخل الوجوب عن حكمه يمكن ان يكون احترازا عن الصبي
الغير العاقل فان الوجوب بالنسبة اليه خال عن حكمه كما مر ويجوز ان يكون تفسيرا عن حكمه اي فائدة وحكمه صحة الاداء
لانها تنبني على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء فيكون الوجوب ثابتا بثبوتها الا ترى ان امرأته لو اسلمت وعرض عليه الاسلام
فابى ان يسلم فرق القاضي بينهما ولو لم يكن الوجوب ثابتا لما فرق بينهما وكلامه في المرتدة وفي الصبي العاقل القادر على الاداء
واذا كان الوجوب ثابتا واداؤه بشرطه وهو النية دون معرفة صحيح ولم يلزمه الاداء بعد ذلك واذا صح كان فرضا لانه في نفسه نفسه
غير مشروع مترددا بين نفل وفرض فلا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لترددها بينهما فيقع نفلا
وظاهر الشيخ المسألة بما اذا ادى الجمعة فان اداءه اياها صحيح من غير خطاب ولا تكليف وفيه نظر لما ذكرنا ان الصلوة مترددة
متى شرعت نفلا وفرضا فيقع عن الصبي نفلا وليس الايمان كذلك بل يقع فرضا ويمكن ان يجاب بان الصبي بالنظر الى الجمعة
الاداء من غير خطاب ولا تكليف وفيه نظر لما ذكرنا ان الصلوة مترددة بين شرعيتها نفلا فيقع على ان الصبي ليس عليه شيء من الصلوات
فرضا يقع ما اداه عن ذلك فيقع نفلا بخلاف الكافر فان الظهر فرض عليه وان لم يؤد الجمعة فرضا فيقع عن الفرض دفعا
للحرج فان السعي فرضها ان رفعه حالي والاعمى قوله لم يكن منافيا للوجوب ايضا اقول لما فرغ من التحرير على الطريق المختار

في الصبي والحيض والجنون والسفر ذكر الاغماء والنوم فان الاغماء لما لم يكن منافيا للحكم وجوب الصوم وهو الاداء حتى انه لو اغمي
على الرجل بعد ما نوى الصوم ولم يوجد منه ما يفسده اذا امتد لان زيادة على يوم وليلة لعدم الاداء والحرج في القضاء كان منافيا
لوجوبه اي وجوب المذكور وهو الصلوة والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب اذ لا يشبه يعني القضاء في الصوم والصلوة لكثرة
امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فتبين ان المحقق كلما خرج على الطريق المختار وهو ان من كان اهلا لحكم الوجوب
وهو الاداء والقضاء كان اهلا للوجوب ومن لا فلا قال رحمه الله وأما اهلية الاداء في
نوعان الى قوله في احكام الشرع اقول عطف اهلية الاداء على اهلية الوجوب اي الثابت بالعدم وجعلها على قسمين
قاصر وكامل وقدم القاصر على الكامل لان القاصر من الكامل بمنزلة الجزء من المركب واعتبار هذا التقسيم اما هو بالنسبة
الى صحة الاداء ووجوب صحة الاداء ووجوبه بالنسبة الى القصور العذر وكمالها باعتبار هذا التقسيم بالنسبة الى قصور العذر
وكماله وكمالها انما تحصل بعد فهم الخطاب وذلك بالعقل وقوة البدن وهي بالبدن وقصوره لغيبة الاولى سواء كان قبل
الشرع البلوغ كالصبي المميز او بعد كالمعتوه فانه بمنزلة الصبي على ما نذكره لعدم اعتدال عقله فمن كانت قدرته قاصرة كانت
اهليته قاصرة فيصح منه ما ادى من غير عهدة ومن كانت قدرته كاملة كانت اهليته كاملة فيجب اداء ما امر به وهذا لان في الخطاب
الاداء فعل المكلف بان يوتي باد في عقله ويحمل باد في بدنه حرجا بينا والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب
بالاداء الى ان يعتدل عقله ويقوى بدنه فيتيسر له الفهم والعمل من اسرة الرحيم واذا انما خرج الخطاب الا اعتدال العقل فلا بد من معرفة ا
وجود اصله والقصور والاعتدال فيه قال الشيخ اصل العقل يعرف بدلالة العيان يعني انه اذا شاهدنا المرء
يختار ما يصلح له ويحذر عما يضره ويدرك العواقب المستورة ما يصلح له ما يصلح للناس على وجود اصل العقل فيه لانه مرجح وهذا السبب
لا يعرف الا بالعيان قال وكذلك القصور يعرف بالامتحان فانه اذا ترك الصلحة الراجحة برجوحها وعرف بالتجربة
استدللنا على قصوره منه فاما الاعتدال فامر متفاوت فيه البشر فاذ انتفى الشرع عن رتبة القصور اقيم البلوغ
مقام الاعتدال تيسيرا لان في العالب ان يعتدل العقل عنده واذا اقيم مقامه في ايجاب احكام الشرع صار
مدارا له وسقط وصف الاعتدال قبله وبقى النقصان وبعده سقط الاعتبار لقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن الصبي
حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق حتى يستيقظ قال والاحكام في هذا الباب الى قوله ولم نعد عنه احوال اراد من الباب
الاهلية القاصرة وتعرض لقسمة الاحكام ليتبين ما يصح منها بها وما لا يصح وهي منقسمة على ما مر في باب اهلية الوجوب
وغيره الى حقوق الله وحقوق العباد فما هو حق الله تعالى فعلى ثلثة اقسام ما يكون حسنا لا يحتمل غيره ولا عهده
منه بوجه وما يكون قبيحا لا يحتمل غيره وما يكون دائرا بينهما بان يكون حسنا في وقت وقبيحا في آخر وذلك لانه لا يخلو
اما ان يكون قابلا للنسخ اولا والاول هو القسم الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون ماموربه اولا والثاني هو كالكفر
القبح الذي لا يحتمل غير القبح والاول هو الاول الحسن الذي لا يحتمل غير الحسن كالايمان بالله تعالى فانه لا يشك
في كونه حسنا لا يحتمل القبح اصلا ولا عهده اي لا تبعة ولا مضرة فيه بوجه فاذا وجد من الصبي وجب القول بصحته
لثبوت اهليته داء ووجوده منه لحقيقته لان الشيء اذا وجد من اهله في محله وجب الحكم بصحته لانعدام الحجر من الشرع
والحجر في الايمان باطل لكونه حسنا لا يحتمل غيره لانه لو الايمان لا عهدة فيه بوجه فيصح من الصبي اذا وجد منه فانه
فيما يرجع الى احكام الدنيا اذا تبين الحرمة بالتبع لانه يحرم به عن الارث من مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة
وان كان في حق المسلم ويحكم له بالفساد اجاب الشيخ بقوله لانهما الا ولزوم ادائه وبيانه ان الايمان اما ان يكتب مشتملا
على العهدة باعتبار وجوب ادائه وباعتبار لزوم الاداء وباعتبار ما يرتبه عنه فان كان الاول فلم ولكن لم نقل به

لا يسقط ظاهر الانه يحتمل الوضع اي الاسقاط بعد البلوغ بالاكراه والنوم والاغماء فيجوز ان يوضع عن الصبي بعذر
الصبا لانه الزام فلا عهدة فيه وان كان الثاني فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافا الى الكفر السابق لان الحرمان بسبب انقطاع
الولاية وسبب الانقطاع هو الكفر لا الاسلام فاضافته الى الاسلام كاخذ الوضع وكذلك اضافة الفرقة الى الاسلام لما مر في باب
التراجيح وان كان الثالث فصحيح لان ما يلزمه بعد الايمان من ثمراته لكنها ليست بمعتبرة لان صحة الشيء انما تعرف بحكمه
الذي وضع له وهو سعادة الآخرة في الايمان لا من ثمراته لجواز انفكاكه عنها فان الاسلام قد يوجد ممن ليس له قريب يحرم عن ميراثه
او امرأة تفرق بينهما والمستدل على عدم اعتبار الميراث لقوله الا ترى انه من لزوم العهدة على الصبي اذا ثبت له حكم
الايمان تبعا لاحد ابويه بان اسلم احد ابويه ثم مات له مورث كافر او كانت له امرأة مشركة تثبت حرمان الارث ووقعت الفرقة ولم يعد
ضررا في حقه فدل ذلك على ان المنظور هو الحكم الاصلي لا الميراث قال ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره اي القول كما ثبت تبعا اقول
هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى وهو الذي يكون قبيحا لا يحتمل غيره كالجهل بالصانع والكفر به حقا لله ان حرمته كحرمة
الزنا وشرب الخمر قبل قوله الا انه متعلق بالسبق بعد من محذوف وتقديره ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته
ايضا كالقسم الاول الا انه لا يرد عليه بولاته بسبب من يلحقه من جانبها وهو من الرداءة ولا يجعل ذلك منه ذلك
جهلا بل يجعل على حسبه فكيف يرد عليه بالله تعالى بسبب احكام يلزم موجبا عليه مع اداء الشرع الذي لم يمنع اداءه الا بولاية
وكذلك الجهل بعد الله واذا كان عدم علمه بالله لا يعد علما لا يصلح ان يجعل ردة عفوا بل كان صبيا في احكام الآخرة
الان وخلود الآخرة الجنة الحق والنار خلاف القبل والصبي واما في حق احكام الدنيا فكذلك عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف وان فعل لا يكون صحيحا وهو القياس لان الارتداد ضرر محض لا يشوبه نفع اصلا فلا يصح
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته وهبة ماله وصح قولهما وهو الاستحسان ان الصبي في الردة كالبالغ لان الكفر
انما يرد باعتبار حقيقته منه وكونها محظورة وتحققها من الصبي كتحققها من البالغ كالايمان فثبت الحكم في حقه لانه لا يحتمل
ان لا يكون محظورة في وقت ولا في حق شخص ولم يمنع ثبوتها بعد الوجود وصحته للحجر شرعا فان البالغ محجور عنها ولا يتقاعد عنه
الحجر بعذر فكذا بعذر الصبا واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها وما لزمه من احكام الدنيا شيئا فانما لزمه حكما لصحته
لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لارتداد الابوين وصار كما اذا تكلم في صلوته او اكل في صومه مستعمدا
ان سقوط العبادة لمكان ما يأتي فيه وان كان في ذلك ضرر واعترض بانه مرفوع القلم بالحديث فكيف يصح ردته في احكام
الآخرة انه ضرر مثل ضرر الآخرة واجيب بعدم بقاء الاصل لانه ليس بمرفوع القلم فيما لم يمكن اهداره كما في العلقات والاتلاف
من ذلك ما ذكرنا واذا كان كذلك لم يحق دليلا فيما نحن فيه قال ومن ذلك ما هو حسن بعينه الى قوله فانه ردة المرتد
اقول القسم الثالث من حقوق الله هو ما يكون بين الحسن والقبح بان يكون في وقت دون وقت كالصلوة والصوم والحج فعلها
في هذا القسم لصحة الاداء من الصبي من غير عهدة اي لزوم مضي وضمان حتى قلنا يسقط الوجوب بالاجماع لزوم الاداء الكل
اي في كل ما هو من هذا القسم لان اللزوم لا يخلو عن العهدة والعهدة منه موضوعة وامكن القول بصحة العبادات
من غير عهدة الجواز انفكاكه عنها فانما قد تنتقى بدون ذلك ان اللزوم كما قلنا في الظفر وقال الزاد سقوط الوجوب
في الكل يعني الوجوب وفيه نظر لان الكلام في وجوب الاداء الا لمعنى الوجوب فلا حاجة الى المصير اليه ولان سقوط الوجوب
بعد تحقيقه ليس بجار اليه وانما يحتاج عدم تحققه كالصوم والقول بصحتها بطريق التطوع لانه نفع محض لتعاد واداونا
فلا شيء عليه بعد البلوغ بخلاف الايمان فان القول بصحته بطريق وقوعه فرضا كما مر فلعله لزوم مضي اذا شرع
فيه ولا وجوب قضاء اذا ترك او افسد لان هذه العهدة فقد تنتفى في حق البالغ في الجملة كذلك كما في الظفر فان البالغ

اذا اشترط صها على ظن انها عليه والحال انه لم يكن عليه بطل عنه اللزوم وكذلك اذا شرع البالغ في الاحرام ظانا انه عليه
ولم يكن عليه صح الاتمام بلا صحة لزوم حتى لو احصر يتحلل لاجله بلا قضا وكذا الصبي اذا احرم صح منه نفلا ولا تعين عليه فلو ارتكب
محظور احرامه لم يجب عليه جزاؤه لانه في الجناية ايجاب ضرر وهو ليس من اهله وليس من ضرورات الارتداد حتى يثبت بعض الردة كالجمع
عن الميراث والفرقة بين الزوجين وانما يحتاج الى المحاده ولم يوجد في الصبي فاشبه ردة المراة فلا يقتل ولو الزمنا
القتل لكان المحاد ضرر وهو ليس من اهله وقيل في توجيه هذا الكلام انه جواب سوال يرد على قول ابي حنيفة ومحمد وتوجيهه
ان يقال لما لم يكن يصح الارتداد في حق الحرمان ووقوع الحرمة وصار الحكم صحيحا في حق وجوب القتل فاجاب الشيخ بذلك وهذا الحكم كما
علي ما سبق لان هذا البحث على هذا الوجه يتعلق بالقسم الذي قبله ففي ايراده هاهنا سوء ترتيب في التركيب وقال وما كان
من غير حقوق الله فثلاثة اقسام ايضا الى قوله قال الله تعالى وابتلوا اليتامى اقول حقوق غير الله تنقسم انقسام حقوقه
الى ثلاثة اقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرته لان له الاهلية
القاصرة والعبرة القاصرة وهما كافيان لجواز الاداء كما تقدم الا ترى ان مباشرة النوافل منه صحيح لانها نفع محض
والاهلية القاصرة كافية لذلك وفي مباشرة النوافل ورد السنة المعروفة وهي قوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا
سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا اي على تركها بحذف المضاف او على الصلوة اذا تركوها فان قيل كيف يصح الضرب
عليها وهي عقوبة والصبي ليس من اهلها اجاب بان ذلك ضرب تاديب وتعويد ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد الصلوة في المستقبل
لا انه للعقوبة والضرب للتاديب من المنافع قال الشاعر وان من ادبته في الصبا كالعود يسقى الماء في غرسه حتى تراه مورقا
ناضرا بعد الذي ابصرت من يبسه وكما جاز مباشرة النوافل والعقود صحيحا لكونها نفعا محضا جاز ذلك لما هو نفع محض من التصرف
لوجود الاهلية القاصرة وانتفاء المانع عن الصحة كقبول الهبة وقبول الصدقة وذلك اي تصرف فيما هو نفع محض والقول
يصح مثل صحة القبول في قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه حجر المولى عما هو ضرر او يتوهم الضرر ولا شك في قبول
ذلك من الضرر اصلا فالحجر المولى لا يكون عن قبول ذلك اصلا ومثل قبول بدل الخلع اجارة الصبي والعبد المحجور بغير اذنهما
اذا مضيا على العمل في وجوب الاجر للحجر من غير شرط السلامة والعبد لولاه شرط السلام عن الهلاك وهذا استحسان
لان العقل بعد العمل محض منفعة وهما غير محجورين عن النفع المحض وفرق بينهما باشتراط السلامة في العبد
لان العبد اذا هلك في العمل يصير المستاجر غاصبا لاستعماله بغير اذن مولاه فيضمنه ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان
لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان واما الحر فلم يشترط فيه السلامة لانه لا يتصف من غير متحقق فلو هلك في العمل
اجر ما اقام من العمل لانه لا يملك بالضمان وفي القياس لا يجب لهما شيء وان عملا لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور
عليه بدون اذن الولي والمولى وكذلك العبد والصبي اذا قاتلا بغير اذن الولي والمولى يجب لهما الرضخ استحسانا لانهما غير
محجورين عما هو محض منفعة واستحقاق الرضخ بعد القتال بحذف المضاف ويكون ان كان لا اذن من جهتهما وفي القياس لا شيء لهما
لان اهليتهما للقتال انما تحصل بالاذن ولم يوجد فصار كالمستامن اذا قاتل فانه ان كان باذن الامام فله الرضخ والا فلا ويحتمل
ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد فان عنده امان الصبي المحجور صحيح ولا يصح ذلك الا منه ولاية القتال
فاذا كان لهما ولاية القتال كان لهما الرضخ عند الفراغ منه واما عندهما فلا يصح امانهما فلم يكن لهما ولاية القتال فلا يرضخ لهما
ولهذا لا يحل لهما شهود القتال بلا اذن بالاتفاق فلا يستحقان شيئا كالحربي اذا قاتل وهكذا ذكر الشيخ على هذا الاحتمال بقوله
فانه لم يذكر الا في السير الكبير يعني ان محمدا رحمه الله ذكر هذه المسألة الا في السير الكبير واكثر تخريجاته مبني على اصله كتخريجات
الزيادات قلت والاصح ان هذا جواب الكل لان الحجر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ منه فلا يعني

للنفع عن الاسبق في قوله ووجب العوض معطوف على قوله وجب الاجر وتقديره ولقبول الخلع وجب العوض تصح عبارة
الصبي في مال غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا لان الادمي مكرم تصح العبارة وعلم البيان لان الله تعالى من عليهم بتعليم
البيان قال الله تعالى وعلمه البيان والحكيم لا يمن الا بما هو منفعة والعبارة تصح العبادة من اعظم المنافع فانا الانسان يتميز عن سائر
الحيوانات بالبيان وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير وفي قوله الصبي اشارة الى عدم شائبة الضرر في هذا الحال
وقوله وفي ذلك اي في العقل تصح عبارته اذا ابى طلب التصرفات كالصبي لكونها اعظم المنافع لانه يتوصل الى دركه
المصالح يعني الصبي والنائم في الادراك والاهتداء الى التجارة بالتجربة المامور بها لدفع اموال اليتيم عند ايناس الرشد بقوله تعالى
وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم بالتصرف قبل البلوغ حتى اذا انستم منهم رشدا اي هداية فادفعوا اليهم
اموالهم بلا تاخير عن حد البلوغ فعلم ان الاهتداء الى التجارة امر مطلوب ونفع محض واذا كان طريق التوكيل عن غيره لنفع
خالص عن الضرر توجب القول بصحتها بالحصول بالتجارة من الاهتداء ولو فقد لعدم صحتها لاحتمال انها لا تصح
العبارة التي هو من اعظم المنافع واجيب بانه ما الحصل بالاهلية القاصرة لا استعمالها في الزام الغير بغير رضاه وليس
عزرة في حق مال واما ما كان ضررا محضا الى قوله فصار ملحقا بالمنافع الى آخره اقول ما كان ضررا محضا كالطلاق والعتاق
والهبة والصدقة والقرض فليس بمشروع في حق الصبي لان الصبا لما كان مظنة الرفق حتى كان هجران الصبي حراما كما
لم يشرع في حقه الضار لا اساس في التشرعات في حقه ويتوقف على ما اذا اسلمت امراته وعرض عليه الكلام فابى فانه يفرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول محمد ولو كان الاب او الوصي نصب الصغير من عبده شتركا بينه وبين غيره ولو لم يكن في بدل الكتابة
صار الصغير معتقا حتى يضمن قيمته نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان يجب بالاعتاق واجيب بان المراد من عدم
شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاصل ان ما عند تحقق الحاجة فمشروع كما في الصور المذكورة اليه
اشير في كلام شمس الائمة وفيه نظر لانه على هذا التوجيه يلزم تخصيص العلل ولعل الاولى ان يقال المراد من الطلاق والعتاق
ولاية ايقاعهما بدليل قوله فبطلت مباشرته فانها مبنية على الولاية واما الوقوع ففي مرتبة تعلق وما ذكرتم من الصور ليس فيه مباشرة ذلك
من قصة الاسلام كالمردود الثابت بالنص ودفع الضرر وكما ان ذلك ليس من ملكه لا يملكه عليه غيره من الولي والوصي
لانه ولاية عطوية لا تظن في اثبات الولاية ما هو ضرر في حقه ما خلا القرض وهو قطع الملك عن العين بدلا من الذمة الحالية
لاعلى جهة التبرع قوله عن العين احتراز عن قطع الملك عن الدين فانه ابراء وقوله بدلا احتراز عن قطع الملك عن العين
بلا بدل فانه ذلك هبة وقوله في ذمة الحالية ليس ذا العين وغيرها من المعوضين وهو احتراز عن قطع الملك عن العين
بدلا في عين الذمة وقوله لا على وجه التبرع احتراز عن البيع نسيئة فان القرض يملكه الولي عليه ويترتب الحكم لذلك دون الولي
والوصي اما الولي فلا يملكه فلانه يشبه التبرع بمنزلة التبرع مالا وليس من محل الصدقة وزاد عليهما في الثواب وهما لا يملكان
التبرع عليه واما ان الولي فلانه يملكه فلان صيانة الحقوق لما كانت ثابتة بولاية القضاء لغلبة القرض بحال القضاء نفعا
لا يشوبه ضرر اما ثبوت صيانة الحقوق بالقضاء فلانه وضع له وجعل علة في تحصيله لدخالة فيها ملا دعوى وبينة واذا كانت
الصيانة حاصلة بحال القضاء لغلبة القرض به صيانة لحقه وهي من المنافع التي لا يشوبه ضرر وارادا الشيخ لذلك بيانا بقوله لان العين
عرضة التلف الامن جهة الغير فيعني عن الدين الامن حيث الغرض بان يجد المال فان العين بدون الدين في كفيل
الدين عن ما عونه العطب من هذه الجهة وزيد في الامن عن التعدي ولاية القضا فصار القضا المحض الشرط وهو كالقرض
من الحق من فوق الغير ملحقا بالمنافع في الحالة وممكن ان يكون حجا بالحوالة ويؤيده وكيف يكون القرض نفعا محضا لا يشوبه
مضرة وهي دون العين فان النقد خير من النسيئة فالعين عين ما عونه العطب الى آخر ما مر من التقرير فيما قيل

قال فيحمل لو اقر العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال صح اقراره وذلك ضرر محض اجيب بان ثبوت الرق ههنا ليس بعبارته
بل بدعوى ذي اليد عبوديته لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يصدق عليه وعند عدم هذه المعارضة يصدق عليه فيكون
القول قوله في رقه بمنزلة صبي غير عاقل اذا كان في يد رجل يدعي انه عبده قال واما ما تردد بين النفع والضرر الى قوله باذنه
الولي يلزمه اي لزمه ما كان من التصرفات محتملا للنفع والضرر كالبيع فانه اذا كان بالمثل كان نافعا واذا كان الثمن اكثر صار او كالاجارة
فانها ان كانت باقل من اجر المثل فهو كذلك وان كان باكثر فهو ضرر وكذا النكاح بالنظر الى مهر المثل وكذا ما يشبههما
مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن فان الصبي لا يملك بنفسه لما فيه من احتمال كونه ضارا ويملكه
براي الولي لانه اهل لحكم مباشرة الولي وله اهلية مباشرة السبب وكل من كان اهلا للحكم وله اهلية مباشرة السبب كان اهلا للسبب
اما الاولى فلان الولي اذا باشر هذه التصرفات للصبي يثبت له الملك في البيع والاجارة لا للولي واذا توكل عن الغير في هذه التصرفات
صحت منه مباشرته واما الثانية فلان الاسباب ليست مقصودة بذواتها بل المقصود بها احكامها فمن كان اهلا للاحكام التي هي المقصودة كان
اهلا لما هي وسيلة اليها واذا كان اهلا للحكم والسبب والمانع هو احتمال الضرر وهو منتف لان في العقد نصح مباشرته براي الولي
اصابه مثل الاصابة بمباشرة الولي مع فضل نفع اللسان وتوسيع طريق الاصابة فان في تصحيح عبارته توسيع طريق لا يحصل بمباشرة الولي
كما مر وتوسيع طريق تحصيل النفع لحصوله له بمباشرته وبمباشرة وليه وذلك النفع لم يزل بسبب احد الطريقين لا محالة وحل المقتضي
وانتفاء المانع وحصل زيادة نفع الحق بما يتمحض نفعا فوجب القول بصحته وذلك اي ملكه بهذا النوع من التصرف براي الولي
على نوعين احدهما انه قصور راي يجبر براي الولي ويلحق به بالبالغين فصار ذلك ان الولي له كمال الراي بالبلوغ وهذا مختار
ابي حنيفة الاترى انه يصح بيعه بغبن فاحش من الاجانب كما تقدم ذلك من غير من البالغين او منه بعد البلوغ والولي كالعكس
وذلك باعتبار ان نقصانه قد انجبر براي الولي فصار كالبالغ والثاني وهو مختار صاحبيه ان انضمام راي الولي
شرط الجواز لان التهمة المانع وعموم راي الولي بحضوره ومع عموم رايه وحضوره ان الولي اذا اذن للصبي اذنا عاما وهو يحتمل كل
تصرف صدر عنه فهذا المعبر عنه بالراي العام واذا باشر بنفسه كان ذلك رايا خاصا وقيل معناه ان الولي اذا اذن في نوع كان
بمصالح خاصة او التصرف الصبي براي الولي لكان رايه عاما يتعدى الى غيره ويمكن ان يقال اذا التصرف الصبي براي الولي انضم
راي الصبي اليه فصار كان لم يوجد في حقه عاما واذا كان راي العام كاصم فيجعل كان الولي باشر بنفسه ولو باشر بنفسه لم يملكه بالغبن الفاحش
مع الاجانب فكذا اذا باشر الصبي برايه لا يملكه بالغبن الفاحش مع الاجانب ومع الولي يوضح ان الغبن الفاحش كالهبة في انه لا يملك
الهبة في ماله لا يملك التصرف بالغبن الفاحش والصبي لا يملك الهبة بالاذن ولا يملك الغبن الفاحش لان اذنه لدفع الضرر لا للاضرار
به والجواب لابي حنيفة ان التصرف بالغبن الفاحش تجارة ولهذا يجب به الشفعة قد دخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وكلام
الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصبي مطلقا بل مقيدة بشرط الانفع والاصلح ولا يسعه ان لا يصح تصرفه من الولي ونظام النفع
لما لا قرار بالدين او العين او العقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب التجار لتحصيل مقصودهم من الربح
في تصرف آخر فكان هذا والغبن اليسير سواء وروي عن ابي حنيفة ان التصرف بالغبن الفاحش مع الولي في رواية اجازه لما
انه صار كالبالغ بانضمام رايه فلم يفرق بين المعاملة مع الولي وغيره وعلى هذه الرواية لا حاجة الى الكلفة لانه كان اصل القاعدة
الذي روه لشبهة النيابة وبيان ذلك ان الصبي اللذة اصيل لانه مالك وفي الراي اصيل من وجه ونائب من وجه اما انه اصيل من وجه
فلان اصل العقل والراي ثابت له ومن هذا الوجه يستبد بتصرفه في ماله واما انه ليس باصيل من وجه فلانه ليس له وصف الراي لانه في
خلل الحجر براي الولي فثبت شبهة النيابة كانه ثابت عن الولي فيعتبر في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي بغبن فاحش لان فيه تهمة ان الولي
اذن له ليحصل مقصوده لا للنظر له ويسقط هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي او مع الولي بمثل القيمة وعلى الاصل

الذي

الذي ذكرناه ان ما فيه احتمال الضرر لم يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن الولي قلنا في العبد المحجور اذا قبل الوكالة
او تولى الوكالة لغيره لم يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة والعيب لان في التزامها
ضرر واذا اذن له المولى لزمته لان الضرر يندفع باذنه وفي بعض النسخ وباذن الولي وفيه يكون المراد من المحجور الصبي المحجور وهو
الشق بالكلية لان بناء مسئلة العبد على الاصل المذكور بالسبب الذي ذكرنا قال واما اذا وصى الى قوله ولم يشرع في حق
الصبي كذلك لان هذا اخر اصلنا المعلق في وصية الصبي فاهل الوصية لا يجوزونه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي لانها نفع محض
لحصول الثواب عند استغنائه عن المال بالموت ولا يحصل ذلك بغيره ولان الوصية اخت الميراث والصبي الذي لا يرث عنه
كالبالغ فكذا في الوصية بخلاف هبته وصدقته حال حياته لانه يتضرر به بزوال الملك وقد اجاز عمر رض وصية غلام يافع وهكذا
نقل عن الشعبي وشريح وعندنا وصيته باطلة وقوله وصايا الاشياء او لا وصية مطلقة فيكون ضررا محضا في الاصل
فيعتبر بازالته تبرعا حال حياته وحصول النفع الاتفاقي باعتبار مصادفة الازالة حال الموت غير معتبر كما لو باع شاة اشرف
على الهلاك مع انه نفع محض للصبي لكون البيع في اصله محتمل الضرر والنفع الاتفاقي غير معتبر كما لو باع شاة باضعاف قيمتها وان القلب
نفعا باتفاق الى الربح وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء السيئة وهي تحته اختها الموسرة الحسناء لان اصل التصرف من المضار وهو الآن
الحسنات فرجا فيعتبر بقوله بانه اصله ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا ظاهرا وهو حصول الثواب لكنها تبطل لما فيه
انه ترك ما هو الافضل منها وهو الميراث لان الارث شرع نفعا للوارث والارث افضل من الوصية في الاموال الا الوصية
بترك الافضلية لا محالة اما ان الارث شرع نفعا للمورث فلانه شرع في حق الصبي وما ليس بنفع فلم يشرع له واما انه افضل فلانه
نقل الملك الى اقاربه عند استغنائه ونقل الملك الى اقاربه عند استغنائه اولى من النقل الى الاجانب لاشتماله على صلة الرحم قال صلى الله عليه وسلم
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وترك الاصلح ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا وفيه بحث اما اولا
فلانه في الانتقال الى الانصباء لو كان ترك الافضل لما جاز في حق البالغ واللازم باطل بالضرورة والملزوم مثله اما الملازمة فلان تركه
الافضل الى غيره بعض الحاجة الميت وذلك غير جائز واما ثانيا فلان النبي صم جوز لسعد الثلث كثير وهو اجازة مطلقة
في حق الوصية بالثلث فيستوي فيها الصبي والبالغ والجواب عن الاول ما ذكره الشيخ بقوله الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع
له الطلاق في النكاح ولم يشرع في حق الصغير فكذلك هذا والحسم منع الملازمة فان اعتبار عدم المشروعية في الصغير لا يستلزم
عدمها في البالغ فان البلوغ له احكام ليست لغيره باعتبار كمال الاهلية كشرعية الطلاق للبالغ دون الصغير
وعن الثاني بان الخصم عدم جوازه لوصية اصلا كما ذكرنا لكن انحن ذكره بالاثر فسعد والحق به من في معناه من البالغين
والاحسن ان بالاثر ليس بقابل للتعليل كامر والصغير ليس في معنى البالغ من كل وجه فيلحق به وتاويل ما روي عن عمر رض ان الغلام
كان بالغا لكنه قريب العهد الى البلوغ وسمي غلاما مجازا وقول الشعبي وشريح ليس بحجة اما عندنا لانه لا يرى تقليد التابعي وقطاهر
واما عنده فلا عندنا لان ما ذكرناه يمنع قول عمر رض وقد عرف تاويله قال وكذلك قلنا لا يجوز ان يخير الصبي الى قوله فيبطل
احسانا اولياء ولانه ما تردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه قلنا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد لا يجوز
ان يخير الصبي بين الابوين بل الحضانة للام حتى يستغني عنها بان ياكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب اذا كان
الولد ذكرا وان كان انثى فهي احق بحضانتها حتى تحيض ثم يدفع الى الاب وقال الشافعي حق الام للام الى سبع سنين او ثمان ثم يخير الولد
فان اختار سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة ان النبي صم خير غلاما بين ابويه ولنا ان التخيير متى صح بما تردد بين النفع
والضرر بل جانب الضرر متعين لان الغالب من حال الصبي الهوى والشهوة فيختار من يدعه يلعب ولا يؤاخذه بالاداب لا تقال
تحقق الضرر نفعا العقل لا باعتباره لانه اعتباره عند العقد فان قيل الضرر يندفع باذن الولي

صح اختياره بوصي الولي كالبيع اجاب الشيخ بان الولي في موضع النزاع ليس بولي وهذا الموضع موضع نزاع لان الامام تنازع
في الولي بان الاصار عامل بنفسه لا للصبي فيبطل اصاره ولكن ابو عمارة ... دعا الذلك العلام فقال اللهم سدده فبركة
دعائه اصاب من الاسلام ومثله لم يوجد في حق غيره ولا يكون مثله في الكفر حال ود ودحا لعنا الخ في بعض هذه الجملة
خلافا الى قوله وانما الامور بعواقبها اي ولو خالفنا الخ في بعض ما ذكرنا من الاحكام خلافا فاعلمنا قصدنا الا سعم على شيء
من اصول الفقه فلم يبعد كلام وسان خلاف الشافعي انه اعتبر عبارة الصبي فيما فيه نفع محض ولم يعتبرها فيما هو نفع محض
عاجلا واجلا وذلك لانه اعتبر صحة عبارته في اشياء احد الاولين وقد بينا انه نفع محض وكذا اعتبرها في الايصاء وهو نفع محض
لاداء الى ترك الاحسن وفي العبادات يصح عباراته حيث قال يصح صلاته وصومه موقوفا على صحة عبارته فان التحريمة والقراءة
والاذكار عبارات وهي صحيحة بالاتفاق فقال بلزوم الاحرام فيلزمه المضي عليه ولو ارتكب محظور احرامه لزمه الجزاء عنه
وليس في ذلك نفع بل ضرر محض وابطل الايمان اي عبارته في الايمان حيث لم يحكم بالاسلام مع انه نفع محض كما مر دليل تمام ذلك
باعتبار النظر الى المعنى الفقهي المؤثر في كل مسئلة بل باعتبار امر موضوعي اي لفظي راجع الى اصل وهو ان ما يمكن حصوله من المنافع
بمباشرة الولي لا يعتبر عبارته فيه وما لم يكن حصوله بمباشرة الولي يعتبر عبارته فيه والاسلام مما لا يمكن مولّيا عليه في نفع البيع ونحوه
فيه لان احدهما وهو كونه مولّيا عليه سمة العجز والثاني في كونه وليا امارة القدرة وهما اي كونه عاجزا وقادرا في شيء واحد متضادان
فلا يجتمعان في شخص واحد بالنسبة الى شيء واحد وهو حاصل في هذا الاصل الذي وطرده بلا فقه معنى يصح فقال يصح اختياره
احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته واذا اعتبرت عبارته فلا يعتبر اختيار الولي وفيه نظر
لانا لا نسلم ان هذه المنفعة لا تحصل بمباشرة الولي بل كانت بمباشرته انفع لان اختياره مبني على مصلحة الصبي من ترك اللعب والاشتغال بالعلم
والصنعة بخلاف الصبي فانه يختار من يوعده للهو واللعب وكذلك قال يصح قبول الهبة من الصبي اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض
فيملك بمباشرته واذا ملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه وفي قوله هذا انه يصح من الولي كالبيع ولا يصح منه دلالة على ما ذكرنا من الجواب في هذه المسائل
لانه ثبت الاسماء التي عين المذكوره فيها دليلا ثانيا من الصبي بدليل صحة عبارته وعدمها واما علماؤنا رحمهم الله فنظروا الى ذلك
على دليل فيه فانهم قالوا لما كان الصبي قاصر الاهلية جعل مولّيا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية لوجود اصل العقل جعل وليا ولكن
نفسه ولم يبالوا بالجمع بينهما حقيقة لان المراد بكونه وليا ومولّيا عليه احتمال ذلك بطريق البدل فمتى جعلناه مولّيا لم يجعل وليا
عليه واذا جعلناه مولّيا عليه لم يجعل وليا مثلا اذا جعلناه مسلما باسلام نفسه والجمع بينهما بهذا الوجه غير مستحيل واذا كان كذلك
لكن ليس لكل ليس مستحيل واصل الاعتبار فان المعتبر في الباب ما كان راجعا الى نفع الصبي من الشيخ به ختمه الكلام على ذلك بقوله
اي بهذا الحجر الذي هو على سبيل الاحتمال وتسميته التردد راجع الى توسيع طريق نيل الحكم وطريق الاصابة وتوسيع الاصابة هو المقصود
منه اما انه راجع الى توسيع طريق النيل فلحصول التصرف بمباشرته وحصوله بمباشرة وليه والتحصيل بمباشرتين اوسع منه بمباشرة واحدة
واما ان توسيع طريق الاصابة هو المقصود فلان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها كما تقدم غير مرة فتبين ان هذا التردد
راجع الى المقصود وفي هذا المقصود نفع للصبي فوجب القول بالتردد في الباب باحتمال حصول التصرف بمباشرته او مباشرة وليه
من غير تعيين احدهما لنيل الحكم وهو النفع على الكمال اي على الكمال التقرير بلا تردد فان الامور تعتبر بغاياتها وغايته ما ذكرنا
الذي يحصل النفع بلا تردد وتوسيع طريقه وان كان في سببه تردد قال باب الامور المعترضة على الاهلية
الى قوله وعالم الشيء الى اقول لما فرغ من بيان الاهلية وما يتصل بها مما يبتنى عليها شرع في بيان ما يعترض عليها فيمنعها
عن البقاء على حالها وهو انواع فمنها ما يزيل اهلية الوجوب كالموت ومنها ما يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء ومنها ما يوجب
تغييرا في بعض الاحكام مع بقائها فتحصل الا انها والعوارض جمع عارضة اي آفة او خصلة عارضة من عرض له

كذا

كذا اي ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان عليه وسميت هذه الامور عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا سمي السحاب
عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها ولعدم اللزوم كالشيب والكهولة ونحوهما في العوارض لعدم تغير الاحكام بها والعوارض
نوعان سماوي ومكتسب اما السماوي وهو المنسوب الى صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ونسبته الى السماء للتوضيح بخروجه
عن قدرة العبد لان السماوي بان ليست مقدورة للعبد فهو بالاستقراء احد عشر نوعا الصغر والجنون والعته والنسيان
والنوم والاغماء والمرض والرق والحيض والنفاس والموت ولقائل ان يقول العته الذي لا اعتبار حاضرا وبعضها
مبتدأ اصلا فان الحيل والارضاع والنجى ... بعض الاحكام منها فان تركت لوحى لما تحت الارض فالجنون والاغماء كذلك
فان ست مبتدأ اصلها والا لم يكن العته حاضرا واجيب بانها وان دخلا في المرض لكنها اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافرد دهما
بالذكر واما عد الصغر منها وان كان اصل الخلقة لانه زائد على ماهية الانسان واما المكتسب وهو ما في اختيار العبد فنوعان
ما يكون منه اي ممن يكون منه العارض وما يكون من غيره اما الاول فبالاستقراء سبعة اقسام الجهل والسكر والهزل والسفه
والخطاء والسفر وعد الجهل منها وان كان اصلا لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه زائد على ماهية
الانسان ولما كان العبد قادرا على ازالته عد من المكتسب وان لم يكن له فيه اختيار بخلاف الرق فان العبد وان كان قادرا
على ازالته بالاسلام لكنه في الاصل يثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية فكان سماويا وانما قدم السماوي
على المكتسب لان الطرء العارض لخروجه عن اختيار العبد واكثر تأثيرا في الاحكام من المكتسب وقدم الصغر في تعداد السماوية
والجهل في تعداد المكتسب لانهما ثابتان في اول احوال الادمي واما الجنون فانه في العقل مسقط للعبادات الى قوله حتى اذا زال قبل
انسلاخ شهر رمضان اقول قدم الجنون في فصل السماوية وان كان في حلقتها متأخرا عن الصغر لان حكم الصغير في بعض
احواله حكم الجنون بعد زمان لكنه الحاق الصغر به والجنون ... وقد يقال في تعريفه آفة سماوية باعثة للانسان
على افعال هي على مقتضى العقل مطلقا من غير ضعف في عامة اطرافه فقوله سماوية جنس الكلمة وبقوله باعثة للانسان على افعال
تنافي مقتضى العقل خرج النسيان والصغر والنوم والاغماء والرق والحيض والنفاس والموت وخرج المعتوه بقوله
مطلقا فان افعاله تارة مثل افعال العقلاء وبقوله من غير ضعف في عامة اطرافه المرض فان بعض الامراض كالصرع
وغيره قد يكون باعثا على خلاف مقتضى العقل وسببه اما نقصان حصل عليه ... الاكل ... واما معنى
عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ كرطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وانه في العقل مسقط للعبادات كلها
لانه ينافي القدرة وما ينافي القدرة ينافي الخطاب واذا انتفى الخطاب انتفى وجوب الاداء واذا انتفى وجوب الاداء انتفى الوجوب
لما مر غير مرة ولا فرق في ذلك بين قليله وكثيره وهو قول زفر والشافعي حتى قال لمن افاق في بعض الشهر لا يجب عليه قضاء
ما مضى كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم في خلال الشهر وكذا الوافي في قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لم يجب عليه قضاء ما فات
لكنّا اي العلماء الثلثة استحسنا فيما اذا زال قبل الامتداد وجعلوه بعوارض ساقطا الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء والنوم والاغماء
جميعا كالنائم يوصد الصلوة حتى ما ب القضاء في كل عبادة لا يؤدي الى الحرج بعدم زوالهما فكذلك الجنون الذي لم يمتد باعتبار
ان كل واحد عارض زال قبل الامتداد وذلك اي كون الجنون مسقطا للعبادات قليلا وكثيرا قياس وعدم سقوطه في الاستحسان
اذا قل لانه لما كان منافيا للاهلية الاداء كان القياس سقوط الاداء واستوضح منا فانه الاهلية بقول الا ترى ان الانبياء عليهم السلام
عصموا عنه لانه يوجب بطلان الاهلية والالحاق بالبهائم ولهذا كان يستلزم المجنون كونه الكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على قلنا
في باب الاهلية متى انه اذا لم يمتد في شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال حكمه في الثاني بعدما اتفقوا على جنون معفو بعد الامتداد اختلفوا
فيه باعتبار انه مطلق الجنون او جنون خاص فذهب ابو يوسف الى ان الجنون العفو الذي هو ملحق بالنوم والاغماء في وجوب القضاء

عنده والمعتبر في الامتداد هو الجنون الذي عرض بعد البلوغ فاما اذا بلغ الصبي مجنونا ثم زال في خلال الشهر مثلا صار كالمجنون
في حق الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ما مضى وهذا لانه يلحق بالنوم والاغماء العارضين فلم يكن الجنون عارضا
ثم يوجد المعنى الموجب للالحاق فلا يلحق الى قوليهما وقال محمد رحمه الله هما سواء والجنون الملحق بالنوم والاغماء مطلقة واعتبر حال الجنون
الاصلي في امتداده وعدم امتداده في الواجب الذي يرد عليه وجعل امتداده في كل عبادة بحسبها كما بينه وبين ما والثاني فقوله
ويلحق نوع المعنى بحال الجنون الاصلي باصله اي باصل الجنون وهو كونه عارضا فان الاصل فيه ان يكون عارضا والجبلة سالمة عن الآفات
فكان امرا عارضا وبهذا الاعتبار لا فرق بينهما ثم ذكر الفرق بينه وبين الصابر والالحاق الى يوسف بقوله وهو اي الجنون الاصلي
في اصل الخلقة معناه نقصان مديد يوجب سقوط الواجبات وتغييرا لا يوجب ذلك كحال الصبا فانه مثل سقط العبادات
واذا كان مساويا فيلحق بهذا الاصل وهو الجنون الاصلي في الحكم الذي لم يتوقف بالعارض فلم يعتبر وصف الاصالة ليلحق
بالصبا وذلك اي الالحاق بالمعارضة الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحق بالعارض الذي زال قبل
الانسلاخ ولا يخفى اطلاق الشيخ عبارته في هذا الوجه وقد ذكر في المبسوط وفتاوي قاضي خان وعامة الكتب الاختلاف
على عكس ما ذكر الشيخ فان المحفوظ عن محمد عدم قضاء ما مضى اذا كان ... الان فكان الصبي بلغ ولعل ما ذكر الشيخ هو وجه
قياس ابي يوسف وما ذكره محمد ذكره عن ... ان ... فاوجب
عليه قضاء ما مضى لان الاصلي لا يفارق العارض وذكر في ظاهر الرواية لا فرق بين الاصلي والعارض
وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله ان ... الذي بلغ مجنونا كالصبي والكافر ... واختلف المتأخرون على قول ذلك
مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى ... الطاعات ... الاختلاف ... ثم ذكر نا
ان عدم سقوط الواجب ... والعبادات تختلف بحسب الاوقات
في الامتداد الموجب للحرج ... فاما في الصلوات فبان تزيد على يوم وليلة لتدخل في حد
التكرار ... الصلوات بان ... التكرار يتحقق به ... الوقت
الوقت في ... الصلوات ... صاحب العذر كالحيض
اقيم مقام الشيء فاعتبر الزيادة على يوم وليلة ... فيمن جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم
الثاني قبل الزوال ... الصلوات ... لا قضاء عليه لانه لم يستوعب
الساعات الكثيرة من يوم وليلة واما في الصوم فالامتداد بان يستوعب الجنون شهر رمضان والتكرار فيه غير معتبر لان التكرار
لا يثبت فيه الا بالحول واعتباره يفضي الى زيادة ... على الاصل وهو غير جائز وبيان ذلك انا شرطنا الدخول في حد التكرار
في الصلوة تأكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل ... الموكد على الاصل
او ... وفي باب الصوم ... احد عشر شهرا ... تابعا على الاصل
اصلا وهو ... الاصل
واجيب بانا لم نشترط ... الصلوة بطريق الوجوب بل ... والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض
ولكن ان يكون ... لان ذلك لا يثبت الا بالحول ... والوقت في اعتبار ... واما الامتداد
في الزكوة فبان يستوعب الحول عند محمد وهو رواية ... عن ابي يوسف في الامالي قال ابو اليسر وهذا
اصح لان الزكوة ... لا تجب الزكوة ما لم يحل الحول
ولان التكرار فيها ليس يعتبر كما في الصوم وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله في امتداد الجنون لان كل

وفيها

وفيها وان كان الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا وتخفيفا لانه اقرب الى سقوط الواجب كما ان اعتبار الوقت
في الصلوة ايسر كذلك ... ملحق بالاول فاذا ان الجنون فصل بهذا الحد الذي ذكرناه في كل عبادة فلا يخلو
اما ان يكون اصليا او عارضا فان كان الاول فهو على الاختلاف المذكور في باب الصلوة والصوم وبيانه اذا بلغ
الصبي مجنونا وهو مالك للنصاب ... ستة اشهر ثم في الحول من وقت البلوغ فعليه الزكوة عند محمد رحمه الله
لانه لا فرق بين الجنون الاصلي والعارض والحكم عند ابي يوسف بل تعتبر الحول من وقت الافاقة وان كان الثاني فزال بعد ستة
اشهر وجبت الزكوة بالاجماع قال ... لان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب ...
جدا ... وفي باب بيان الاهلية ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب
اذ احتمال الاداء ... الوجوب ... فلانه
لا ينافي الذمة ... مولود ... والارث ولانه ... على المحل شرعا ولا ولاية بلا ذمة
واما ان الاداء ... الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء
ولهذا اذا ... الصوم ... وهو الثواب في الاخرة واذا كان
ذلك فلا يكون منافيا لاهلية الوجوب ... في اهلية الوجوب في قوله الا ترى متعلق بقوله لا ينافي
الذمة وقوله ... لا ينافي اهلية الوجوب ... لا ينافي اهلية الوجوب قلنا ان المجنون
لو اتلف ... في الاموال ... يجب عليه الضمان ... وجوب المال ووجوب
الاداء ... ان المال هو المقصود في حقوق العباد لا الفعل وهذا المقصود يحصل باداء نائبه فكان من اهله
... القصاص الذي ... الكمال
... الجنون ... الاقوال ... لان اعتبارها
ان لا ... العبادة ... لان شرط
الكلام العقل والتمييز والجنون ... والمراد بالحجر
... الحجر ... والعبد والصبي
... وقلنا
... الركن ... لعدم
... بالاهلية الا
... ذلك
... اصلا لعدم
الصدور عن عقل ... لان العقد ليس شرطا
له والاهلية موجودة ... التكليف
... وقد عدم
... في نظر النبي
... بالاصل وهو الكلام
... وهذا الاستحسان

والعكس ان لا نعرض الاسلام على ابيه بل لو حرج حتى يعقل كما في الصبي والاستحسان اولى لان البلوغ في غاية معلوم فما في الغاضب
لا يلزم ابطال الحق وما كان ضررا يحتمل السقوط كالعبادات والحدود والكفارات يعلق بشروع ما صح المجنون لانها لا تسقط
بالاعذار والشبهات فيعذر الجنون المسقط للعقل اولى وكذلك الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار المحض وما كان
منه حسنا لا يحتمل العفو كالكفر بالله سبحانه لانه لا يمكن القول بالردة في حق الانوش لعدم تحققه منها واذا ثبت في حقها شرعية
الصبا لانه تبع لعادة الدين وهذا اذا بلغ مجنونا والواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب والعياذ بالله فان تركاه في دار الاسلام
لا تثبت الردة في حقه لانه صار تبعا للدار اذ الاسلام مستفاد منها واذا بطل من جهتهما ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عنهما
ولو بلغ عاقلا ثم جن ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لا يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده بحال وكذا لو اسلم
حال البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بعد زوال سببه فلا يسقط ذلك بالتبع حتى صبي مسلم
حال واما الصبي فانه لا اهوال تمثل المجنون الى قوله وقطع ولانه في الاعتبار احوال الصبي وهو عبارة عن مدة عمر الشخص من الولادة
الى حين البلوغ له احوال فانه في اول احواله مثل الجنون ولان الصبي عدم العقل والتمييز فيسقط عنه ما يسقط عن المجنون لانه ادني
حالا من المجنون واما اذا عقل فقد اصابه ضرب من الاهلية يبنى عليها اهلية الاداء لكن الصبي مع ذلك ما نقم من احتمالاته حتى يزال الاهلية عذر
مسقط له فيما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالعبادات والحدود والكفارات ولا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ فعلا
لا يسقط عنه وجوب الايمان لانه فرض دائم لا يزول بحال لكن العبد يعذر اذا لم يكن له قدرة وعقل فاذا ادى الصبي
كان فرضا لا نفلا لعدم تنوعه الى فرض ونفل كما هو مستوى في النية وقدمنا تعذر الاداء به اذا امكن صحيح لزمه احكام
لعدالة الايمان لكونه من الارث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه وغير ذلك وهذه الاحكام تابعة للايمان العرض فذلك وفيه
فرضا يحمل قوله صحة سعادة الايمان الوضع الا انه كالتوع لانه غير متنوع كما ذكرنا وهي لطائف لا يغير المقصود
عليه السلام بانه مسلم بالطاهر انه اداه بذلك ساطنا احتمل الوضع فان الموصل الذي يوهم الاحكام المذكورة لهما بالقبيحة الآلة
كان اعانة الصبي وتركه وحسن ادائه مع كونه من الطرق بادر وكذلك وكونه في عرضنا اذا بلغ الصبي وهو يعقل انتهاء لم يحمل
مرتدا ولو كان الاول عملا لما احرز العرض والازم باطل لعدم الحكم بالارتداد فالملزوم مثله اما الملازمة فلان السلوك في حال
من الدخن فلا تبرع عنه كما لو كان صيادا اولو وقع مع تبلغ مني الحرة لا سيما في الموت عن العرض والمانع لا يمنع الملازمة مستندا بالاحرام فيعتبر
فانه يعقل ونعتقد فرضا وما لو وقع في الوقت فانه سرى عن الوضع في الغرض في الوقت والجواب ان الاحرام والوضوء من الشروط
والشرط يراعى لا وجوده قصدا ولهذا قلنا الصلاة ان ذكر السلاطين بعد لا يجوز ان تحصل غير مقصود يتبعا للغير وقلنا وضع عنه التكليف
الا الخطاب اوالايمان بقوله ونزول الاداء يتغير بالعقل للتخفيف لان ذلك بالخطاب ولا اطلاق في حقه وجد الامر به اي الفقه الكلي
وحاصله ما قلنا ان العبد يعز موضوعا منه ولو حال التعلق فقبل الان الصبي في السب المرعة طبعا لبلد الطباع السليمة
الى النزوح على الصغار وبين ما يتوقع ويقول ومن اوحى صغيرنا للحديث والعقوم لتحمل للصبي سببا للعفو عن كل عمل يحتمل
الفعل ووضعه به الاداء الحمل العفو والسقوط عن البالغ فان لم يصاد وفى يمكن في صحة الاقرار وصدق فعله في الاتيان بالاداء
وكذا اذا اكره على الكفر وكذا يقول يحتمل العفو احترازا عن الردة وعن حقوق العباد فانه محرم لا يمنع الضمان حيا كما تقدم وهذا
في حق الاقرار والحج واما وجوب الاعتقاد فانه سيا في كلام ملازم بسقوط لانه في الاكار عليه يحتمله لاحترام الصبي اذا بلغ سلك
مؤمنة عمدا وخطاء لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبالاعذار كثيرة فسقط لعذر الصبا ويحمل كما في الدية ما في حقنا انه
تحلف الدية لانها تجب بعض المحل وهو اهل له وهو مما يرد عليه قوله لا يلزم عليه حرمانه عن الميراث بسبب القتل بعد قوله لو كان عدم حرمانه المراث
بالعقل بالعلة لكونه الصبي مظنة المرحمة لزم عدم حرمانه ايضا كالكفر والرق والازم باطل لثبوت الحرمان فيها والملازمة لانه كلا منهما

مانع من الارث لان الرق يمنع كالكفر فلا يكون ما لا لمملوك فلا يكون ما لكا الكرية الخصمة هو المولى وهو اجنبي عن الميت والكفر ينافي
اهلية الولاية قال الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية قال الله تعالى احتاز اعن ذكر ما
عم فقيل من لدنك وليا يرثني فانه ثبت ان الارث مبني على الولاية فعدم الحق وهو الارث بهما لعدم سببه وهو الولاية
وفي الرق لعدم اهلية الاستحقاق وعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء وعقوبة فلا يمنع بالصبا ولقائل
ان يقول كلام الشيخ مخالف لعامة الكتب فانه جعل الولاية سبب الارث وذكر عامة الكتب ان سببه اتصال الشخص
بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فالوجه الثاني فيه ولكن ان يجاب بان العامة لما لم يعتبروا الولاية شرطا للاهلية
كالحرية جعلوا السبب الاتصال بالميت والشيخ ان السبب لا يستلزم الشروط والولاية الارث تستلزم الاتصال بالميت باحد
الاسباب جعلها نفس السبب لعدم انفكاكها عنه ولما ذكر ان الردة لا تلزم الصبي فلا ترده ممنوعة الى ما يصح لا تلزمه بحال ومنشوه
سعد ففيه نوما عاد اه الى اولى وكر وعاقبة المراد وهي كلام ساده كونه في باب من اهل باب ولانه الفطرة او قطع ولانه عن الاختيار
حال واما العته بعد البلوغ الى قوله ولا يا بالعاجزة اما احوال اللغة آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض
كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره وحكمه بعد البلوغ حكم الصبي مع العقل فكما ان الجنون يشبه اول احوال
الصبي في عدم العقل فالعته يشبه اخر احواله في وجود العقل مع تمكن خلل فيه والحق بالصبي العاقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول
او الفعل كما لا يمنعه في الصبي مع العقل فيصح اسلامه وتوكيله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره او باعتاق عبد غيره وبعض قبول
الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة اي الالزام فيه صحة الصبا فلا يطالب العتوه بالوكالة بتسليم المبيع وبعد التمن ولا نرده عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده باذن المولى وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه الا باذن الولي لانه كان لكن
من المضار رفاه فيسلم الا ان العتوه يلزمه مكمن لانه لما كان ذلك من الاموال وهي العهدة اخبار الشيخ بانه لا يسقط ذلك
ليس من العهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما اتلفه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المتلف صبيا معذورا لا ينافي
عصمة المحل لان ثابت لحاجة العبد لتعلق بقاءه وقوام مصالحه به والصبا والعته لا يزول حاجته عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان
على المتلف بخلاف حقوق الله تعالى فانه تعالى غني بذاته فوكلنا توقف على كمال العقل والقدرة وخلاف الحقوق الواجبة بعقود منها
فانه لا يجب بعقودهما لان وجوبه كالمال على غير الاعتبار بغير تسليم المضار فلم يجعل عقودهما بالكل الحقوق ولا يصح الخطاب
عنه ولا يجب عليه عبادة ولا عقوبة كما صح عن الصبي وعلى هذا عامة المتاخرين وقال ابو زيد في التقويم حكم العته حكم الصبا
الا في حق العبادات فانا لم نسقط الصلاة وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لان في سقوط الخطاب وفيه نظر لانه نوع
جنون اذا العته لا ينفك عن قياس عوارض الامور كما ظهر منه عقل فليل ونقصان العقل قليل ونقصان العقل اثره في سقوط الخطاب الى الصبي
كما اثر عدمه في الجنون في البالغ والخطاب يسقط عن الصبي في احواله وعن المجنون لما ذكرنا في اول احواله فعلا ومن نسخ
مسقطا عن المعتوه لا يثبت وجوب الاداء في العبادات والعتوه نوع علة كما في الصبي لان ثبوت الولاية من نظر انظر ولتقصان
العقل لكونه دليل العجز مظنة النظر وهو الولاية على غيره لعجزه عن التصرف بنفسه ولا تثبت له الولاية على غيره لانه يحتاج الى العجز والصغر
المولى ولا يجوز في احواله الشيخ بين الجنون والصغر في احوالهما وبين العته وسنة في احواله ذكره ما ينبغي بالفرق بين ملك الكنا
لعل وانما يعرض الجنون والصغر للعقل فاذا الان هذا العارض في الجنون غير محمد وذو ولي لزواله وقت معين يسقط به
واذا السلب اعواله عن على اسم الاسلام اواه ولا يولي العرض الى ان يعقل لانه فيه ابطال حق والصبا محدود وقد فحد
العرض فيه لو وفي الصغر انه الذي لا يعقل عجز الله تعالى وطلبه الغرض في تعرض سنا وبرك عليه فيما يعقل لنفس
لانه لا حرج عليه في الناحية ولا في الحال اما عدم الفرض فلان عقد البلوغ او انه مهدود لا حرج في تاخيره العادة على ذلك واما عدم

الى في الحال ولان الصبي لا يعود على الهاء فكان التأخير اولى لان في التعجيل تفويت حقه فاذا عقل عرض عليه الاسلام فان اسلم
والا فرق بينهما فان قيل في الوجه الذي عليه الامام فالصبي مخاطب شرعا وذلك لا يصح اجيب بان عدم صحته اما ان يكون باعتبار حق الله
او حق العبد الاول مسلم وليس الكلام فيه والثاني ممنوع لتوجه الخطاب اليه بذكر الاعتبار ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلام الصبي
العاقل صحيح عندنا فيحصل الاباء منه فلا يؤخر حقها الى البلوغ كذا في الجامع فالصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يعتبر فان
في وجوب العرض في الحال حتى لو اسلمت امرأة المعتوه يعرض على ابيه في الحال كما في الصبي الغير العاقل لان اسلامه صحيح كاسلام
الصبي العاقل كما نص عليه الشيخ في مختصر التقويم فحصل بهذا ان المجنون يساوي المعتوه والصغير الغير العاقل في وجوب العرض في الحال
لكن في المجنون على وليه وفي الصبي العاقل والمعتوه على انفسهما قال واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى اما قوله لان النسيان
ليس بعذر في حقهم … النسيان لا يلي النصور … فلعنه كما قيل هو الجهل بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة
لا بآفة فخرج بقوله مع علمه بامور كثيرة النوم والاغماء وبقوله لا بآفة الجنون ولا ينافي العقل ولا حكم الفعل والقول فلا ينافي الوجوب
لانه لا يخل بالاهلية والى بعض حقوق الله تعالى لا يؤدي الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ النسيان لا يبقى عادة متكررة متوالية
بل قل في حد الكثرة … ينافي الوجوب فلا يخلو اما ان يكون في حق الله او في حق العباد فان كان في الاول يحتمل ان يجعل
عذرا وان كان في الثاني فلا يجعل عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم وبالنسيان
لا تفوت احترامها فحقوق العباد بالنسيان لا تفوت وليس ذلك ابتلاء اذ ليس للعبد على العبد حق الابتلاء واما حقوق الله فقد تم
ابتلاء وما ثبت كذلك يسقط عند الحرج والناسي عاجز عن الاداء لا قصاص لا قصد والقصد الى فعل العلم به غير مقصود ابتداء
ثابت ابتلاء … ان المقصود منه تمييز المطيع عن العاصي بالامتثال وتركه واما ان ما ثبت كذلك يسقط فلسقوط العبادات
بالاعذار فقط لكن الانسان … عن قوله لكنه لا يجعل عذرا في … المقصود وهو احتماله عذرا
وبيانه ان النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة بحيث لا يخلو الطاعة عنه غالبا اما بطريق دعوة الطبع او ما يوجب النسيان
كما في الصوم فان الطبع داع الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب نسيان الصوم واما باعتبار حال المذكر كما في التسمية
في الذبح فان حال البشر عند ذبح الحيوان لخوف او هيبة او نفار طبعه وكثرة العمل تشغله عن التسمية كالاشتغال
قلبه بالامور المذكورة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من جهة صاحب الحق اعتبر فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف
حقوق العباد ولان النسيان ليس بعذر في حقهم … الاخير … لحال البشر وان كان مثل الطبع ايضا في حال البشر
لان المراد بدعوة الطبع ما كان ملكه وبالكلية احق به وجعل التسمية على الذبيحة من حقوق الله لانه ثابت عند الحل وعند
عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى قيل وليس مراده حصر سبب النسيان في الوجهين المذكورين فان سلام الناسي في الصلوة
غالب وليس منهما وفيه نظر فان المنصوص عليه في النسيان هو هذان الوجهان وما سواهما ذكر ملحق به بالدلالة كما يأتي بيانه
قال والنسيان ضربان ضرب اصلي وضرب يقع المرء فيه بالتقصير الا قوله عذرا اقول لما بين ان النسيان يحتمل ان يجعل
عذرا في حق الله دون حق العباد وكان فيه نوع ذكر قسمه ليبين ما يصلح ان يجعل عذرا وما لا يصلح كذلك فقال ضرب منه اصلي
وهو ما يقع به الانسان من غير ان يكون منه شيء من اسباب التذكر وهذا يصلح عذرا العلة وجوده لعدم المذكر وضرب آخر
يقع فيه الانسان بالتقصير بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا يصلح للعتاب ولا يجعل عذرا للتقصير كما في حق آدم
عم فانه ابتلي بالانتهاء عن شجرة معينة فلم يحفظ والانبياء يعاتبون بادنى زلة والنسيان في غير الصوم لا يجعل عذرا وكذا
في غير الذبيحة لان النسيان في غيرهما ليس مثل النسيان المنصوص عليه فقد فاته غلبة الوجود فبطلت التعدية فاذا باشر المحرم
او المعتكف ما يفسد احرامه او اعتكافه ناسيا لاحرامه او اعتكافه او تكلم المصلي في ركن الصلوة غير القعدة في الحج والاعتكاف

في الصلوة ولم يجعل النسيان عذرا في الوجوه … مذكورة عنهم عن النسيان فكان الوقوع لعلة ونقص فلا يمكن الحاقه بالمنصوص
عليه حتى ان سلام الناسي في الصلوة والقعدة الاولى لما كان غالبا يكون القعدة محل السلام وليس لها ما يذكره انها القعدة الا …
عذرا الحاقا بالمنصوص عليه قال واما النوم فعجز عن قدرة الاحوال الاقوى لان النوم يبطل حكم الكلام ايضا اقول النوم بلا
تصور وقيل في تعريفه اللغوي هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ … النفاذ من الحواس …
ولا يخفى ان هذا اخص من النوم وقول الشيخ عجز عن استعمال قدرة الاحوال اي عن الادراكات الحسية على ما قيل ليس تعريفا له لكونه غير جامع
فان الاغماء يدخل فيه بل بيان لاثره وهو يوجب تأخير الخطاب بالاداء لكنه لا يمنع الوجوب لحالة النسيان لاحتمال الاداء حقيقة
بالانتباه او لاحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم فان نفس الحج لا يسقط اصل الوجوب بل يسقط الحج حين القدرة الى ان ليطول
زمان الوجوب وتنكيره لو اسقط سقط الوجوب دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج
واذا كان النوم لا يمتد عادة ولا يستلزم الحرج لا يسقط الوجوب به لعدم الاخلال بالاهلية لانها بالذمة والاسلام والنوم
لا يخل بهما ويؤيد هذا قول النبي عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فانه فوقه فليصلها
دليل على ان الوجوب ثابت في حقه لكن تأخر وجوب الاداء لعجزه لانه قال عن صلوة ولو لم يكن واجبة حالة النوم لما كان نائما
عنها والنوم ينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولا تمييز مع النوم فبطلت عباراته فيما يبتنى على الاختيار كالطلاق والعتاق
والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه كالحان الطيور وقوله اصلا احتراز عن المكره والخاطي والهازل فان اصل
الاختيار منهم موجود فبطل الكلام لان العدم فيهم الرضا وعدمه لا يؤثر في وقوع الطلاق والعتاق فالمصلي اذا قرأ
في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يجز اي لم يعتبر قراءته من الفرض على المختار وفي النوادر يجوز قراءته عن الفرض لان الشرع
جعله كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها من غير اختيار واما القعدة الاخيرة
فلا نص فيها عن محمد رح وقد قيل انها يعتد بها لانها ليست بركن وبناها على الاستراحة فلائم النوم بخلاف غيرها فان مبناها
على المشقة فلا تتأدى في حال النوم وفي المنية اذا نام عن القعدة كلها فعليه ان يعيد مقدار التشهد والا فسدت صلوته واذا تكلم
النائم في صلوته لم تفسد لصدوره ممن لا اختيار له وهو اختيار الشيخ رح وفي المنية وفتاوى قاضيخان والخلاصة تفسد صلوته
من غير ذكر خلاف ولو قهقه في صلوته لا تنتقض طهارته على المختار فقال بعضهم تفسد صلوته ويكون حدثا لان القهقهة في الصلوة حدث بالنص
وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم وجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وبه اخذ عامة المتأخرين من
اصحابنا كذا في المغني وعن … وليس عن ابي … انه حدث ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني بعد الانتباه لان في
الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار واما كونها حدثا فلا يتعلق بالاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان
حدثا سماويا كالرعاف فلا يمنع البناء وفي عامة المشايخ لا تفسد صلوته ولا يكون حدثا لان النوم لما سقط عند الاكثر
في حق الكلام وكونها حدثا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم كقهقهة الصبي فانها لا تكون حدثا ومختار الشيخ انها لا تكون
حدثا ولا تفسد صلوته لان القهقهة جعلت حدثا لقبحها في موضع المناجاة وسقط ذلك بالنوم فلا تفسد الصلوة ايضا لان النوم
يبطل حكم الكلام ايضا قال واما الاغماء فانه ضرب مرض الى قوله فلم يوجب حرجا اقول الاغماء ضرب مرض دون قوة الى نوع
منه وقد مر تفسير هذا النوع بعوارض لفوت القوى ولهذا قال عن استعمال العقل ولا اعدمه والدليل على كونه مرضا
لا جنونا عدم عصمة النبي عم عنه دون الجنون وهو في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة كالنوم فلا يخل بالاهلية
مثله لان العجز عن استعمال العقل لا يستلزم عدمه ولهذا لا يولى عليه كما في الصبي والمجنون لكنه منع صحة العبادات لاحتياجها
الى الاختيار ولم يوجد معه لكنه اشد من النوم في كونه عارضا لان النوم فترة اصلية اي طبيعية لا يخلو الانسان عنه في حال صحته

ولا يفوت القوى وانه اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه عن هذا الوجه ناقض في العارضية والاغماء عارض يحل
وصاحب الانسان فيخلوا عنه مدة حبوته ويزيل القوى بالكلية بحيث لا يمكن ازالته او عادته على ما كان بفعل احد فكان
اقوى من النوم ودرج الشيخ بما ذهب اليه من بيان الاثر به في الاغماء بقوله الا ترى ان الاغماء اذا كان مستوفيا
لم يكن نومه حدثا لان النوم بعينه لا يوجب الاسترخاء بالعرض بل الاستغراق به يوجب الاسترخاء في ازالة المسكة والاغماء
سواء كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا يكون حدثا لانه يوجب استرخاء المفاصل وازالة المسكة بالكلية وهذا باعتبار
ان بعض النائمين قد يكون قائما او قاعدا مستويا ولا يقع على الارض وذلك دليل على عدم الاسترخاء بخلاف الاغماء فانه لا يخلو
صاحبه عن ذلك في حال فدل على الاسترخاء بالكلية والثاني ان النوم لازم باصل الخلقة فكان كثير الوقوع كالحدث المنصوص عليه فكان من المصطلح
في الصلوة اذا نام بعده حدثا لا يمنع البناء وقيده بالمضطجع لان النوم راكعا او ساجدا او قائما في الصلوة من غير حدث وقيد بعدم
التعمد لانه اذا نام مضطجعا بعض وضوءه وبطلت صلوته بلا خلاف والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة وهو فوق
الحدث في منع الصلوة لانه لا يخلو عن التعمد مع كونه حدثا في حق الاداء وكل واحد منهما مانع من الاداء فلم يكن في جواز البناء في معنى
الحدث الذي يغلب وجوده المنصوص عليه بقوله من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم
فلم يلحق به وهو منع البناء على ظاهر قول علمائنا وكلما كان من حقوق الله يجوز ان يكون ابتداء كلام للتفريق بينهما ويجوز ان يكون
وجها آخر من توضيح سقوط الاغماء فيكون سلسلة او وجه معناه انما يعدما العقل في فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة كما كان
في حقه من حقوق الله يجوز ان يكون ابتداء كلام للتفريق بينهما ويجوز ان يكون وجها آخر من توضيح سقوط الاغماء جزاء فيصلح الاغماء عذرا
مسقطا في البعض دون النوم لان الاغماء كما هو مرض ينافي القوة اصلا فلا يحل الاداء في الحال وقد يحتمل الامتداد في بعض الواجبات
على وجه يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد اداء الواجبات اصلا
اما حقيقة فلعجز الحالي واما حكما فلا نقضنا به بالامتداد انما الحرج واذا بطل وجوب الاداء بطل نفس الوجوب على ما قلنا في الاهلية
ان الوجوب غير مقصود وانما المقصود هو الاداء وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند الامتداد استحسان والقياس ان لا يسقط به شيء
من الواجبات وان طال كما قال بشر ابن غياث المريسي لانه مرض لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير
الاداء لا في سقوط القضاء كالنوم والامتداد الموجب لسقوط القضاء في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة على ما قررنا في الجنون
باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما واما في الصوم فلا يعتبر امتداده حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر لزمه القضاء
ان تحقق ذلك خلاف للحسن البصري لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله ووجوب القضاء ينبني عليه وقلنا السقوط
اما بزوال الاهلية او بالحرج والاهلية لا تزول به لما بينا والحرج غير متحقق لانه فيما يكثر وجوده وامتداده في الصوم نادر
لا يمنع الاكل والشرب وصيغة الانسان مع ذلك يشهرا نادر فلا يصلح لبناء الحكم عليه وكذلك في الزكوة لان مدتها حول واما في الصلوة
فامتداده غير نادر وفي ذلك جاءت السنة فان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمارا اغمي عليه يوما وليلة فقضى
وان ابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فكان دليلا على ان الامتداد في الصلوة ما ذكرنا وهو حجة على من يرى الامتداد
منها باستيعاب وقتين وهو قول ابن ... فلم يوجب حرجا منقلا بتركه وفي الصوم نادر لان امتداده في الصوم لا يوجب حرجا
وطلاق المغمى عليه وعتاقه وسائر اقواله غير صحيح كالنائم ولو اتلف مالا معصوما وجب عليه ضمانه كما في الجنون والصبي ولو اغمي عليه
عند المتعاقدين والحج والمرئية وقد امر رفيقه ان يحرم عنه فاحرم جاز بالاتفاق ولو لم يأمر فاحرم جاز عند ابي حنيفة لدلالة عقد المرافقة
قال واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية المتعلقة به في جميع احكام احوال الرق في اللغة عبارة
عن الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي اصطلاح اهل الفقه ضعف حكمي يصير المرء عرضة للتملك والابتذال

فيكر

فيملك الا انه بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات وقيد بالحكمي احترازا عن الحسي فرب عبد يكون اقوى من الحر حسا
وصحة لكنه وان قوي حسا فهو عاجز حكما عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو
في الاصل جزاء لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية ومعناه انه في الابتداء ثبوته في الشرع جزاء على كفرهم فان الكفار لما استنكفوا
عن عبادته فصيروا انفسهم كالبهائم في عدم الانتفاع بعقولهم بالتأمل في آيات الله وصممهم في سماع كلام الانبياء وبتجبرهم في رد
الانبياء ما لاعتبار والتدبر في ما جازاهم الله في الدنيا بالرق بجعلهم كالبهائم في التملك والابتذال ولهذا لم يثبت الرق على المسلم
ابتداء لكنه في البقاء صار حكما من احكام الشرع من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومعنى العقوبة حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد
الامة التي صيغة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه الكفر وصار هذا كالخراج فانه عقوبة في الابتداء بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ به على المسلم
لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزمه عليه الخراج العرضي المعرض للامراء الذي يصلح فعله
من العرض يعني ان الحر بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والامتهان والعرض حرفة يبيح القصاب به ما بيديه وسكينه وهو
وصف لا يحتمل التجزي ثبوتا وانتفاء وهو مذهب اصحابنا وصحح الشيخ التفريع ذكر ما ذكر محمد في الجامع في دعوى الجامع في مجهول النسب
اذا اقر انه نصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهادته حتى لو انضم اليه مثله لم تقبل شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف
وكذا في جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة ذكره من غير خلاف فدل على ان ذلك مذهب اصحابنا جميعا وهذا
لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور ان يقهر نصف شخص بدون النصف والحكم يبنى على السبب دون النصف والتجزي باليا
محقق التجزي بالجزء وهذا التوضيح قال وكذلك العتق الذي هو ضده الى قوله وكذلك اعداد الطلاق للتحريم اذا تفق اصحابنا
على عدم تجزي الرق وضده وهو العتق اي بعضه لان المحل لا يخلو عنهما ولا يجتمعان فيه وعلى تجزي الملك واختلفوا في تجزي الاعتاق
فذهب ابو حنيفة الى تجزيه وصاحباه الى عدمه اما بيان الرق في عدم التجزي فقد ذكرناه واما العتق فلانه قوة حكمية يصير بها اهلا
اهلا للمالكية والولاية على اطلاق الرق وثبوت مثل هذه القوة في البعض الى دون البعض غير متصور وعن هذا قال ابو حنيفة
ان معتق البعض لا يكون حرا لا في البعض ولا في الكل في شيء من احكامه مع تجويزه تجزي الاعتاق وقال لا يعتق الكل ما دام شيء فالبقية
الاعتاق عنده انه يصير كالمكاتب من حيث ان المولى لا يملك بيعه وهو احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض
الملك زال عنه كما زال في المكاتب ملك اليد الا انه لا يرد في الرق بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهنا
ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ وابو حنيفة اعتبر جانب الشريك فان الملك متجزئ في نفسه يتعذر اثبات العتق في الكل
لانه لو ثبت في الكل لعدم التجزي واللازم باطل لبقاء ملك الشريك في نصيبه وهما اعتبرا جانب العبد لاستحقاق العتق في النصف
على ان جانب الاعتاق حيث في الكل لعدم التجزي وتفرعا من هذا القول لعدم تجزي الاعتاق فالاعتاق انفعال المعتق
واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا لكن الانفعال وهو العتق غير متجز لما مر فلم يكن الفعل متجزيا اما الاول فلان العتق
لازم الاعتاق يقال اعتقته فعتق فعتق فلا يتصور الاعتاق بلا عتق كما لا يتصور الانكسار بلا كسر الكسر بلا انكسار واما الثاني
فلان الانفعال حكم للفعل والحكم انما يثبت بقدر دليله كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا
لم يكن التطليق متجزيا ويؤيده قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة
الملك متجزئ يتعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لان العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك بيانه ان الاعتاق
اما اثبات او ازالة لا سبيل الى الاول لانه ليس الا سقوطا اما ان يكون ازالة للرق الغير المتجزي او الملك المتجزي لا سبيل
الى الاول لان الرق تصرف المرء انما هو بحسب ولايته ما هو حقه وما هو حقه هو الملك دون الرق لانه يثبت عقوبة بالجناية
على حق الله تعالى وما كان عقوبة بالجناية على حق الله فهو حق الله اما الاول فلان حرمة الكفر حقه على الخلق وما الثاني فبينه

فظاهر كحد الزنا وغيره من الاجزية الخالصة ولما كان ازالة الملك التجزي كان متجزيا لكن تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق اما انه علة
له فلانه معلوله واما انه غير متجز فبالاتفاق وبالسنة وهو ان العتق عبارة عن سقوط الرق وسقوطه حكم لسقوط كل الملك اما انه عبارة
عن سقوط الرق فلان سقوط الرق يستلزمه ملازمة مساوية واما انه لسقوط الرق حكم لسقوط الملك فلان الملك علة للرق وانتفاء
العلة علة لانتفاء المعلول واما انه حكم لسقوط الملك فلانه لو لم يكن كذلك لزم انفكاك العلة عن المعلول او وجود المعلول بلا علة والحكم
الرق واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا اسقط بعض الملك فلا يخلو اما ان يسقط شيء من الرق او لا يسقط
شيء او يسقط بعضه فان كان الاول يلزم وجود المعلول وهو سقوط بعض الرق بلا علة لان الحكم يثبت بقدر دليله والا لزم ان يكون
الجزء كالكل في افادة الحكم وليس بشرط العلة حكم كلها وان كان الثاني لزم انفكاك العلة عن المعلول لان الحكم يثبت بقدر دليله ولم يثبت
شيء وان كان الثالث لزم تجزي الرق واذا ثبت ان سقوطه حكم لسقوط كل الملك فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطر العلة ولا يثبت للبعض
حكم الكل وصار نظير هذا الامر الغير المتجزي بالمتجزي كتعلق اباحة الطلاق التي هي غير متجزية بغسل اعضاء الوضوء المتجزية
فان غسل بعضها لم يطهر وزال الحدث عن ذلك البعض لكن اباحة الصلوة تتعلق بالكل وكذا اعداد الطلاق فانها متجزية يتعلق
بها الحرمة الغليظة وهي غير متجزية هذا ما امكن لنا في توضيح هذا الكلام وقد بحث من وجوه الاول انه جعل الاعتاق ازالة
معين وهو ينافي ما ذكره في مسئلة الاستعارة ان لفظ الطلاق للعتاق لقوله واما الاعتاق فانه اثبات للقوة الشرعية والثاني ان زوال
الملك صفة المالك وهو لا يصلح التجزي كالعلم والثالث لا نسلم ان الرق حق الله في البقاء ايضا بل هو حق للعبد كجعل عبيده الرابع
ما قيل ان الملك هو الاختصاص المطلق لتصرف وحينئذ لا يخلو اما ان يراد به تخصيص العبد بالمالك او لا فهو غير الرق او تخصيص
المالك بالعبد وهو ان كان مغايرا للرق لكن ازالته توجب ازالة حق الله وذلك لا يجوز والجواب عن الاول انه عبر عن الاعتاق
بمفهومين متغايرين في محلين باعتبارين مختلفين فانه عبر عنه باثبات القوة في باب الاستعارة وهو المقصود من التصرف في الملك والاستعارة
انما يكون بالنظر الى المقصود الشرعي وعد كيف يسرع عنه وبهذا الاعتبار لا مناسبة بينهما لتتم الاستعارة وعبر عنه ههنا بازالة الملك
بالنظر الى طريق الوصول الى المقصود وهما نحن فيه وذلك بازالة الملك ومثل هذا لا يعد تناقضا وعن الثاني بانه شكك في الامر المسلم
فان مع نقص العبد صائر بالاجماع ومثله غير مشروع وعن الثالث بانا قد اثبتنا ان الرق في الابتداء شرع جزاء واما في البقاء فهو
من الامور الحكمية وليس ذلك الا الى الشرع وعن الرابع بما اجاب الشيخ عن الاول انا لا نم انه تخصيص العبد بالمالك غير الرق وعلى التنزل انه
يشكل بالمبيعات فان ازالة الملك في العبد بالاعتاق وغيره جائز بالاجماع واذا ثبت ان الاعتاق ازالة الملك متجز تعلق به حكم
غير متجز فاذا طرا حصول الاعتاق في البعض استحق العبد العتق بقدره ولما لم يحل العتق الشقص وجب تكميله بطريق السعاية
فيجعل مثل المكاتب بين الحر والعبد قال وهذا الرق يبطل مالكية المال الى قوله فلم تجب حج الاداء اقول انه باسم الاثر [illegible]
سبع رق ولا يبطل مالكية المال خلافا في هذا الرق فانه يبطل مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا وان ملكه المولى لعدم المملوكية حالا
يبطل معناه ان مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الادمية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة وبينهما منافاة فلا يتحقق فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي كما في مالكية
غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة قلنا لو قيل هو بالمالكية من حيث انه ادمي كما هو مالكيته غير المال فلا يلزم التنافي لكن لزم
ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك كاملا مبتذل والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية
غير المال لان الضرورة دعت الى اثباتها وفيه [illegible] ظاهر والصواب في الجواب ان الادمية سابقة على المالية فلو ملك المال باعتبار المعنى
العفو عن مالكيته مالية واللازم ظاهر البطلان وبيان الملازمة ان الفرض ان المالكية بالادمية ولا فرق بين مال ومال في جواز ان تملك
مال فلو ملك الرقيق باعتبار ادميته مالا لملك مالية نفسه وما هو مملوك لشخص لا يجوز ان يكون مملوكا لغيره كما اذا ابيع عبد

لمسلم

لمسلم قد دخل دار الحرب فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة لانه لما قد ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا فلم يبق محلا للملك لا يقال ينبغي
ان لا يثبت بالرق اهلية التصرف لانه لا يبقى للملك المال لانه مملوك لا للولي تصرفا كما انه مملوك له مالا لانا نقول التصرف على نوعين تصرف في نفس
العبد نيابة وتصرف في ذمته وهو الذي يملكه المولى وليس للعبد ذلك الا بالنيابة عن المولى باذنه ويتصرف في ذمته وليس ذلك مملوكا
للمولى حتى ان المولى لا يملك ان يشتري شيئا بحيث يجب في ذمته عند الشراء فيثبت له هذا التصرف لكونه غير مملوك للمولى فالحاصل ان ما هو
مملوك للمولى العبد لا يملكه ولا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى لا يملكان الاعتاق لان التسري عبارة عن حل الاستمتاع
يحصل بملك العين والعبد ليس باهل له فالعبد ليس باهل للتسري وخص المكاتب بالذكر وان كان حكم المدبر كذلك لانه لما صار احق
بمكاسبه كحريته يدا او هم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام لعدم اهلية القدرة وهي البدنية
ويكفيه عدم الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج لان القدرة البدنية كما في الدين وهي ثابتة على المولى الا ما استثني على المولى في تعيين القرب
الدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تحصلان بها فرض مستثنى للمولى بالاجماع وهو فيما سوى على اصل الحرية واذا كان كذلك
كان الحج المؤدى صلاحيته وجود شرطه بلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج فانه تستقيم صحته وينوب عن الفرض لانه مالك لما يحدث
من قدرة الفعل اذا حدثت وهي الاستطاعة الاصلية لان الخطاب في وقت الحج فيلحق من هو اهله والفقير منهم لانه ملك الاستطاعة الاداء
ولكن يلحقه المشقة بلا زاد ولا راحلة فيتأخر الوجوب عنه الى ملكها تيسيرا فلم تجب الاداء ولكنه صح ان فعل كالمسافر في الصوم والظاهر
من كلام الشيخ ان الاستطاعة شرط لنفس الوجوب بناء على قول من قال ان من كان اهلا للحكم الوجوب توجه كان اهلا للوجوب ومن لا فلا والزاد
والراحلة شرط لوجوب الاداء على الافاقي ومن لم يجب الاداء عليه لفوات شرط لا تنتفي عنه صحة الاداء ويستفاد من هذا ان ليس المراد من قوله
للتيسير اليسير الذي يصير الواجب به سمحا كيسير الزكوة كما هو في اول الكتاب من ان ذلك تحصيل الخدم ومراكب الاعوان قال والرق لا ينافي مالكية
غير المال وهو النكاح والدم والحيوة اي الرق لا ينافي اهلية غير المال كالنكاح والدم والحيوة لان مالكه الرقيق لذلك لا ينقض الاستحقاق
الرق فيكون ثابتة فكان في حق هذه الاشياء مبقيا على اصل الحرية ولانها من خواص الانسان والضرورة داعية الى اثباتها لان العبد
مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والبقاء فانه لا يملك الاستمتاع باذن المولى وطيء عند [illegible] كي تملك الاستمتاع بالحلال وليس عنده ذلك
وليس له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له في دفع [illegible] الى حل النكاح فيثبت له بالكلية وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر
عنه لان النكاح يستلزم المهر والنفقة [illegible] اضرار به يتعلق برقبة العبد ومالية حق للمولى فلا بد من اذنه ولهذا لا يستقل حقه
بالاعتاق بعد الطلاق الصادر من العبد بغير اذنه ولا اذن له ملا اعتاق كان له ملك البضع للعبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح
لا الاجازة فان قيل المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا لما ملك المولى ذلك اجيب بان ذلك لا يضر بالمالكية لانه
يحصن ملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان فيؤدي الى الضرر عنه كما انه لو وقع على اذنه ما ضر لكونه مالكا ولهذا يملك
العبد البضع بعد الاجبار وكذا يملك الدم والحيوة ولانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا بهما فيثبت له ملكهما ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بما يستحق به اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر لانه اقرار على نفسه لا على حق المولى فيصح به ونفذ
به في الحال ويقتل الحر به قال وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات اقول هذا مبني في حق المولى اي الرق ينافي الكمال في اهلية الكرامات
الموضوعة للشرع في الدنيا لا في الاخرة فانه في الاخرة مثل الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان فيه للحر على العبد وذلك مثل الدية
فانها وضعها الشرع لبني آدم وهي كرامة لان الادمي بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز عن سائر الحيوانات اختيارا شرعيا
والحلاف فان المستوجب الحرام وتوسيع طريق قضاء الشهوة على وجه الاستلزام انما وملامة كرامة ولهذا اتسع الحل في حق النساء والولاية
فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى وذلك كرامة والمالك المبتذل في الكرامات لا يكون كالمملوك المبتذل فضعفت ذمته بسبب رقه معنى
الا انه ذمته ضعيفة اما الاول فلانه من حيث هو ادمي خلف وله ذمة صالحة كاملة واما الثاني فلانه مال والمال لا ذمة له فقلنا بوجود اصل

الذمة لكن ضعفت بالرق فلم تحتمل الدين بنفسها اي لا يصح المطالبة بالدين من غير ان يضم اليها الرقبة ماليتها او الكسب واذا ضم
احدهما اليها تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب فيصرف الكسب اليه بالاتفاق اذا كان لم يف او لم يكن له كسب بيع
الرقبة فيه ولا يبدأ [illegible] الكسب لان في الاستيفاء بالكسب نظرا للمولى من حيث انه لا يزول ملكه عن ذلك [illegible] التفرق وترجيحا ونظرا
للغريم من حيث انه لم يعطل حقه عن البيع ولم يفت محل حقه فلهذا قدم الاستيفاء من الكسب وان كان التعليق بالرقبة اسبق من التعليق
بالكسب وان تعذر البيع كما في المدبر والمكاتب ومعتق البعض يستوفى الدين من الكسب هذا اذا كان دينا ثبت في حق المولى بان ثبت بسبب
لا تهمة فيه مثل دين الاستهلاك ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى لا بد من ان يستوفيه من موضعه الا اذا افتكه
المولى بالفداء فلو استهلك العبد مالا ودون المحجور مال الغير او لزم المأذون دين بسبب التجارة وجب الضمان ويستوفى من كسبه او من رقبته
ان لم يفده المولى اما ظهوره في حق المولى في الاستهلاك او الوجوب فلما ثبت بالاتفاق واما في دين التجارة فعنده خلاف الشافعي فلان رقبته كسب المولى
وتعلق الدين بها لا يكثر الاسباب [illegible] باذن المولى بالتجارة فكان يشتغل ذمته بحقها التجارة ولما انه هذا دين وجب على العبد
مطلق لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او بسبب معين وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك واما اذا لم يثبت في حق المولى
تأخر الى ما عتقه ولا يطالب العبد به ما لم يعتق ولا يتعلق بالثمن ولا بكسبه لانه في حق المولى والدين غير ظاهر في حقه كدين ثبت باقرار
العبد المحجور اذا كذبه المولى ولكنه ظاهر في حق العبد لانه غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق واحترز بالمحجور عن المأذون فان اقراره
بالدين صحيح في حق المولى ومثل دين ثبت بان تزوج امرأة بغير اذن مولاه ودخل بها فانه يجب العقر ولا يؤاخذ به في الحال لانه
دين وجب عليه [illegible] وشبهة عقد بيع العقد الذي [illegible] تلك الشبهة في حق المولى لعدم رضاه به ولا يثبت في حقه قال
وكذلك الحل ينتقص بالرق [illegible] فكان الطلاق بالنساء اي وكما ضعفت الذمة بالرق انتقص الحل به لان الحل من كرامات
البشر لما ذكرنا فيتسع بالحرية وينتقص بالرق الى النصف لانه يتحقق في النعم بالانسانية والانسانية تنتقص بالرق فكان الحل ينتقص به
والحل نعمة فينتقص به اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلما بينا انه [illegible] اهلية الكرامات الموضوعة للبشر وهذا القدر
معقول واما بيان ان كمية النقصان فقد استفيد من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فان تنصيف العذاب يدل
على تنصيف النعم لكونه في مقابلته وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا [illegible] العبد اكثر من اثنتين وهذا الحجة على مالك في تجويزه
اربعا كالحر لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح فيكون فيها كالحر ولهذا [illegible] ينتقص الرق الى النصف لانه نعمة في جانب النساء
كما في جانب الرجال بل اولى لانه سبب لحصول المهر والنفقة وهي تختص بها وشركة في السكن والازدواج والتحصين وتحصيل
الولد فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى لكن التنصيف باعتبار العدد غير ممكن في حقها لان المرأة الواحدة لا تحل الا لواحد
فينتصف باعتبار الاحوال وهي ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التأخر وحال المقارنة فيتنصف [illegible] حال التقدم ولا يصح
حال التأخر ولا حال المقارنة لتعذر التنصيف في المقارنة فيغلب الحرمة على الحل ههنا [illegible] وقيل [illegible] الحقيقة
الا حالتان حالة الانضمام والانفراد فينتصف لانه نعمة في حق المرأة [illegible] ملك النكاح [illegible] الرق فيها لكن الواحد
لا يحتمل التنصيف [illegible] ولا يسقط لان الاحتياط في الوجود والطلاق ينتصف لان ملك الطلاق نعمة [illegible]
الرق في تنصيفه وهو ليس يقابل للتجزي فيتكامل لكنه نعمة في حق المرأة حتى يعتبر بحالها او في حق الرجل حتى يعتبر بحاله
اختلفوا في ذلك فقال [illegible] فذهب الشافعي الى انه معتبر بالرجال واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال ولان الرجل
هو المالك للطلاق فوجب ان يعتبر به حاله دون حالها كما في النكاح وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم وذهب اصحابنا
الى انه معتبر بالنساء وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنه لان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية وان ههنا مبني على حل المحلية
وحل المحلية نعمة في حقهن فيعتبر عدد الطلاق [illegible] اما انه عبارة عن اتساع المملوكية فلان القدر المملوك للزوج اذا ثبتت

به واما ان الاتساع من حل المحلية فلان المملوكية اذا كانت متسعة لا تزول بطلقة او طلقتين كان حل محلية التصرف ازيد
حيث تعذر ازالة [illegible] ان تصرف فيه بطلقة وطلقتين وثلاث طلقات واما ان حل المحلية نعمة في حقهن فلانهن يتمكن به من استحقاق النفقة
والسكنى والكسوة وبه يحصل لهن ما ذكرنا من منافع النكاح واذا كان نعمة في حقهن فينتصف برقهن لا بغيره واما النكاح فانه اثبات
المالكية فكان عدده اثباتا للمالكية فيعتبر برق الرجال وحريتهم فكان الطلاق بالنساء والنكاح بالرجال ولقائل ان يقول عدد
الطلاق كما يمكن ان يكون اتساعا للمملوكية كما ذكرتم يمكن ان يكون اتساعا للمالكية لان ملكه لا يزول عنها بطلقة او طلقتين وجوابه
ان حل المحلية لا اتساع في ذلك لان حل المحلية كما انه نعمة في حقهن فهو نعمة في حقهم لتمكنهم به من [illegible] الحرة فيجب ان يكون في حقهن كما في النكاح
ويمكن ان يجاب بان حل المحلية يستوجب في جانبها مصالح [illegible] كما في استحقاق النفقة والسكنى والكسوة فكان جانبها
ارجح فاعتبرت ويدل عليه ما روي ان مباشرة الطلاق بالرجال وهو [illegible] قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان الحديث وهذا ارجح لكونه
مفسرا وما رووا نصا [illegible] وكذلك ينتصف الحدود [illegible] قوله [illegible] النقصان في الدنيا [illegible] ولان الرق [illegible] كمال الحال في اهلية
الكرامات الموضوعة للبشر ينتصف الحدود في حق العبد والامة لان [illegible] العقوبة [illegible] تتوافر النعم ولهذا يرجم
المحصن [illegible] حفظ من الجرم [illegible] في حق [illegible] العذاب ضعفين [illegible] النعمة
في حقهن وقد اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا فيؤثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب هذا [illegible] لانهم استدلوا على التنصيف [illegible] تنصيف العذاب ثم استدلوا على تنصيف العذاب بتنصيف النعم وذكر
[illegible] الجواب ان ذلك استدلال منهم لا تعليل [illegible] ان يستدل بكل واحد على الآخر فان الاستدلال بتنصيف النعم على تنصيف العذاب
كان بيانا للتشبيه وان كان بالعكس كان بيانا لا يستتم التنصيف [illegible] فاما فيما لا يمكن كالقطع في السرقة فالحر والعبد
فيه سواء وكذلك ينتصف القسم [illegible] للحرة [illegible] الامة [illegible] سكنى الازواج [illegible] فينتصف بالرق وقد [illegible] للحرة
يومان وللامة يوم وكذلك انتقصت قيمة نفس الرقيق عن الدية حتى اذا قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته اذا لم تبلغ دية الحر فان بلغت
ينقص من قيمته عشرة دراهم وقال ابو يوسف [illegible] يجب على الجاني قيمته بالغة ما بلغت واحتجا بما اذا في الغصب
يجب بالغة ما بلغت [illegible] ضمان النفس والمال غير ممكن [illegible] ان معنى النفسية والمالية موجود في العبد لكن الكلام في الترجيح
[illegible] فرجح معنى المالية لان القيمة [illegible] بالاجماع [illegible] وملكه في العبد ملك المال فلو كان
الضمان ضمان النفس لما كان للاوقات فيه مدخل ولانه [illegible] باوصاف التلف في الحسن والجمال والصفات تعتبر في
المال دون الدم فثبت ان الواجب بدل المالية فيجب القيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب [illegible] النفسية لانها اصل والمالية عارض
وكذلك العقل الوارد [illegible] والجواب [illegible] ان في قليل القيمة الواجب انما هو [illegible] الآدمية
ايضا ولهذا [illegible] وتحملها العاقلة [illegible] القيمة [illegible] ما لا يوجب
[illegible] فاذا [illegible] باعتبار قيمته [illegible] وهو المالية بخلاف كثير القيمة
[illegible] عبد الله بن مسعود رضي الله عنه [illegible] وجوب الضمان للمولى [illegible] ولكنه لا [illegible]
[illegible] المولى [illegible] في القصاص [illegible] وجوب الضمان للمولى [illegible] المالية لان القصاص
وجب للمولى [illegible] بالاجماع [illegible] المالية [illegible] النقصان باعتبار
وضمان الغصب ضمان [illegible] الغصب [illegible] واذا اعتبر معنى النفسية [illegible] الضمان فلا يكثر [illegible] الا
[illegible] انما هو بالمالكية لان [illegible] المالكية [illegible] المالكية بالحرية لان بالرق [illegible] المالكية [illegible] بالاتفاق
[illegible] فلا بد من ان ينتقص [illegible] الانثى عن الرجل [illegible] احد ضربي المالكية وهو النكاح فعرف ان نقصان

المالكية تؤثر في نقصان الدية لا غيرها من الأوصاف ولهذا لم ينتقض بالزمانة وتفويت الأطراف لعدم انتقاض المالكية
بها فإن قيل إذا كان الرق والأنوثة في نقصان المالكية وجب أن يستويا في قدر النقصان حتى كانت القيمة تنقص بالنصف
كما في الأنوثة أجاب الشيخ بقوله لكن نقصان الأنوثة في أحد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح بالعدم فإن المرأة لا تملك النكاح
ويدا وتصرفا ولا تملك النكاح أصلا فكانت ديتها على النصف من دية الرجل وهذا أي الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في أحد ضربي
المالكية لا بالعدم فإن العبد يملك النكاح كالحر وينتقص مالكية المال لأنه أهل للتصرف فيه وأهل لاستحقاق اليد عليه فإن المأذون يستحق
اليد على كسبه كما سنذكره فوجب نقصان بدله عن دية الحر فإن قيل مالكية النكاح قاصرة في حقه لاقتصارها على المرأتين وتوقفها
على إذن المولى فصار كل واحد من الملك على النصف في حقه وذلك يقتضي التنصيف فالجواب أن ذلك ليس لنقصان المالكية في ملك النكاح
كما ظن لما ذكرنا أن الرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح بل هو لتنصيف الحل في حقه كما بينا أنه ينافي كمال الحال في أهلية الكرامات
الموضوعة للبشر وليس كلامنا في ذلك ولهذا لم يتكلم في عدم ... وغيره والتوقف على إذن المولى لا يدل على النقصان كما في الصبي
بل هو لدفع الضرر عن المولى فإن قيل فعلى هذا ينبغي أن ينقص من قيمته ربع دية الحر لنقصانه في أحد ضربي المالكية بالنصف
وكما قيل في الأنثى أجيب بأن هذا ثابت بأثر ابن مسعود رضي الله عنه وهو قوله لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل
هذا الأثر في حكم المسموع من النبي عليه السلام فوجب العمل به وهذا أعني ... المأذون ... بل المأذون أولى لما ذكرنا أن العبد
مالك تصرف ومستحق يد ولكن ذلك مطلقا فيه ... فقال وهذا أي كون العبد أهلا للتصرف في المال ولاستحقاق اليد على المال
ثابت عندنا في المأذون فإنه يتصرف لنفسه بطريق الأصالة وثبت له اليد عليه لكنها غير لازمة لخلو الإذن عن العوض كالهبة ودعا
أي رجع إلى دفع ما صح بقاؤه إذا كانت اليد له بالإذن واجبة وجب أن لا يقبل الحجر بعد ما كان الإذن وكالحر الثابت بالرق
شرعا وإثبات اليد له في كسبه كالمكاتب إلا أنه لازم لأن الإذن بعوض فصار كالبيع والفرق بين المأذون والمكاتب
إنما هو بلزوم الإذن وعدمه وعند الشافعي رحمه الله ليس بأهل للتصرف لنفسه ولا لاستحقاق اليد بل يستفيد اليد والتصرف بالإذن من المولى
ويتصرف بطريق النيابة كالوكيل ويثبت في الأكساب يد نيابة كالمودع وتظهر فائدته أن الإذن في نوع إذن في الأنواع كلها عندنا
خلافا له والحجر في نوع بعد الإذن العام لا يصح عندنا وعنده يصح وأن الإذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو أذن له شهرا أو سنة كان
مأذونا أبدا إلى أن يحجره وعنده يتوقت قال إن العبد لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه يعني التصرف لأن السبب ليس بمقصود لذاته
وإنما هو مشروع لحكمه فإذا لم يكن أهلا للسبب ولا لاستحقاق اليد أيضا لأنها لا تستفاد إلا من ملك التصرف أو ملك الرقبة ولا شيء منهما بثابت
في حقه وقلنا التصرف إنما يصح بأهلية التكلم غير ساقطة بالرق فإن التصرف عبارة عن الأداء ولأن التصرف كلام اعتبر سببا للحكم واعتبار
الكلام إنما هو باعتبار صدوره عن الأهل وأما الثاني فبالإجماع ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الدين وإخباره في
كالهدايا وطهارة الماء ونجاسته وشبهها ... فثبت أنه أهل للتصرف ثم ذكر كونه أهلا لاستحقاق
اليد فقال وكذلك الذمة مملوكة للعبد قابلة للدين وكل ذمة مملوكة قابلة للدين أهل للحاجة فالذمة المملوكة للعبد أهل للحاجة
أما كون الذمة مملوكة للعبد دون المولى فلأنها عبارة عن وصف في الشخص به يصير أهلا للإيجاب والاستيجاب وهو من هذا الوجه
لم يصر مملوكا للمولى حتى يخاطب بالحقوق وصح إقراره بالحدود والقصاص والدين ويؤاخذ به بعد العتق ولو تصرف
المولى في ذمته كأن اشترى شيئا في ذمته لا يجوز ولو كانت مملوكة له لجاز الأول وصح الثاني وأما كونها قابلة للدين
فلثبوت دين الاستهلاك في ذمته ووجوب الدين في ذمة العبد المحجور إذا أقر به على نفسه حتى لو كفل له شخص يؤاخذ به في الحال
وأما أن كل ذمة مملوكة قابلة للدين أهل للحاجة فلأنها عبارة عن أهلية الشخص للإيجاب والاستيجاب إلا لدفع حوائجه فإنه
محتاج كما في الأحرار ولهذا اقتضاها الحر ... وإذا كان أهلا للحاجة كان أهلا لقضائها والأدنى في

في الجزء وإذا كان أهلا للقضاء فطريقه إما ملك الرقبة أو ملك اليد وأدناه ملك اليد وأعلاه ملك الرقبة فثبت الأدنى
ولما ثبت أن المقتضي للتصرف واليد موجود بيّن انتفاء المانع بقوله وهو الحكم أي اليد ذكر الضمير وهو الخبر وذلك لأن لقائل
أن يقول إن المقتضي وإن كان موجودا لكن المانع أيضا متحقق وهو أن اليد وسيلة إلى ما هو الحكم المقصود لذاته وهو ملك
الرقبة وإذا لم يكن أهلا للحكم المقصود سقط الوسيلة وأيضا ملك اليد في المال ملك مال والرقبة عنه فقال المانع منتف لأن الحكم
الأصلي اليد دون ملك الرقبة لأن ملك الرقبة ضرب قدرة شرعت للضرورة دفع الحاجة وما شرع لضرورة دفع الحاجة فهو وسيلة
إلى دفع الحاجة فملك الرقبة وسيلة إلى دفع الحاجة ودفع الحاجة باليد لأن تمكنه من الدفع يحصل بها وكذلك ملك اليد نفسه غير
مال وما لم يكن مالا فالعبد يملكه فملك اليد يملكه العبد أما أنه ليس بمال فلأن الحيوان ... الذمة في عقد الكتابة في حق ملك
ملك اليد ولو كان ملك اليد مالا لما كان كذلك كما في البيع وإذا كان كذلك أي إذا ثبت وجود المقتضي لأهلية التصرف والأهلية التصرف
في اليد وانتفى المانع وهو كون اليد وسيلة وكون ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لأنه شرع وسيلة إليه
فكان العبد في تصرفه لنفسه بثبوت حكمه الأصلي له فكان تصرفه كتصرف ... رب المال ... من مال المضاربة فإنه يصح لأنه يدوم ملك
اليد ثم إن المثبت للجناية في ثبوت الملك للمولى طريقان أحدهما ما أشار إليه الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد ومعناه أن ملك
الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لأنه ينعقد للعبد فيكون حكما له لأنه يصح تصرفه إلا أنه لما لم يبق أهلا للملك بعد الانعقاد فاستحقه
المولى لا بالتصرف بل بطريق الخلافة عن العبد لأنه أقرب الناس إليه ولهذا قال أبو حنيفة دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه
لأنه يمنع الملك من جهته كما لو وارث مع المورث فعلم أنه يملكه بسبب ملك الرقبة لا بتصرف العبد والثاني أن ملك اليد
يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ومع هذا العبد عامل لنفسه لأن عمله متردد بين أن يقع له وأن يقع لغيره كان له واقعا
له كالمكاتب فإن كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه ثم جعل نائبا عن المولى فكذلك ههنا قوله ولذلك أي ولأن الملك يثبت
للعبد والمولى يخلفه وأن الإذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي بقاء الأول كالوكيل يعني وإن كان أصلا في التصرف
وملك اليد لكن لما لم يكن أهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان العبد كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت الملك له ولما كان
له حق حجره بعد الإذن بغير رضاه كما كان للموكل عزل وكيله بغير رضاه كان العبد المأذون في فرع بقاء الإذن بمنزلة الوكيل
وقوله في مسائل مرض المولى متعلق ببقاء الإذن مثال الأول ما إذا أذن المولى للعبد في التجارة ثم مرض ثم باع العبد ما كان
في يده من تجارته أو اشترى شيئا بغبن فاحش أو يسير ثم مات المولى من مرضه فعل العبد جائز عند أبي حنيفة من ثلث
مال المولى لأن الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل يعتبر العقد بمرض المولى فيتعلق حق ورثته
بملكه كما يعتبر تصرف الوكيل بمرض الموكل وكما لو باشر المولى بنفسه وكذلك الحكم عندهما في المحاباة اليسيرة فأما المحاباة بالغبن
الفاحش فباطلة وإن كانت تخرج من الثلث لأن المأذون لا يملكها عندهما كما لو حاباه في صحة المولى ولو كان الذي حاباه
وارث المولى كانت المحاباة باطلة كما لو باشرها المولى بنفسه ولو أقر المأذون في مرض المولى بدين أو غصب أو وديعة قائمة
أو مستهلكة أو غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد ومن كسبه فإن فضل
شيء فهو للذي أقر له العبد لأنه لما كان ملكا للمولى صار كإقراره فيعلم بهذه المسائل جعل المأذون فيما يرجع إلى الملك كالوكيل
والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه لا مرض العبد ومثال الثاني ما لو أذن المولى لعبده في التجارة ثم حجر المولى الأول لا يحجر
الثاني كالوكيل إذا وكل وقد قال الموكل اعمل برأيك لا ينعزل الثاني بعزل الأول ولو مات المولى صارا محجورين كما لو مات
الموكل صارا معزولين ويشترط علم المحجور المأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو أخرج المأذون من ملكه لم يبق
للعبد ولاية فيبطل ما على عنه وقت الإذن كالوكيل بالبيع لا يملك قبض الثمن بالعزل ولو جن المولى بعد الإذن جنونا مطبقا

اوارثه دخل فيه الملحق بدار الحرب يصير العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل جعل العبد كالوكيل في حق
بقاء الاذن واعلم ان الرق حين ذكره اثرا في هذا الموضع اعترض امثالات بعضها غير وارد اصلا والوارد يسقط بالتامل فلنذكرها حقا للمالك
بالمال والرق لا يؤثر في عصمة الدم الا قوله ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا اقول عصمة الدم حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له
ولصاحب الشرع وهو بناء على نوعين عندنا مؤثمة وهي التي توجب الاثم على من تعرض للمتعرض فقط كما اذا اسلم كافر في دار الحرب
ولم يهاجر ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان على المتعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية
والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة وان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا والرق لا يؤثر في العصمتين
بالاسقاط والتنقيص واما المؤثمة فلما بينا واما المقومة فلان عصمة الدم لانها انما كانت مؤثمة بالايمان وانما كانت مقومة
بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد في كل واحد منهما مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما بالاحراز بالدار فلانه
ثبت بالغزو في حقهما بان اسلم والتزم عقد الذمة والعبد تبع للمولى والمولى محرز بها فالعبد كذلك لكونه من امواله ولذلك اي لكون
العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا وقال الشافعي لا يقتل لان مبنى القصاص المماثلة في العصمة ولا مماثلة
بينهما في ذلك اما الاولى فظاهرة لان القصاص ينبئ عن ذلك واما الثانية فلان نفس الحر موصوفة بانواع الكرامات التي صفة
بها وصار بها اشرف من سائر الحيوانات واما نفس العبد فقد تمكن فيها معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فانقلبت بها فصار
دون الحر ولهذا انتقص البدل فامتنع القصاص ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع اختلافهما وتفاوت الكرامات لان ذلك
ثبت بالنص على خلاف القياس؟ الجواب لا نسلم ان نفس العبد اختلت بمعنى المالية لان معنى المالية مجاورة لها بطريق التبعية
والوصف الذي يبنى عليه القصاص وثبت لاجله العصمة وصف اصلي لا ينفك عنه وهو كونه متحملا لامانة الله اذ التحمل
والاداء لا يتحقق الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق الا بالعصمة فالتحمل والاداء اللذان هما وصفان اصليان لا يتحققان الا بالعصمة
والحر والعبد في ذلك سيان وما سوى ذلك من الحرية والعقل والمالكية والذكورة لا تعلق للقصاص بها فلا يوجب منع
القصاص حسنة واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في تحصيل البدل وتكميله ولهذا يقتل
العبد بالحر فالحاصل ان اوجب الرق نقصا في الجهاد اما قوله ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل فاقول قد علم فيما ذكر
ان الرقيق فيه جهة الادمية وجهة المالية وباعتبار الاولى كان مكلفا وباعتبار الثاني مملوكا والحكمة تقتضي ان لا يبطل جهة من الجهتين
فجعلنا منافع بدنه على قسمين نظرا له وللمولى فاستثنيت العبادات التي ليست بمالية خالصة ولا فيها شائبة مال كالصلوة
والصوم فلم يكن للمولى في ذلك حق وكان له في غير ذلك بطريق التبعية لملك الرقبة ولم يستثن ما فيه شائبة مال كالحج
والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى لانه يحتاج فيه الى الكراع والسلاح وذلك لا يحصل الا بالمال والعبد لا يملكه
فاوجب الرق نقصانا في الجهاد ولذلك قلنا انه لا يستوجب السهم الكامل من الغنيمة لانه اذا حضر فاما ان يقاتل باذن
المولى وبغيره او لم يقاتل فان كان الثاني فلا شيء له لان حضوره لخدمة المولى لا للقتال كالتاجر وان كان الاول فله الرضخ
دون السهم الكامل وعند اهل الظاهر يسهم له لانه ممن يسهم لهم حضر وقاتل [illegible] حديث فضالة بن عبيد الله كان صلى
الله عليه وسلم يرضخ للمملوك ولا يسهم لهم ولان العبد غير مجاهد بنفسه فان المولى منعه من الخروج والقتال فلا يستوي بينه وبين
الحر ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض على القتال لو قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه يدخل الحر والعبد وفي ذلك يستويان
سيما مع ان السلب قد يكون اكثر من السهم لان استحقاق السلب اما بالسلب او بايجاب الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق
السهم فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد لا يساوي الحر فيها الا ترى ان في السهم تسوية بين الفارس والراجل مع عدم تسويتهما
في الغنيمة وما تمسكوا من الحديث فمحمول على الرضخ عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول

الله صلى الله عليه وسلم

الله صلى الله عليه وسلم قال وانقطعت الولايات كلها بالرق اما قوله مثل شهادة هلال رمضان فاقول لما فرغ من بيان
تاثير الرق في كمال الحال في اهلية كرامات البشر في الحل والذمة شرع في تاثيره في انقطاع الولايات فانه ينفي الولاية المتعدية
عن العبد كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لان الحرية الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء
او ابى والرق عجز حكمي ينافيها ولان الاصل فيها ولاية المرء على نفسه ثم التعدي منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف
يتعدى الى غيره ولانقطاع ولايته ابطل ابو حنيفة وابو يوسف امانه لان الامان تصرف على الناس ابتداء وهو ولاية ولا ولاية للعبد
اما الثانية فلما ذكرنا آنفا واما الاولى فلانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حقه فيسري منه الى غيره ولان الامان نوع من الجهاد
والعبد غير مالك للجهاد اصلا اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلانه قد يكون في الامان نوع مصلحة للمسلمين ليستعدوا للقتال
بعد نوع ضعف حصل لان فيه دفع الشر و [illegible] وعند محمد وان في قول [illegible] ورواية عن ابي يوسف ان امانه صحيح لانه
مسلم من اهل النصرة للدين بما يملكه والامان نصرة بالقول فانه يمنع من شر الكفار والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس
فيه ابطال حق المولى عن منافعه بخلاف القتال بالسيف فان فيه ابطال حق المولى عما يملكه والجواب ان الامان متردد
بين النفع والضرر ولهذا الاعتراض اجابه الكفرة اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق
ولا يملكه كالتصرف الذي يوهم الضرر في حق المولى خاصة فانه لا يملكه كالبيع والشراء فلان لا يملك ما فيه
الحاق الضرر بالمسلمين اولى فان قيل فاذا كان العبد ماذونا بالجهاد فالمانع الذي ذكرتم موجود وامانه صحيح
اجاب الشيخ بانه اذا كان ماذونا بالجهاد ولم يصر اهلا للولاية فبالاذن لوجود المنافي وهو الرق لكن الامان
سهم جزء من اقسام الولاية لصيرورته شريكا في الغنيمة باستحقاقه الرضخ فيها فاذا امن لتقاعد عن نفسه منها فلزمه حكم
الامان ثم تعديه الى الغير لعدم تجزيه واذا خرج من باب الولاية لا يكون ممنوعا لشبهه به برؤيته هلال رمضان حيث
يصح لانها ليست بولاية بل هي التزام وفيه بحث من وجهين الاول لا نسلم ثبوت الشركة له في الغنيمة بالاذن فان الرق
باق في مالكية المال بل الشركة تثبت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد بدليل ما ذكر في السير الكبير ان العبد المحجور اذا اعتق
بعدما اصاب الغنيمة يرضخ لمولاه منها وفيه لا يصح امانه وان كان ماذونا لانه الزام على الغير ابتداء والثاني ان استحقاق
الرضخ لو اوجب الشركة لصح امان المحجور عن القتال لشركته لاستحقاقه الرضخ كالماذون واللازم باطل لعدم صحة امانه
فالملزوم مثله والجواب عن الاول ان حاله في ذلك كحال نائب اباكه في استحقاقه اهلية التصرف واليد والملك لكن المولى
يخلفه في الملك على ما ذكرنا من احد طريقي المشايخ في ذلك فالشركة ثابتة بالنظر الى ذلك الا ترى ان الماذون المقاتل لو مات
قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه كما اذا مات من له سهم وعن الثاني بان لا نسلم استحقاق الرضخ وهو وجه القياس وفي الاستحسان
وان كان يستحقه لكونه كالماذون من المولى دلالة لانه لا يحجر لو في الضرر عنه فاذا شرع في القتال انتفى الضرر فثبت منه
الاذن دلالة لكن لا يثبت به الشركة المصحح للامان في الشركة الثابتة حين الامان هي الموجبة لصحة الامان لانه
بطريق سقوط حقه واسقاط ما ليس بثابت باطل والشركة في العبد المحجور ليست كذلك لانها تثبت بعد الفراغ من القتال
فحين ثبتت الشركة لم تبق وقت الامان وحين الامان لم يكن له الشركة فلا يفيد هذه الشركة صحة الامان قال وعلى هذا
الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص محجورا اي وعلى ما ذكرنا من ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة
صح اقرار العبد بالحدود والقصاص اي بما يوجبهما لانه مبني على اصل الحرية في حق الدم والحياة لعدم تعلق حق المولى
بذلك صح لانه لا يملك المولى اراقة دمه واتلاف حياته ولا الاقرار عليه بالحدود والقصاص واذا كان مبنيا على ذلك كان
اقراره ملاقيا [illegible] والاتلاف عن نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر واما الاتلاف بالتبعية التي هي حق المولى فمتضمن لا يمنع صحته

اقراره بخلاف اقرار المحجور بالمال فانه لا يصح في حق المولى للاقاه حقه وهو المالية بعين صحته وقد اعترض عليه بان التزام
ما يستلزم الضرر كالتزام الضرر شرعا كالحرمة مع انه في الزوج والوقف مع الاتلاف فينبغي ان لا يصح اقرار المحجور بالحدود
والقصاص لاستلزامه اتلاف حق المولى ولو اقر بالمال لم يصح لالتزام الضرر فكذا اذا التزم ما يستلزم الضرر وايضا قد تعارض
هنا كحق ن والطريق في ذلك رجحان حق الغير واجيب بانا لا نم ان التزام ما يستلزم الضرر طلاق الضرر والحرمة والوقف
لا تصلح ن دليلا على ذلك لانها ليس بالتزام لان الحرمة والوقف حكم صحة للتلف لولطم الاذماف والمنع فكان الحاد ر ٤٠
وال بن متلوفي عبارة العلة فاما الاقرار فهو من باب القول وغير علة للتلف بل علة للعلم بوجود الموجد اذ ان صح صحة
الصدق بانتفاء التهمة ووجود المعتبر ثابت بعلمه والفرق بين القول والفعل ثابت بين شرعا فان فعل الصبي والمجنون معتبر
وقولهما غير معتبر ولو اتلف العبد شيئا يؤاخذ به في الحال ولو ... اقر به لا يؤاخذ به اذا لم يصدقه المولى الا بعد
العتق كما يصح الحاق للقول بالفعل في هذا الباب ولا نم ان الطريق في مثله رجحان حق الغير لان رجحان حق الغير
فيما اذا كان مهنا في حق نفسه ولا تهمة في الاقرار بالحدود والقصاص على نفسه فلا رجحان فاقر وصح بالسرقة المستهلكة وبالقائمة
صح في المأذون وفي المحجور اختلاف معروف فعند ابي حنيفة يصح بهما وعند محمد لا يصح بهما وعند ابي يوسف يصح بالحدود دون المال
وذلك لان ذمة المولى اول اقرار العبد مأذونا كان او محجورا بالسرقة المستهلكة يصح فيقطع ولا يجب الضمان لانه لا تهمة في اقرار
والاقرار عند انتفاء التهمة صحيح اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق
المولى وفلا ذمة لا يحتج عليه ويؤخذ المأذون بالضمان في الحال والمحجور بعد العتق لان اقراره في حق المولى لا في حق ان كان
مأذونا فانه يلاقي ذمته وهو منفك بالحجر في ذلك فاما في القطع فلاقي نفسه والدم بحكم الادمية لم يتناوله الحجر اب ان وجوب
الحد عليهم ليس باعتبار انه مال مملوك بل باعتبار انه مخاطب وهو في هذا الحكم كالحر مأذونا كان او محجورا فاقر فيما يوجب
الما... في الحدود كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك واما الاقرار بالسرقة القائمة بيده مأذونا فإن كان في يده
بعينه فان كان من المأذون فهو صحيح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر والوجه
من الجانبين ما مر وان كان من المحجور ففيه اختلاف معروف فعند ابي حنيفة يصح مطلقا فيقطع به ويرد المال على المسروق منه اقراره
بالقطع صحيح لا يعني من اعتبار ادميته فيصح بالمال بناء عليه لان سقوط التي ليست ما هو من حقوق ما في القطع في مال مولاه الجليل
وعند ابي يوسف يصح في حق الحد دون المال لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على المولى فلا يصح واحدهما منفصل
عن الآخر الا ترى انه ينتفي المال دون القطع اذا شهد به رجل وامرأتان وقد يثبت القطع دون المال كما اذا اقر بسرقة
مستهلكة وعند محمد لا يصح اصلا فلا يقطع ولا يرد المال وهو قول زفر لان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح في حق القطع
لانه لا يبقى المال على ملك المولى لا يمكنه ان يقطع فيه وهذا الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه
قطع ويرد المال بلا خلاف فالحاصل على هذا الاصل قلنا في جناية العبد خطأ ان رقبته تصير جزاء الاوله وهذا اصل الخصمي
اولى وعلى ما ذكرنا ان الرق ينافي ما لكية المال وكمال الحال في اهلية كرامة البشر فهي ضعيفة فقلنا في جناية العبد خطأ
ان رقبته تصير جزاء للجناية والوجوب على المولى الا ان يختار المولى الدفع الا ان يختار الفداء بالارش في تخيير بين
الدفع والفداء وقال الشافعي حكم جنايته على الادمي تلاف المال فيقال للمولى اما ان يؤدي الارش او يباع عليك العبد فيكون
الوجوب في الاصل على العبد وفائدة الخلاف تظهر في الاتباع بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤخذ
له ان الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني والشرع اوجب على العاقلة كما له عن موجبها بعذر الخطأ ولا عاقلة للعبد
لان العقل بالعز له وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فتعين الضمان عليه متاع فيه ولسيتوفي ما تحقق منه بعد العتق ولنا ان الكتلف
جسا

٢٤٨

بهنا غير مال وكل ما هو كذلك منافي وجوب الضمان على المتلف والشرع اوجب الضمان على المتلف والشرع اوجب الضمان صيانة
للدماء عن الهدر فيكون صلة في جانب المتلف كما هيئة ابتداء ولهذا لا يصح الكفالة بها لو دم ولا الحوالة كونه فيها الا الحول
لعدم القصد واذا كان كذلك فاما ان يجب على العاقلة او على العبد او على المولى لا سبيل الى الاول لعدم العاقلة بالاجماع
ولا الى الثاني لضعف ذمته لا تحتمل الصلة ولهذا لا تجب عليه نفقة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا فتعين ان يكون على المولى
بكونه اقرب الناس اليه ولهذا يملك كسبه والغرم مازاء الغنم والا لزم انتفاء الضمان والنص وجوب هذا خلف
والجواب عما استدل به ان قوله الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني لا يخلو اما ان يريد به مطلقا او بشرط حريته وكونه
عمدا والثاني مسلم وليس بعيده والاول ممنوع ولئن فالمانع متحقق على ما ذكرنا قوله ولكنه صلة من تتمة قوله ضمان ما ليس
بمال في الصيرورة جواب الضمان فيكون معناه لكن ضمان ما ليس بمال صلة كما ذكرنا وقيل هو راجع الى ما وليس بشيء لانه
يكون معناه لكن ليس بمال صلة وهو ليس بصحيح وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله تصير جزاء في جميع الاحوال
الا في حال مشيئة المولى الفداء فان الواجب حينئذ يصير عائدا الى الاصل وهو الارش فانه هو الاصل في الخطأ عند ابي حنيفة ٤
ولهذا لا الدفع لعارض الرق وعندهما يصير التزام المولى الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى
فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة وحاصله ان المولى اذا اختار الفداء كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده
ولا سبيل لغيره عليه عنده وعندهما لو ادى الدية والا دفع العبد الا ان يرضى بتأخير الدية فليس
ان يرجع على العبد لان الاصل ان يكون الجاني مصروف الى الجناية كما في العمد وانما صير الى الارش في الخطأ اذا كان
الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء تعليق الاصل الى العارض فكان عن الحوالة فاذا توى ما عليه
بالافلاس يعود الى الاصل كما في الحوالة ولابي حنيفة ان الاصل في الخطأ الارش لانه ثابت بالنص وهو قوله ومن قتل
مؤمنا خطأ الآية وفي العبد انما صير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل الصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء
عاد الامر الى الاصل ولا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية على اختلافهم في التفليس فعند ابي حنيفة لما لم يكن التفليس
معتبرا كان هذا الاختيار من المولى تحويلا للحق الى الاولى الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا فالمال في ذمة
المفلس كان تاويا فيكون هذا ابطالا للحق وهذا الرق لحق احكام كما بينا اصلا لحجر وزعم ان العتق
والمدبرة والمكاتب وام الولد اذا اعتق لهن الخيار سواء كان ازواجهن عبيدا او احرارا عندنا لان العلة ازدياد
الملك على الطلاق وان العبد يصلح وصيا لمولاه اذا كان الورثة صغارا عند ابي حنيفة لان الوصاية ليست بولاية مطلقة
بل وكالة من وجه والرق ينافي الارث وغيره ذكرنا فيه كثرة قال واما المرض فانه لا ينافي الاهلية اما قوله فيعلم ان الحجر
والتمة فيه اصلا اقول فللمرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها
بالذات آفة في الفعل واصبه ثلث الضعف العصيان والبطلان فالعقران بحال الانسان صورا لا وجود لها في الخارج ٤٠
وهذا ما اسلفنا تحيرة حال حقيقتها صورا لا وجود لها في الخارج والاوان ان يقال ان تصور الشيء على حاله وما عليه الا في
في الذهن قبله وخلافه الالتهاب والعصيان مثلا ان يضعف البصر مثلا والبطلان مثل العمى والحق انه بديهي التصور
وهذه تعريفات لفظية وانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوته ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق
العباد ولا ينافي اهلية العبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله فيصح ما يتعلق بعبارته من العقود وغيرها لكنه
لما كان سبب الموت والموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز اما ان الموت عجز خالص فظاهر واما ان المرض سبب
فلان الموت يحصل بترادف الالام التي حصلت بالمرض ولما كان الموت والعجز بالمرض اما انه علة للخلافة فلان في بقية الالكية

فاتت به والوارث اقرب الناس اليه والمال محل قضاء الدين فبعد خراب الذمة يصير مشغولا بالدين فيتعلق الغريم فيه واذا ثبت
انه من قرائه من اسباب تعلق الحقوق شرعت العبادات عليه لتعذر المكنة لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع فاجرت صلوته قاعدا
وقاعدا وقايما ومومئا وكان من اسباب الحجر لتقرر ما يتعلق به صيانة حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث
لتعلق حقه بهذا القدر كله المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا وما لا يتعلق به حق غريم ولا وارث مثل ما زاد على الدين
او على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلث الكل عند عدم الدين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطب والنكاح
بمهر المثل ونحوها لا يؤثر المرض فيه والحجر بالمرض انما يثبت اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض اما اشتراط الاتصال فلان علة الحجر
مرض يكون من اسباب الموت وهو المرض المميت لان نفس المرض يصلح وجود هذا الوصف لا يثبت الحجر واما الاستناد فلانه اذا اتصل
بالموت اتصف بالاماتة من اوله لان لكل جزء من اجزائه مضعف موجب للالم بعده فاضيف الحكم الى الجميع فيثبت الحجر فكل تصرف واقع
منه محتمل للفسخ مثل الهبة وبيع المحاباة وجب القول بصحته للحال فاذا اتصل المرض بالموت يتعلق حق الوارث او الغريم
به تداركه وكل تصرف لا يحتمل النقض كالاعتاق مثلا فلا يخلو اما ان يتعلق به حق او لا فان لم يتعلق بعد في الحال كما اذا وقع
الاعتاق في المال وفي بالدين وهو يخرج من الثلث وان تعلق به حكم المدبر قبل الموت فيكون حكم المدبر حتى كان عبدا في شهادته
وسائر احكامه وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا ان المرض سبب يتعلق حق الغير بالمال وذلك يوجب الحجر
والايصاء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا اي لا يصح من العبد لكن الشرع جوز ذلك نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله
فيحتاج عند حلول اجله الى سد خلله وجعل بمقدار الثلث والثلث كثير واعتبر الاجماع على ذكره وكان الايصاء بالثلث مستحقا
اي مستدا له على الورثة بالتكميل في الثلث لتعلم بذلك ان الحجر ثبت الا في الاصل على الوارث لصغر نفسه كان الاصل في الايصاء
فتوليه نظرا له تقليل الجواز الايصاء وقوله استحسانا يقلل التقدير بالثلث ويجوز ان يكون بدلا من نظرا فاذا تولى الشرع الايصاء
للورثة الى قوله كما تعرفت في حق الصغار اقول هذا جواب سؤال تقديره ان تعالى لما جوز الشرع الايصاء من الثلث
كالاصلي لانه متصرف في حقه وتقرير الجواب ان الوصية كانت مفوضة في ابتداء الاسلام الى المريض لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين وقد كانوا يجورون في ذلك فيبخل الى البعض ومضاره
البعض فتولى الشرع الايصاء للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وبين ذلك بقوله ان الله اعطى كل ذي حق
حقه لا وصية لوارث والطل اي نسخ الايصاء المريض لهم بقوله بعد الحج والعمد عن التقدير في مقدار ما يوصي به جهله بالنفع
قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصد مضارة البعض كما اشار اليه بقوله غير مضار وصية من الله وهذا كما
تحول بل نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ولما تولى الشرع الايصاء والطل الايصاء لطل الايصاء المريض لهم صورة ومعنى وحقيقة
وشبها اي حقيقة الوصية وشبهها شيء سواء لان الشرع لما حجر على الصال المريض لهم صورة ومعنى النفع اليهم صار ذلك حراما
وانما كانت الصورة والشبه كالحقيقة لان الموضع موضع الحرمة والشبه فيه كالحقيقة احتياطا مثال الصورة ما اذا باع
لوارثه شيئا من التركة فانه لا يصح عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لا ونحوها يصح بمثل القيمة لانه ليس فيها ابطال
حق الوارث وهو المالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء ولابي حنيفة ان للبعض تعين من اعيان حاله تعلق له وهو محجور
عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى له بشيء اذ حق الورثة يتعلق بالعين كما يتعلق بالمالية حتى لو اراد بعض الورثة ان يجعل
لنفسه بدون رضا الاخرين لا يملك فلو فقد امتياز البعض بعض المالية لا يجوز فكذا اذا قصد ايثاره بالعين فكذلك يمتنع
بيعه منه بمثل القيمة وبالاكثر بخلاف الاجنبي فانه ليس بممنوع عن التصرف معه فعلم ان البيع من الوارث ايضا صورة من حيث
انه اثر له بصورة العين وان لم يكن ايضا معنى لاستيفاء العوض منه ومثال الايصاء معنى الاقارير فانه لو اقر لوارثه

شيء من العين والدين لا يصح عندنا وقال الشافعي رحمه الله يصح لان الحجر بالمرض ثبت بالتبرع حتى جاز اداء الثلث مع الاجنبي وعن التبرع
اصلا مع الوارث ولا حجر عليه من السعي في خلاص رقبته فيصح اقراره كما في الصحة ولهذا لو اقر بالوارث صح مع ان فيه اضرار
بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا في اقراره للبعض تهمة الكذب فان من الجائز ان يكون غرضه من الاقرار
ايصال مقدار من المال اليه ايثارا على غيره فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة
الحرام حرام وكذا الصلح يصح اقرار المريض في مرضه بدين لزم الوارث في صحته لانه ايصاله بالة الدين من حيث المعنى فانما
سلم له بعوض وكذا اذا كان له دين على اجنبي وللوارث كفيل عنه بطل اقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث عن الدين
او الكفيل له وقوله وان لزمه في الصحة رد لما روي عن ابي يوسف لو اقر باستيفاء دين كان على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث
لما عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب للمديون
على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان عليه فيصير قصاصا بدينه فكان هذا الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء
من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاؤه منه فلم يصادف
اقراره بالاستيفاء محلا تعلق بهم حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالدين والدين جميعا لان الارث يتخلف فكان اقراره
بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة نص وفي محل هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا ولم يذكر الشيخ رحمه الله مثال
الحقيقة لظهوره ومثل للشبهة بقوله ولعدمت الجودة حتى اذا باع من الوارث المطل الجيد او الفضة الجيد بالرديه لا يجوز لانه
الوصية بالجودة فان عند ولو من حال الجنس بالجنس يدل على ان غرضه ايصال النفع اليه لان الجودة غير متقومة عند المقابلة
بالجنس متقومة في حقه وفي الصغير حتى لو باع الاب او الوصي مال الصغير من نفسه او من غيره يعتبر قيمة الجودة حتى لم يجز بيع الجيد
بالرديء اصلا وكذا المريض عند الصلة الا قوله وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا اولى ان يخرج من ذكر الوصية ومقدارها ذكر التصرف
الذي يكون صلة كالهبة والمحاباة والصدقة وبين انه محجور عن ذلك الا من الثلث لما قلنا من تعلق حق الغرماء والورثة.
بالمال فان قيل قد علم ذكره ذلك ومن قوله في التدارك بالنقض فلا حاجة اليه اجيب بان ذكر لم يدل على محل التصرف وههنا
قد بين ان محل تصرف الصلة هو الثلث ثم بعد ذلك اذا صح الايصاء لحق غريم فذلك كما سبق والاولى صحيح ويجوز ان يكون
سوى ذلك الا انه كيف ذكره عميدا لما سيق عليه من التبرع بقوله ولذلك قلنا اي ولما قلنا انه محجور عن الصلة فيما وراء الثلث اذا ادى
في مرض موته حق الله تعالى مالا سواء وجب ابتداء كالزكوة وصدقة الفطر او صار مالا بسبب العجز كالفدية في الصلوة والصوم
والاعتاق في الحج كان ذلك من الثلث كالتبرعات وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا وان لم يوص سقط عنه في احكام الدنيا
ويؤاخذ به في الآخرة وقال الشافعي ان اداه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤده فيؤدي في ذمته مقدم على الميراث والوصية
كديون العباد اوصى به او لم يوص واستدل على ذلك بحديث الخثعمية فدين الله احق بالقضاء وكديون العباد ويقضى من جميع
التركة فكذا دين الله ولانه حق مطالب به ويجري النيابة في ادائه فيستوفى من تركته كديون العباد لان المال خلف عن الذمة
في حقوق تتعلق بالمال والوارث نائب عنه ولهذا يقوم مقامه بعد الايصاء في الاداء فكذا قبله والجواب ان التركة بموته
صارت ملكا لوارثه ولم يجب على الوارث شيء لم يوجد ملكه به وعلى هذا كان الواجب ان لا يتعلق بها ديون العباد ايضا لكنه
ثبت ذلك بالنص على خلاف القياس بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين واجمع العلماء على تقديم الدين فلا يجوز اعتبار
حقوق الله بها ولا الحاقه بها لانها ليست في معناها فان الواجب في حق الله فعل الاداء لا نفس المال وفي حق العباد نفس المال
بحاجته اليه فلا يصلح في حق الله اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن جعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب عبادة
فلا بد من فعل من تجب عليه حقيقة او تقديرا او فعل الوارث ليس بلا اختيار من المورث ويقبل لا تتادى العبادة ويبقى الواجب

لا يجوز الا من الوجه الذي وجب واذا لم يمكن الحاقه على التركة لا يؤخذ منها الا ان يوصي فيكون نظير الوصية لسائر التبرعات
فيعتبر من الثلث ويجوز ان يكون تحمل حديث الخثعمية انه امرها بذلك فلا يكون حجة ولان ملك الوارث في التركة ثابت بالكتاب
وجعل دين الله كدين العباد ثابت بالقياس على دين العباد وبخبر الواحد وذلك لا يعارض الكتاب ولان اقضى ما في الحديث
جعل دين الله احق ويمكن ان يكون معناه احق بالقضاء وان يكون احق بالقبول والثاني لا يستلزم الوجوب لجواز قبول النوافل
من غير وجوب ههنا لكن يجوز الحمل عليه ويسقط الاستدلال بالحديث قال ولا يتعلق حق الغرماء والورثة الى قوله وهذا اصل لا يجمع
من وجه اقول حاصل هذا انه من الجواب عما قيل ان حق المرتهن تعلق بالرهن كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض
ثم حق المرتهن لا يمنع اعتاق الراهن لبقاء ملكه فينبغي ان لا يمنع حق الغريم والوارث ايضا عن الاعتاق لبقاء ملكه فقال
لما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم وفي معنى حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على محل
مشغول بعينه اما التعلق معنى فظاهر واما الصورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وباكثر مما يملك من الاجنبي
بمثل القيمة وقد تقدم ذلك قبل وسوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغريم يتعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث ولكن
نص في المبسوط ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين المال وذكر في الذخيرة ان الحر المحجور بسبب الدين لو باع ماله
من احد من غرمائه بمثل القيمة يجوز كما لو باع من اجنبي ولو قاص الثمن لا يجوز لانه يؤثر بعض الغرماء بالقضاء
وانه ممنوع عنه كالمريض وفي الزوائد على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فعلم ان حق الغرماء يتعلق بالمعنى
لا بالصورة ووجه التوفيق بينهما اما الحمل على اختلاف الروايتين واما بان يجعل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة حتى يكون معنى
الكلام تعلق حق الورثة بالمال في حق انفسهم صورة ومعنى فلا يجوز البيع من الوارث لا بمثل القيمة ولا باكثر ويتعلق حقهم بالمال
معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء لا صورة فيجوز البيع من الغريم بمثل القيمة كالاجنبي ولكن في الكلام في تعلق حق الغرماء
في حق غيرهم ويجوز ذلك من قوله ومعنى في حق غيرهم اي غير الورثة وغير الورثة يشمل الغريم والاجنبي فيكون معناه ويتعلق
حق الغرماء في حق غير الورثة وهو انفسهم والاجانب معنى فيجوز البيع للغريم بمثل القيمة واذا كان المحل مشغولا بحق يرد فيه
وقوع العتق عليه بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلم يكن المحل وهو الرقبة بعينه
مشغولا فكذلك نفذ هذا اي اعتاق الراهن ولم ينفذ ذلك اي اعتاق المريض بل صار كالمدبر ولقائل ان يقول قد ذكرتم
في الاعتاق ان ملك هو الاصل وملك اليد واسطة واذا كان شغل الواسطة مانعا فشغل الاصل اولى والجواب ان الاعتاق
تصرف في محل اليد وليس ذلك اليد وانما هو الرقبة وشغل المحل مانع عن حلول غيره لا غير المحل وهذا اي المرض اصل لا يجمع من فروعه
قال واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان الاهلية بنوعيها الى قوله واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا يحتمل عدها اقول الحيض لغة وهو
الدم الخارج يقال حاضت الارنب اي خرج منها شيء كالدم وشرعا دم ينفضه رحم امراة سليمة عن داء وصغر
واحترز بقوله رحم المراة عن الدم الخارج من غيرها كالجراحة وغيرها وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق وبقوله السليمة
عن الداء عن النفاس فانها كالمريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبقوله والصغر عن دم تراه بنت تسع سنين فانه
ليس بحيض شرعا والنفاس في الاصل مصدر نفست المراة بالضم اذا صارت نفساء وبالفتح اذا حاضت وكلاهما
من النفس بمعنى الدم وفي الشرع هو الدم الخارج عقيب الولد هذا التسمية للدم بالمصدر واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج
النفس بمعنى الولد فليس بذلك كذا في المغرب وانهما لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل
والتمييز ولا بالقدرة البدنية فينبغي ان لا يسقط الصلاة بهما لكن الطهارة عنهما للصلاة شرط موافق للقياس كالطهارة عن سائر
الاحداث والانجاس وقد شرعت الصلاة بصفة اليسر فانها وان وجبت بالقدرة الممكنة في شرعها [illegible]

في اليوم والليلة كما في الايام الماضية ومن حيث ان الحرج مدفوع فانه حتى لو لحق المصلي حرج في القيام انتقل الى القعود ثم الى الايماء
ثم الى الاستلقاء والطهارة تفوت بهما وفي فوت الشرط فوت الاداء فلا يجب الاداء في وقت الحيض والنفاس ما يوجب الحرج في قضاء
الصلوات مع كونها مشروعة بصفة اليسر فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام كان الواجب داخلا في حد التكرار وكذلك النفاس
عادة فتتضاعف الواجبات فيهما ويلزم الحرج والمشروع بصفة اليسر لا يليق بالحرج فلذلك فلزوم الحرج ومنها اي سقط القضاء
عن الحائض والنفساء واما الصوم فقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم ايضا نصا وهو ما روي انه صلعم قال الحائض تدع
الصوم والصلوة في ايام اقرائها وما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كنا على عهد رسول الله نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة لكنه على خلاف القياس
لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص ففي فوات الشرط فوت الاداء فلا يجوز الاداء لفوات
الشرط لكنه لا يفضي الى القضاء والقضاء لم يكن في قضاء الصوم حرج لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام فلا يتصور ان يكون مستوعبا
لوقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي وجوبه وان سقط اداؤه لكن لو قيل فعلى هذا ينبغي
ان يكون النفاس مسقطا اذا استوعب الشهر اجيب بان حكمه مأخوذ من الحيض فان لم يكن الحيض مسقطا لم يسقط النفاس
ايضا واحكام الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى قال واما الموت فانه عجز كله مناف لاهلية احكام الدنيا الى قوله والمأثم على ما ثم الاول
اخر الموت عن سائر العوارض لانه اخر احوال الدنيا وهو عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد الحيوة لقوله تعالى خلق
الموت والحيوة وعند المعتزلة هو زوال الحيوة فهو امر عدمي وبعض صاحب الهداية بين الحيوة بعيد بلازم كذا نقل عن العلامة
شمس الائمة الكردري وهو عجز كله ليس فيه جهة قدرة بخلاف المرض والرق والصغر والجنون فان العجز فيها غير متحقق لكن فيها نوع
وانه مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه واحترز به عن الاحكام الاخروية على ما يأتي ذكرها لان التكليف يعتمد القدرة والموت عجز كله
فسقط التكليف به في الدنيا ضرورة حتى وضعت العبادات كلها عنه والاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة فاما احكام
الدنيا فاربعة انواع الاول ما هو من باب التكليف والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما لا يصلح
لقضاء حاجته على ذكرها بالاستقراء وقيل في وجه الحصر ان الحكم المتعلق بالميت لا يخلو اما ان يكون من باب التكليف او لا فان كان
فهو النوع الاول وان لم يكن فلا يخلو اما ان يكون فيه حاجة لاحد او لا فان كان فلا يخلو اما ان تكون الحاجة للميت او لغيره
فان كان الاول فهو النوع الثالث وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون الى ضم مصلحة بالغير لامر ظاهر كتعلق حق المودع بالغير
فهو النوع الثاني وان كان لامر باطن كتعلق حق الوارث في تركة المورث في القصاص فهو النوع الرابع وفيه ظاهر فاما القسم
الاول فقد وضع عنه لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة
خلافا للشافعي رح بناء على ان المقصود عنده هو المال حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وقد مر وعندنا المقصود
في حقوق الله هو الافعال وكذلك القرب تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود
عنده هو المال حتى لو ظفر الفقير بمال كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وقد مر وعندنا المقصود في حقوق الله هو الفعل
لا المال وكذلك القرب تسقط في حكم الدنيا الزكوة وانما بقي عليه المأثم وهو حكم الاخرة والميت كالاحياء في حكم الاخرة على ما يجيء وعلم
ان الشيخ لو الغرض ههنا على الاداء عن اختيار وليس ذلك بمذهب اهل السنة فمن الشارحين من اول كلامه بان ذلك غرض
بالنسبة الى المكلف واما بالنسبة الى الشارع فالغرض تحقق الابتلاء ليظهر ما علم من تلقاء اختياره فيكون منع بين الفعل والترك
بالاختيار ومنهم من قال وقع هذا على مذهب المعتزلة لان فائدة الوجوب عندهم الاداء وعندنا تحقق الابتلاء والمصنف
واصحابنا العراقيين واكثرهم مائلون الى مذهب المعتزلة لان هذا مذهب الشيخ قيل وهذا ضعيف والوجه هو الاول
ولم نظهر في ضعفه سوى كونه موافقا لاهل الاعتزال ولا استبعاد في ذلك لجواز ان يختار الشيخ فما ذكر على الدليل ان يختار

الزمن معبرا بالاجل صدر المعلول عن العلة لان اعتبار ذلك بالنسبة الى التكليف على هذا التقدير غير موجب اما اذا كان مفسرا
بالحكم فلا اعتراض عليه لان حكم التكليف ليس الا الاداء والقضاء كما بيّنّا في باب الاهلية ان من كان اهلا للحكم كان اهلا
للوجوب ومن لا فلا قال واما القسم الرابع الثاني فانه اما ان يكون فعلا متعلقا بالعين متعلقا به الى قوله الا ان يوصي فيصح من الثلث
اقول القسم الثاني وهو ما شرع عليه لحاجة غيره لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا بالعين او دينا فان كان الاول كالرهن والمستاجر
والبيع والمغصوب والوديعة فانه يبقى ببقاء تلك العين على تاويل المعرا والمذكور لان الغايات لا بد منه قطعا فعلا غير مقصود لا بالقهر
في حقوق العباد المال والفعل تبع لحاجتهم الا المآل فيبقى حقه في العين بعد موت من كان العين في يده لحصول المقصود وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يكون شرع عليه بطريق الصلة او لا فان كان الثاني كالديون لا يبقى لمجرد الذمة حتى يضم اليه الى الذمة
على تاويل المذكور او هو ما يؤول المضاف مالا وما يؤكد به الذمة وهو ذمة الكفيل فان الكفالة ضم ذمة الى ذمة في المطالبة
لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق وذمة الرقيق لا تحتمل الدين بنفسها الا ان ذمة الرقيق لا تحتمل الدين بنفسها
فقد تقدم بيانه واما ان ضعف الذمة فوق الضعف بالرق فلان الرق مما يرجى زواله غالبا بالاعتاق لكونه منه وبالياس الموت
لا يرجى زواله غالبا وان احتمل بطريق الكرامة فيما ان ذمة الميت لا تحتمل الدين بنفسها بالطريق الاولى ولهذا قيل
ان الكفيل عن الميت المفلس اذا لم يترك كفيلا لا يصح لان ذمته كما خربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كان سقط
في حق احكام الدنيا لفوات محله وان بقي في حكم الاخرة ولهذا ذكر على وجه التشبيه فما صار باب الذمة فقد ذكرناه آنفا
واما صورة الدين كان فقط لخراب الذمة فلان ثبوته بالمطالبة والمطالبة قد عدمت فثبوته قد عدمت اما الاولى فلانه
لا يعرف وجوده الا بالمطالبة ولهذا ابدل في تعبيره وضعف الذمة لطرانه في توجه المطالبة على من الكفيل لا لالتزام المطالبة
لا لالتزام الدين ولهذا لو الدين على الاصل يعتبر الكفيل وبالخيار حلول الوصف الواحد محلين فانه لو قصّ العبد المحجور بالمال
اذا اقر بالدين فتكفل عنه رجل صح وان ضعفت ذمته بحيث انها لا تحتمل الدين بنفسها اجاب الشيخ رحمه الله بان ذمة العبد في نفسه
كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ تصورا وتصدقه المولى فيطالبه الحال او لعتقه فيطالب
في الحال ولعتقه فيطالبه بعد العتق فلما تصور المطالبة في الحال او في ثاني الحال لعدت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها
بالكفالة اذا صحت فوجد الكفيل في الحال وان كان الاصل غير مطالب به فيه لان تاخرنا عن الاصل في توجهها لعذر علم في حق
الكفيل فصار كمن كفل عن معسر حين فانه يؤخذ به في الحال فان قيل اذا كانت ذمته كاملة في نفسه وجب ان لا يضم اليها
مالية الرقبة كما في الحر اجاب الشيخ بان ضم المالية اليها لا لاحتمال الدين بل انما هو في حق المولى ليمكن تحقيق الدين منها المالية
لانها حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان ذمته غير كاملة في حقه ولو ابن الدليل على عدم جواز الكفالة عن الميت المفلس
في صورة ان تعار الكفيل لسقط السؤال من الاصل وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يصح الكفالة عن الميت المفلس وانه يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين مطالب به والمطالبة دليل ثبوته في الذمة فيصح ضم ذمته
اليها اما ان المطالبة دليل الثبوت فقد مر من قبل واما ان الدين مطالب به فلانه واجب عليه لوجوبه ولهذا لو تبرع به صحت كفالة
صحت الكفالة ولو لم يكن الدين واجبا لما صحت لان براءة الاصل توجب براءة الكفيل ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع
والموت لم يشرع مبرئا واذا كان باقيا في حق الكفيل وهو فوق المطالبة لانه هو المطالبة المطلوب علم انه باق في حق
المطالبة ايضا لانها تعدد لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن الحي المعسر وكما لو كان
الدين مؤجلا ويؤيد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اتي بجنازة انصاري فقال هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران
فامتنع من الصلوة عليه فقال صلوا على صاحبكم فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم يصح الكفالة لما صلى عليه

والجواب

والجواب عنه انا لا نسلم انه مطالب به فان عدم المطالبة ثابت بالاتفاق وذلك العدم لمعنى في المحل وهو خراب الذمة
للعجز لا لمعنى فينا قوله لانه واجب عليه بعد الموت قلنا في حكم الدنيا او في حكم الاخرة والثاني مسلم ولا يفيد والاول غير مسلم
وصحة الكفالة عن الحي المفلس لكون ذمته واحتمالها الدين فيبقى مستحق المطالبة فان مطالبة المفلس غير مستحيل خصوصا
عند ابي حنيفة رحمه الله فان الافلاس عنده لا يتحقق واما الدين المؤجل فالمطالبة فيه متحققة على سبيل التاجيل فيصح التزامها بعقد
الكفالة والاستدلال بالحديث غير صحيح اذ ليس فيه انه كان تعلقا ولئن سلم فليس فيه ما يدل على ان ذلك كانت كفالة صحيحة
مستانفة على وجه يصح بها الاحكام من المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء فيحتمل احتمال الاقرار واحتمال العدة
وهو اقرب الوجوه لان الكفالة للغائب غير صحيح عنده الا انه لا يصح للمجهول بالاختلاف ولان النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتاط
ولهذا ولان سقوط الدين عنه بضرورة ضعف الذمة لان ذمة الديون لو مات مضاف الى سبب صحيح في حال حيوته
بان حفر بئرا في الطريق فتلف بها شيء بعد موته لزمه ضمان الشيء على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه ليس اهلا للوجوب
الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد في حياته امكن اسناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة في ذلك الوقت
فوجب القول بالضمان لعدم الضرورة اي لعدم الضرورة الى بعضه هذا بيان ما في بعض النسخ وهو في البر ... ولهذا وهو نظر لبعد
عن التصويب فان الشيخ في بيان تاكيد معناه ان يكون العدم للعجز فالا لظهر فيه ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين
لا للعجز لمعنى فينا لزمته الديون المذكورة ومطالبتها اذا ترك الميت مالا لصحة المحل وقت السبب فلو كان عدم المطالبة
للعجز لكونه عن المطالبة لما طالبنا بالديون المذكورة بعد موته فدل على ان لزوم المطالبة وعدمه انما هو باعتبار المحل فان لم يكن
المحل صالحا وقت السبب فلا مطالبة اصلا وان كان صالحا فان ترك ما يؤكد ذمته كالمال والكفيل او لا فان لم يترك صار
كان الدين سقط وان ترك صار كانه لم يمت فطولب به فيصح الضمان عنه وهذا هو المعقول فانا قد ذكرنا ان الموت
عجز كله وذلك انما يكون في محل كله فيما لم يؤدي في محل آخر يجز الا عذر به على المطالبة فيبطل لوجود المنافي وهو عجز الطالب
وحلول ما يضعف سببا في ذاته ولهذا اي ولان العدم لمعنى في محل الدين لا للعجز تاريخ الضمان اذا اخلف مالا او كفيلا فانه لم يصح
كان الذمة قائمة فيصح ضم ذمة اخرى اليها اما اذا اخلف مالا فلانه محل الاستيفاء فيجوز ان يتعلق به كما تعلق في حال مرضه فيكون
خلفا عن الذمة واما اذا اخلف كفيلا فلبقاء المطالبة عن الكفيل فيجوز ضم ذمة الى ذمة في المطالبة فان قيل قد صح الكفالة
عن الديون المختلفة اذا قبل عنها ولم يبق ههنا كفيل ولا مال لان الواجب هو القصاص وهو ليس بمال اجيب بان القصاص وان لم يكن
مالا لكنه بعرضه ان يصير مالا بالعفو البعض وتمكين الشبهة فلتوهم توجه المطالبة يجعل الدين باقيا لتوهم تركه مالا فيصح الكفالة
وان كان الاولاد التي شرع عليه بطريق الصلة كنفقة الزوجات والاولاد والمحارم ونحوها يبطل ان يسقط بالموت
لان ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق والرق يمنع ذلك فالموت اولى الا ان يوصي به فيصح من الثلث لان الشرع
جوز تصرفه في ثلث ماله ويتبع الوصية رحمة الله تعالى يخفف بها بطاله قال واما الذي شرع له وهي الملكية فما عليه حاجة الى قوله
واما المملوكية التي هي تابعة في الباب احول العشم الثالث وهو الذي شرع له وهي الملكية فمبناه على حاجته لان مرافق البشر
الى ما تحتاج اليه ما يحتاجون به من المنازل وعادات الامم انما شرعت لحاجتهم والموت لا ينافي الحاجة فلا ينافي مرافق البشر اما الاولى
فلا بينه الشيخ بقوله لان العبودية لازمة للبشر لكونهم محدثين ولا تصور زوال صفة الحدوث عنهم وهي مستلزمة للحاجة لانها
ينبئ عن العجز والافتقار واما الثانية فلان الحاجة ... عن الحي ولا يجوز فوق الموت فيبقى للميت ما يقضي به حاجته ولذلك
لعتبت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه وكذلك اي ولبقاء التركة على ملكه لحاجته قدم جهازه ثم ديونه لان حاجته
الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حيوته مقدم على دينه لباس حاجته اليه فكذا بعد الممات وهذا اذا لم يتعلق

حق الغرماء بالعين اما اذا تعلق كما في المستاجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب العين احق من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا ولذلك ولتقدم الحاجة مهر وصايا ما طلبها وافقه كانت او متفق من ماله او صح بنفسه او بنذره او اعتق او دين او ما اشبه ذلك في مرضه او متفق عنه الى الورثة بامره او صح ان تعتق او نسوا فيجب اداؤها او جانا من الثلث ولذلك اي ولبقا ما يستغفر به الحاجة على حكم ملكه بعد موت المكاتب على ملك المولى بالاداء لان صحتها باعتبار حال الكتابة ليصير معتقا ويصير له البدل مع ذلك بعد زوال ملكه وحاجته الى الاداء باقية بعد موته ليحصل له الولاء ومحصل العوارض [illegible] اي باسلم اعتق موته منها اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار ولذلك والاحتياج الى بقا الكتابة بعد الكتابة بعد موت المكاتب عن وفا عند ناصح تودي كتابته ويحكم بعتقه في اخر جزء من اجزاء حياته وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي تنفسخ الكتابة ويكون المال كله للمولى وهو مذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه لان الكتابة لو بقيت لبقيت لعتق المكاتب بالاداء البدل والمستحق محلا للعتق ابتداء ولان الرق من شرط والميت لا يوصف بالرق ولا بالحرية والعتق اما بمولته لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وهو الاداء بخلاف ما لو مات المولى لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى لا يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وقد صح ولزم موته لا يبطله لانه حال نفوذ التصرف اهلية الذي يعتبر شرطا كما لو علق الطلاق بشرط ثم جن او اغمي عليه عند وجود قام يقع الطلاق ولنا ان المكاتب مالك لما عقد الكتابة والكتابة من عقد مما سينبغي بعد وقته اما الاول فلان المكاتب الشرط يملكها يدا او تصرفا من حيث الاكتساب وملك يدا بما كسبه يدا وتصرفا على سبيل اللزوم واما الثانية فلان المالكية في المولى للمولى كانت ثابتة بهذا العقد بحاجته الى ملك البدل واحراز الولاء وكذلك مالكية المكاتب ثابتة به بحاجته الى احراز نفسه وحريته فان الكتابة عقد معاوضة وملك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المولى يملك بعقده ملك البدل والتصرف ويملكه بمقابلة ما للكاتب من حيث المطالبة فكان لكل واحد حق قبل صاحبه بهذا العقد فكما انه يبقى بعد موت المولى يبقى بعد موت المكاتب بل اولى لان حاجته الى الحرية اقوى الحوائج فانها راس مال الحي في الدنيا اذ الرقيق ميت حكما لان الرق اثر الكفر وهو موت حكما الا يرى انه تعالى ذم حفظ بعض البدل عنه وان كان في نجم حفظ ربع البدل قال الله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم اذا جاز بقا مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلان يبقى مالكية المكاتب ليصير معتقا وهو اقوى الحوائج اولى فان قيل بقا الكتابة يستلزم بقا المملوكية واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة فلان مالكيته اذا بقيت كان مكاتبا والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما انتفا اللازم فلان ابقا المالكية لدفع الكراهة ويسره صاحب الشرع بالعتق والكرامة في ابقا المملوكية لابقائها عن الذل وادام بقا المملوكية يكون بقا ابقا المالكية لا للمقصود بنفسه فانا صححنا ابقا المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بعد المملوكية ومحل التصرف اما وقت الاداء فبقا المملوكية شرط لتحقق المالكية وان كانت غير مقصودة والشروط اتباع فبقيناها تبعا حفظا لهذا العقد المندوب اليه ولهذا لو مات لا عن ولد ولا عن مال لا يبطل الكتابة ولا يفسخ العقد حتى لو تبرع به انسان صح وعتق قبل موته ولم يلزم ان يقال بقا المملوكية تابعة على هذا التقدير وليس احد الاعتبارين ارجح من الاخر فلا يتم الدليل ويمكن ان يجاب عنه بانه يمكن المولى من اخذ البدل ليس باعتبار بقا المملوكية بل في بقاء ما ملكه من ملك اليد وتح لا حاجة له الى بقا المملوكية ويجوز ان يكون معناه المملوكية تابعة للمالكية على معنى ان المكاتب يملك يد التصرف بالعقد وهو الحكم في باب العتق وملك الرقبة وسيلة اليه على ما مر فاذا ادى البدل حكم بحريته ولا حرية الا بان يملك رقبته نفسه فاحتيج الى بقا المملوكية لصحة القول بالحرية ومن ضعفها من قال بقي المملوكية قصدا لانه لما جاز بقا المالكية للمولى بعد الموت ليصير معتقا جاز ان يبقى المكاتب مملوكا ليصير حرا اذ المملوكية تنبئ عن الضعف وهو اليق بحال الميت من المالكية والدليل عليه ان كفنه على مولاه والجواب ان المملوكية ليست من حاجة الميت

والانما بين لضرورة اتصافه بالحرية وسيذكر ذلك باثباتها تبعا ومنهم من قال بابقاء المملوكية وجعله مثل ما بيننا وحريته الى حال ثبوته لان البدل كان في ذمته والذمة تتحول منها الى التركة كما انها والموت الاجل واذ الحول فرغت ذمته وفراغ ذمته بعد موته حريته الا انه لا يحكم بحريته ما لم يصل البدل الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حياته والجواب انه بعد البدل عن مطابق للمدعى فان المدعى ان الحرية تستند الى حال حياته والدليل يدل على ان الحرية تستند الى ما بعد الموت وانه يجوز ان يستدل به على ابقا المالكية ايضا فيكون الكتابة مفسخة وذلك يسلم للخصم وظهر ان الحق ما اختاره المص وعليه بعض من وجهين احدهما ان المكاتب لو قتل خطا وقد ترك وفا ضمن القاتل قيمته لا ديته ولو مات حرا لضمن ديته والثاني انه لو اوصى لشي لرجل او اوصى اليه رجل لا يجوز وصيته والصاوه ولو قذف رجل بعد موته عن وفا لا يحد ولو حكم بحريته جازت الوصية والايصا وحد القاذف كما في سائر الاحرار والجواب عن الاول ان الضمان مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة وعن الثاني ان حكم بحريته في اخر جزء من حياته لضرورة العتق فلا يتعدى بظهوره حق غيره من جواز الوصية والايصا والاحصان وقال ولهذا وجب المواريث الى قوله لوجود معناه دون الكتاب اقول اي ولانه ينبغي ما يستوجبه صاحب الميت بعد موته ثبت المواريث بطريق الخلافة لانه كان حاجة الى من يخلفه في امواله فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه به كانتفاعه بنفسه نظرا له فلا يبطل بموت المورث للوارث اذا كان تبقى حاجة الميت نظرا له وتعلق حق الغريم ماله لذلك فاحكمه تقدم الدين على الارث فالجواب ان تعلق الدين ماله راجع اليه لان الدين حائل بينه وبين الجنة فكان في تعلقه رفع الحائل فكان نظرا له اي حق الوارث فانه ينتفع به لا في الدنيا ولا في الاخرة عن نه ما في الباب انه جعل اقرب الناس اليه انتفاعه كما سبق عنه فكان نفعها حاجته الى الاول اقوى فقدم واقرب الناس اليه من يتصل به نسبا ودينا كاصحاب الفروض والعصبات وذوي الارحام اذا كانوا مسلمين او سببا ودينا كاصحاب الفروض والعصبات وذوي الارحام كمولى العتاقة ومولى الموالاة والزوج والزوجة المسلمين او دينا بلا نسب ولا سبب كما في المسلمين حيث يوضع في بيت المال ولهذا اقول ولان الموت سبب الخلافة صار التعليق بالموت كالمرسل من وجوه التعليق سوا كان التعليق بعتق كقوله اذا مت فانت حر او تمليك كالوصية وتعليق التمليك بسائر الشروط غير صحيح وذلك لان الموت سبب الخلافة اي علة وهو امر كائن لا محالة والتعليق بالامر الكائن يتعين الى حق لمن وقع له الاكتساب في الحال فيصير التعليق بالموت ايجابا للحال بطريق الخلافة عنه اما ان الموت علة الخلافة فقد مر بيانه واما ان التعليق بالامر الكائن ايجاب في الحال فلا شك الكلا الذي هو لازم التعليق وهو خطر الشرط ذلك بقوله الا ترى ان الخلافة اذا ثبتت سببا بقي يخلفه الله وهو مرض الموت ثبت به كالسبب حق للوارث به يصير محجورا عن التصرف بطل به ذلك الحق فكذلك يعني سبب الخلافة بالنص اي بعقد المريض لا سبقه كقوله اوصيت لفلان كذا او قال لعبده انت حر بعد موتي والى اصل من هذا ان الحاجة العبد بالتعليق كالحاجة الى التعليق في الحال على سبيل التاجيل وهذا الان بينهما لانه عقد الخلافة في ملك الموصى للموصى له مقدما على الوارث فلا يخلو اما ان يعتبر كالسبب لا تثبت الخلافة كالنسب والولاء وتعلق الحق بحال زوال الملك وهو حال الموت والثاني باطل فتعين الاول فلان السبب منعقدا حال بقا الملك والحق ثابت لكن على سبيل التاجيل وليس الا انتقال التصرف في المال والمال الذي من عزانه فانه لو قال اوصيت بثلث مالي ولا مال له صح حتى لو حصل له مال بعد الموت يعتبر ثلثه فلولا انه تصرف فيه قصدا لما كان شرطا ولانه سبب الملك للموصى له بموته بلا قبول كما في المواريث ويمتنع بالدين كما يمنع به الوارث فعلم ان الايصا انبا الخلافة كالارث واذا كان سببا لم يثبت للموصى له حق في المال كما ثبت للوارث فسقط بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان الحق غير لازم كما في الوصية بالمال كان له ولاية ابطاله لان سبب الخلافة وان كان ثابتا لكن الحق الثابت به وهو الحق في الملك غير لازم لانه خلافة بترع الا يرى

انه لو وهب وكذا الاولاد لم يظهر للزوم ما لم يسلم فهذا اولى فلم يلزم بنفسها ايضا لان المقصود من السبب هو الحكم وان كان الحق
لازما ما صله لان المقصود من السبب هو الحكم وان كان الحق لازما ما صله مثل حق العبد بالتدبير منع الاعتراض عليه من الوطي
عا سطله للزوم بهذا الحق في نفسه سبب اصله وهو العتق فان العتق لازم لا يحتمل النقض فالحق الذي ثبت ثابتا على سببه كذلك
كما في ام الولد والمزوم في نفسه الى سبب العتق فان التعليق بالشرط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعلقه بالموت وهو
كاين لا محالة سبب الخلافة اولى باللزوم وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتي اضافة لا تعليق صورة ولكن
فيه معنى التعليق باعتبار ترتيب الحكم على زمان الايجاب فلذلكان فالمزوم حق العتق من الوصية يبطل بيع المدبر فان كمس
الاية التدبير بمعنى من الوصية لما لا يحتمل الابطال والثاني انه تعليق بما هو كاين لا محالة وهو موجب
للخلافة فلهذا لا يحتمل الابطال بالرجوع بخلاف التعليق بشرط اخر فانه ليس بكاين لا محالة والتدبير المقيد ليس بكاين بيقين
والتعليق لمعنى كونه ليس بسبب الخلافة والوصية توقف العبد لغير ملكه لا يحتمل الابطال وعلم من هذا ان كلا الامرين لا بد منهما
وعبر الشيخ عن احدهما بقوله للزوم وعن الاخر بقوله للزوم في سببه وذكره لئلا يرد على الملتقى الذي ذكرنا من التعليق بما هو
كاين لا محالة وبما هو من اسباب الخلافة وصار ذلك اي المدبر في عدم جواز البيع والتحق في العتق كام الولد فانها استحقت
سبب الاستيلاد شبئا حق العتق بالاتفاق لما قلنا من تعليق العتق بالموت وسقوط التقوم حتى لا يضمن بالغصب ولا بالاعتاق
احد الشريكين عند ابي حنيفة وعندهما هي متقومة لان الثابت حق العتق وهو مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبر
الا ان المدبر يسعى للغرماء والورثة وام الولد لا يسعى لانها مصروفة الى حاجة الاصلية وهي مقدمة على حق الغرماء والورثة
بحاجة الى الجهاز والكفن اما التدبير فليس من اصول الحوايج فيعتبر من الثلث ولابي حنيفة ان التقوم بالاحراز للمالية
والاحراز قد ذهب في التقوم فقد ذهب اما الاول فلان ما لا يكون محرزا كالحطب والحشيش في الصيد ليس بمتقوم واما الثاني
فلان احرازها للمتعة لا للمالية وبيان ذلك ما قال الشيخ ان الامة في الاصل محرز للمالية والمتعة تابعة فيها ولهذا يجوز شراء اخته
من الرضاع وشراء الاخت والامة المجوسية ولم توجد فيهما المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد صارت محصنة محرزة للمتعة
كالمنكوحة والمالية صارت تابعة لانه لم يوجد الاحراز في الزمان للامرين مقصودا فصار الاحراز عدما في حق المالية فكذلك التقوم
وهو عزة المالية والنسب لعزة المتعة وقد ينفصل ملك المتعة عن ملك المالية كما في المنكوحة فيجوز ان ينفي المتعة ويذهب
المالية فيبطل الحكم الاول وهو ثبوت حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الا المدبر لوجود معناه وهو تعليق العتق
بالموت الذي هو كاين معنى دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه وهو الاحراز للمتعة ولهذا اي دخت المدبرة ام الولد
في السعاية للغرماء والورثة لان صفة المالية كما سقطت في ام الولد لا يتعلق به حق الغرماء والورثة فلا تسعى لهم والمدبرة كاحرزت
للمالية لا للمتعة بقيت متقومة في حقهم فيتعلق بها ولهذا وجب عليها السعاية ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت
في عدتها اما قوله الابد انه يؤكد بالحج والمال والحرمة اي ولان الكتابة تبقى بعد الموت لتعذر ما تفتقر اليه حاجة الميت
فمن ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك وملكه فيما هو من حوائجه بعد الموت باق فيبقى ملكه في البضع
العدة وهذا لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على انقضاء العدة الفرع ولو ادعي النكاح فقد ارتفع
الا حلف وهو الفرع تستوم مقامه في حق حل المس والنظر الخاص دون قد قالت عائشة رض لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل
رسول الله صلعم الا نساؤه يعني لو علمنا انه صلعم يغسل بعد الوفاة ما غسله الا نساؤه وقد اوصى ابو بكر رض الى امرأته اسماء
ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف ما لو ماتت المرأة فانه لا يغسلها زوجها وقال الشافعي يغسلها لانه صلعم قال لعايشة
لو مت لغسلتك وكفنتك وصليت عليك وعلي رض غسل فاطمة ولان الملك جعل كالقايم في حق حاجة الميت فكذا في حقه

لذلك

كذلك لان ملك الحل مشترك بينهما وقلنا انها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية فلانها شرعت في الادمي لقضاء حاجة المالك على خلاف
القياس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت وحاجتها ليست حاجة المالك فلم يشرع لحاجتها فلا يبقى
بعد الموت والاعادة على موضوعه بالنقض فان المملوكية شرعت حقا عليها لها ثم ان الشيخ الانقطاع النكاح في جانبها بالكلية
بقوله الا يرى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي شيء من الملك الملك لوجبت مراعاته بالعدة واللازم باطل فالملزوم كذلك
اما اللازمة فلان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكد الا يرى انه يؤكد بالنفقة والمهر وحرمة المصاهرة في حال ثبوته فكذا في حال بطلانه
بالموت كما في جانب الرجل واما بطلان اللازم فلان العدة غير واجبة عليه ولهذا له التزوج باختها واربع سواها بلا نزاع
والجواب عن قوله صلعم لعايشة غسلتك ان معناه باشرت اسباب غسلك وعن غسل علي رض فاطمة ان ذلك غير ثابت لما روي ان ام
ايمن هي غسلتها ولو ان عليا غسلها فيحتمل ذلك لا دعاية الخصوصية حتى قال لابن مسعود حين انكر عليه اما علمت ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والآخرة قال واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص الا قوله وذلك
يرجع الى اول القسم الرابع وهو الذي لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص لان القصاص شرع عقوبة لدرك الثار والقصاص
قد وجب عند انقضاء الحيوة في عقوبة الشرع لدرك الثار وجب عند انقضاء الحيوة وقد علمت ان ذلك لا يحتاج الا ما يحتاج اليه
في حقه وتجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لشيء من ذلك وعلى هذا قياس ابي حنيفة ان لا يجب
القصاص لانه يثبت عند خروجه عن الاهلية فاز ال ذلك بقوله وقد وقعت الجناية على حق اولياء الميت من وجه
فقلنا بالوجهين اما الاول فلانهم ينتفعون بحيوته فانهم كانوا يستانسون ويعتضدون به وينتفعون بماله فهذا الحاجة وعلى هذا
الوجه يجب القصاص للورثة ابتداء لحصول التشفي عندهم ولو وقعت الجناية على حقهم لانه ثبت للميت بسبب اليهم حق تجري فيه
التوارث كما في ساير حقوقه واما الثاني فلان السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته ولانه مستحق بحيوته اكثر من الورثة ٤
فلما كانت الجناية وقعت على حقه ولهذا اي ولما ذكرنا من الوجهين صح عفو المجروح اما عفو الوارث قبل موت المجروح ٩
فعلى الوجه الاول يصح استحسانا والقياس ان لا يصح لانه ثبت بعد موته فعفوه قبل موته يكون عفوا قبل الحق فيلا شوبه وهو باطل
اما عفو المجروح فعلى الوجه الثاني كذلك والقياس ان لا يصح لان القصاص يجب بعد الموت للوارث لما بينا فعفوه يكون
اسقاطا حق الغير قبل وجوبه وكلاهما باطل وجه الاستحسان ما ذكرنا من الوجهين وقد ظهرت فائدة بكون العفو مندوبا
اليه فيصح بعد الاستحسان ولهذا اي ولان القصاص يجب بعد الموت قال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث اي لا يثبت
على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض من القصاص درك الثار اي الحقد ولانه تسمى حياة
الاولياء والعشائر بدفع شر القاتل وذلك يرجع اليهم فيكون دليلا على ثبوته لهم ابتداء قال لكن القصاص واحد لكونه جزاء
شرع على فعل هذا جزاء على فعل هو القتل فوجوب القصاص لدرك الثار والسلام صح الاولياء والعشائر ورد ذلك يرجع اليهم لا ملك
البعض بحق بدون حضور الباقين وصار الثابت للاولياء ابتداء كانه ثبت لكل واحد منهم كملا فعلى هذا لكن القصاص
واحد لانه لا يتجزى وما كان كذلك فمستحقه متعدد فانه يثبت لكل واحد كملا ويبطل ولم يبطل بالاجماع فصار ملك حق كل واحد
اما الاولى فلانه لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض ولانه سبب لا يتجزى وهو القتل واما الثانية فلولايته الا نكاح
على ما عرف في موضعه واذا كان كذلك فلكل واحد ملكه باستيفائه فاذا عفا احدهم او ادعوا بطلانه لا اصلا لكن في صورة العفو
يحصل للباقين شبهة لان امتناع القصاص في حقه بجهته وفي حق الباقين من جهة من عليه القصاص اذ الامتناع لمراعاة ليس بعض
نفسه في نقضه ودمه بالعفو فصار شبه الخطاء فيجب المال بعد العفو لا للعافي واما الامتناع في مسألة الكبير فمن جانب من له
القصاص لعدم تمكنه من الاستيفاء بعد فوات المحل لا اثر عليه بعد وفاته بالموت فلم يجب ومكن الكبير استيفاؤه اذا كان ساير هم

صغار اعند ابي حنيفة لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وقال ابو يوسف ومحمد وابن ابي ليلى لا بل يتوقف حتى يكبر الصغار
لانه حق مشترك بينهم فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدية وكالعبد المشترك اذا قتل لا يملك احدهما الاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم
كبير غائب وهذا لان الواجب قصاص واحد كما كان للمقتول في الورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا يثبت بقدر سهامهم عندهم ونصيب
تصنيفا فيتبين قسمة نصيبه مالا على قدر سهامهم والقصاص غير متجزئ وقد عاد فاما ان يحق الاستيفاء فيجوز ان يتجزى لانه حكم شرعي
فيجوز ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لم يسقط كل الحق بعفو احدهم فلا ان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا وينزلوا
منزلة الميت فاطلاق الاستيفاء لكل واحد منهم يؤدي الى ان يثبت الحق لكل واحد كاملا وانه محال لانه تعدد للمتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف
ما تقتضيه السبب وهو الارث والجواب ان وجوب الاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف باثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزى لان الاستيفاء
لا يتجزى وما لا يتجزى اذا اضيف الى جماعة وسبب ثبوته موجود في حق الكل لكل واحد كملا كالنكاح الا ان المنزلة يتخير في احد ويثبت هذا
بيد في قولهم انه اثبات التفرد لا ان لا يثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل يصدق المتحد الكل واحد كانه المنفرد به كما اذا قتل
جماعة واحدا فالقصاص لكل واحد لهذا الطريق فان القتل الحال صلح في المحل بعضا فاما فعل كل واحدا اذا صلح للاضافة الى الاضافة الموتين
فلا يتفرد بالاستيفاء الا السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يثبت الملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن احدهما في الامة المشتركة
ولانه التزوج بانفراده انما انفراده بسبب كامل لا يستحق الكل وانما لا يثبت عند المزاحمة للعصابة لا للخلل في السبب
بمنزلة الدعوى المختمة في التركة ولا حرمة لان المحل لا يقبل فانتساه كملا والملك الكامل يحصل العصاص اذا كان
في الورثة كبير غائب وان كان ثبت لكل من حيث القصاص لان شبهة العفو في حقه ثابتة موجودة لاحتمال العائب والحاضر
لم يشعر وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده او لا وهذا المعنى لا يوجد عند عفو بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو واما يتوهم
عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم اعتراضها لا يمنع الاستيفاء لان حق الكبير ثابت فلا يبطل بشبهة موهوم الاعتراض فان قيل
الى رد تعطل بحصول الرجوع عند عفو عصبة الاكبر وان احتمل ان الاكبر قد وهبه منه او اقر له وكذا العصبة السهود مع توهم
الرجوع اجيب بان الشيخ احاث رام الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا وباشر عائبه اعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة
وجوده لانه مندوب الى العفو والان يرغب فيما يندب الشرع اليه فاما الذي هو فيه مندوب الى الرجوع والاكبر غير مندوب
الى الاقرار ولا ما مور فلا يعتبر اعتبارا والموهوم في هذه المسئلة يوجب تاخير الاستيفاء لا الاسقاط وهنالك يوجب الاسقاط
لانه سقط بالتقادم كالوليد قال ابو حنيفة الوارث الى فرايا قوله في حضر الى سكلو اعاده البينة الوارث ولان العصاص
حق للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر لمن ادعى على رجل دم ابيه واخ غائب واقام بينة على القصاص
يقبل ويحبس لصيرورته متهما اذا حضر الغائب يكلف اعادة البينة ولا يقضى له بالقصاص ما لم يعدها وقالا لا يكلف لان القصاص
واحد بطريق الارث عندهما واخر الورثة ينتصب خصما عن الباقين فيما يثبت له وعليه من الباقين الا ترى ان العبد لو كان قتل خطا لم يلزم
الاعادة لاستيفاء نصيبه من الدية وله ان ينتصب القصاص واجب للوارث ابتداء لا ارثا فلا يكون بعضهم نائبا عن بعض في اثبات
حقه بلا وكالة كما لو اشترى عبدا وجحد البائع واقام احدهم بينة ثم جاء بعض من الحاضر لا تثبت في حق الغائب فلا بد من الاعادة
ليتمكن من الاستيفاء لان كل واحد من القصاص كان ليس معه غيره وثبوته للذي اقام بينة ليس من ضرورته ثبوته لغيره في الخطا
فان موجبه المال وهو موروث فينتصب كل منهم خصما عن الميت وعن سائر الورثة في اثباته قال واذا انقلب القصاص مالا
صار موروثا الا قوله لا صلاة وحاله اقول حاصل هذا جواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال
موروث بالاجماع فقال اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او شبهة صار موروثا حتى يقضى ديونه وينفذ وصاياه
ويجري فيه سهام الورثة لان موجب العارية الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى عند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء لحل الدية

حلف كالحب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى فاذا جاء الحلف جعل كانه هو الواجب في الاصل لانه يجب بالسبب الذي انعقد
للمثل وهو العقد فيستند وجوب الحلف اليه وصار كانه هو الواجب بالقتل كالدية في الخطا وذلك الحلف يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا
وقوله الا يرى فيصل هو توضيح لقوله هو الواجب في الاصل وقيل توضيح لما روي الحلف الاصل والاولان تحمل قوله واذا انقلب
القصاص معطوفا على قوله واما الذي لا يصلح لحاجته فالقصاص والسكنة في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اعتبار الحدوث مثل
زيد قائم وقعد عمرو وقوله الا يرى توضيح لذلك فان العقد وما لم يصلح لحاجته لم يتعلق حق الوصية به والدية لما صلحت لذلك
تعلق بها فاعتبر سهام الورثة في الحلف دون الاصل فان قيل الحلف لا يفارق الاصل ولكن افترقا هنا اجاب الشيخ بقوله وفارق
الحلف الاصل لا صلاة وحالها فان الاصل لا يصلح لدفع حوائجه ولا يثبت مع الشبهة والحلف يصلح لذلك ويثبت بالشبهة وعند ذلك الحلف ردة
حاجته كالنيم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وبالجملة هذا وجب القصاص للزوج والزوجة لانه فصارت
كالنسب قول ابي ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند ابي حنيفة ويجب للمولى ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب
القصاص للزوج والزوجة وقال ابن ابي ليلى ليس لهما القصاص لان سبب الاستحقاق فيما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد
لان المقصود منه التشفي ويختص به الاقارب ولهذا لم يثبت للموصى له ولنا ان القصاص يثبت خلافة لدرك الثار والنكاح
يصلح سببا للخلافة اي لاستحقاق الارث خلافة كالقرابة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية ويصلح
سببا لدرك الثار ايضا لانه يبنى على المحبة والمحبة بالزوجية فوق المحبة بالقرابة ولهذا اي ولان النكاح يصلح سببا للقصاص
وجب بالزوجية نصيب في الدية وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت وبعد سقوط الزوجية
وقلنا انها مال الميت حتى يقضي منها ديونه وتنفذ منها وصاياه ويرثه كسائر امواله وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم الضحاك بن سفيان ان اسلم العساكر
من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رضي الله عنهم في السنة قوله المسلمين وقوله الا يرى ان للزوج جزئية تصرف
في المالكة في المال فان بين الزوجين شركة فيه لم يوجد مثلها في الاقارب فصار الزوجية وفي بعض النسخ فصار النكاح كالنسب
في صلاحه لاستحقاق القصاص والدية قال واما احكام الاخرة اما قوله ان يصير لنا روضة بكرمه وفضله اقول احكام الاخرة باعتبار
اربعة ما يجب له اي للميت على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته من المظالم والحقوق وما يلقاه من ثواب
وكرامة بواسطة الاتيان بالطاعات وما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة الاتيان بالمعصية وبالطاعات وجه الحصر ان الحكم الذي يثبت
في الاخرة لا يخلو اما ان يثبت له على الغير او لا فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو اما ان يثبت لغيره او لا الثاني والرابع
والثاني لا يخلو وصيغته لا لمما في الاصل والمستدل على ثبوت الاحكام بقوله لان القبر اي بثبوت هذه الاحكام له باعتبار ان القبر له كالرحم
للماء والمهد للطفل من حيث انه وضع فيه للخروج والخلوص بعد الفناء الى الاحكام الاخرة وقوله روضة دارا وحفرة نارا واذا كان
موضوعا له لاحكام الاخرة كان له فيه حكم الاحياء كما ان للجنين فيه حكم الاحياء في احكام الدنيا وذلك كله اي ما ولذا من الاحكام
ثابت في حقه بعد ما يمضي عليه من الابتلاء في الابتداء وهو سؤال منكر ونكير فانه سؤال من الابتلاء اولغيره ولهذا سميت احيانا له
القبر فان سفيان الثوري قال اذا سئل الميت من ربك تراءى له الشيطان فيشير الى نفسه اي انا ربك فهذه فتنة عظيمة وقوله موتها متعلق
بالابتداء اي جريان الابتلاء فيه لتعظيم امره ومباهاته على اقرانه فانه يسال واجابه على مقتضى الايمان امن من فتنة الشيطان
فيبشر بالرحمة والرضوان ويجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا اشكال ان ذلك اعظم الامن وسبب الابتهاج والهناء
للمؤمن المسلم اما في حق الكافر فالسؤال للتخجيل لا للاكرام ونرجو الله تعالى ان يجعله لنا روضة برحمته وفضله
وكرمه والله الرحم الراحمين قال رحمه الله
الا قوله فيقضى بها عنه ولا يصح
فصل في اثر في بعض العوارض السماوية شرع في بيان العوارض المكتسبة وهي نوعان ما يكون من المرء على نفسه وما يكون

من عشرة علم اما الاول فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الثاني فالاكراه اما الجهل فهو ما يقابل العلم وانه
جعل من العوارض وان كان امرا اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه زايد على حقيقة
الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر وجعل من المكتسبة وان ثبت بلا اختيار العبد لان ازالته مكتسبة ولانه انواع اربع
لانه لا يخلو اما ان يكون عن شبهة او لا والثاني لا يخلو اما ان يكون بتاويل القرآن او لا فان كان الثاني فهو النوع الاول والاول هو
النوع الثاني وان كان عن شبهة فلا يخلو اما ان يكون بعذر قد جهله او لا والثاني هو النوع الثالث والاول هو النوع الرابع وقوله
على الاستقراء اولها اما الاول فهو الجهل الباطل بلا شبهة الذي لم يصلح ان يكون عذرا في الاخرة اصلا كالكفر من الكافر بعد ما ظهرت
وحدته وصنعه في الدليل فان الدلائل الدالة على وحدانيته اسبق وكمال قدرته ظاهرة باهرة لا خفاء فيها وكذلك الدليل على صحة
الرسالة من المعجزات ظاهر محسوس في زمانهم وقد نقلت المعجزات بعدهم الى يومنا هذا بالتواتر فكان انكارهم كانكار المحسوس
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلهذا لم يجعل عذرا في الاخرة واختلف العلماء في ديانة الكافر الذي اعتقادات
حلها على حالها في ثبت في الاسلام من اعتقادهم حل الخمر والخنزير ونحوه ذكر ابو حنيفة قال انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشرها
انه لا يتعرض له وبهذا قال ... دافعة لدليل الشرع اي مانعة لاعتبار بلوغه اياهم في الاحكام التي تحتمل التغيير كحرمة الخمر وحرمة
نكاح المحارم وكونها فسقا ما كان يعلمها الصبي حتى لو كان في احكام الدنيا لعدم اعتقادهم صدق المبلغ وعدم دونه للامام حجة
وعدم تسلم ولانه الالتزام بسبب الخطاب قد صرعتهم في احكام الدنيا ... الا ترى ... العذاب بوجه لا يترك ومكروا عليهم
الاخذ على غيره ... على الجهل ... لعقاب الاخرة ... لقول النبي ... الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ولا خطاب
ولا تكليف في الحد بل فيما يختص الانتفاع والدنيا ... وقد امرنا الشرع بترك التعرض لهم اذا قبلوا الذمة بقوله اتركوهم
وما يدينون فصحوا على الجهل فيما حكم لا يحتمل التبديل فلا يكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع فلا يبطل الكفر حكم الشرع بحال ولا ير يكون
على ذلك الا بعقد الذمة وبنى على هذا اي على ان ديانتهم دافعة ان ابا حنيفة جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام
الدنيا التقوم وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه ذلك من ... والوصية والتصدق بها وكذلك الحد ... كان
الخمر والخنزير في حقهم كالخل والشاة في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد ... وجعل ابو حنيفة نكاح المحارم بينهم في حكم الصحة اذا دانوا
ذلك حتى قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما كان محصنا يحد قاذفه وان ... واذا طلبت المراة بذلك النكاح النفقة قضي بها عنده
ولا يفسخ النكاح حتى يترافعا قال ابو يوسف ومحمد والشافعي لا يجب النفقة اذا طلبتها بذلك النكاح ولو رفع احدهما الامر الى القاضي
وطلب حكم الاسلام فرق بينهما على ما عرف وذكر ابو حنيفة قال ... فان قيل الاختلاف في الديانة لا تصلح حجة ... او دستوريا
ذلك بقوله الا ترى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما يرثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة
بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة على الاخرى وكذلك في ايجاب الحد على القاذف والتحقق في القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف
الخمر وجب ان لا يجعل وكلامه فيه ظاهر لاختيار المسلم ثم اجاب عن ذلك بقوله قلنا عنه وفي بعض النسخ قال هو انا نقض
الى ما ذكرت من عدم اعتبار الديانة في هذه الصورة يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم في باب العشر فاخذنا نصف
من خمور اهل الذمة وتمام العشر من خمور اهل الحرب بعد من قيمتها اذا مروا بها على العاشر واوجبنا الاخذ على العاشر حتى لو باعوا
اخذ ولو لم نعتبر ديانتهم لما اخذ منهم شيئا كما في الخنزير وكذا الانكحة التي هي فاسدة عندنا تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا صحتها
كان عامة العلماء قالوا ذمي اجتبيا وعرسه لسنة ثم فارق احدهما او السنة من العشرة وكان كرهه نكاح من بنته اذا اسلموا على الصحة
وقال محمد وان حنث في حربي تزوج خمسا في عقد واحد وعتق كان له ان يختار الاربع منهن ولو رفع الى الامام يتعلق صحيحا
وقال لوارث في ... اذا سابه اهل الذمة الخمر ونقل الصنوا ... العشر من قيمتها ولو دفع فالامام ... على اصله قبيل ان ...

التفود صحيحا بلا خلاف باعتبار ديانتهم فكان القول بعدم اعتبارها تناقضا وبين الديانة التي توجب قبلها اخذ العشر واثبات
هذه الاحكام لا تصلح متعدية بالاتفاق مع وجود الالتزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه فان قيل
لو كان اخذ العشر منهم مبنيا على ديانتهم لوجب العشر او نصفه من الخنزير لانهم يدينون تقومه اجاب الشيخ بقوله الا انه
لا يوخذ من الخنزير لان حق الاخذ للامام المسلمين بالحماية ولا يلي حمايته وجه ولان حماية الخنزير لنفسه فلا يكون لنفسه او ما الخمر
فله حمايتها لنفسه للتخليل فيتعدى الى غيره قال وحاصل الجواب ان الديانة متعدية الا قوله وانما العلة هي العذف
اقول لا وفي هذا الجواب الحق الشرع على الحقيقة وهو قول يوجب العلة لان السؤال ان الديانة لا تصلح حجة متعدية وفيما ذكرت
من المسايل جعلت متعدية فقال ان الديانة لا تصلح متعدية ولكنها لم يجعلها في المسايل المذكورة متعدية اما في الخمر
فلانها باقية على تقومها في حقهم واذا بقيت متقومة لم يثبت بديانتهم الا دفع الالتزام بالدليل لسابقا اما بقاء تقومها
فلانها كانت في الاصل متقومة لكن سقط تقومها في الاصل وحيث لم تعتقد واحرمته بقيت على اصلها واذا كان كذلك
فلم تكن الديانة مثلثة للتقوم وانما دفعت الزاما تابعا بالدليل سقوط التقوم والضمان لا يضاف الى التقوم للمحل
الثابت بديانتهم لانه شرط لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف ولكن بالتعلق المتلف ولكونه وصف المحل والمحل
باوصافه شروط واذا لم يصف اليه لم يصر الديانة متعدية ولقايل ان يقول لا يجب الضمان ما لم يكن المحل متقوما ووجوب
الضمان حكم فكون المحل متقوما وحقه لا يخلو اما ان يكون التقوم في حق المتلف عليه او المتلف او في حقهما لا سبيل الى الثالث
والثاني لسقوط في حق المتلف بالنص فتعين الاول ولزم انتفاء الضمان او تعدية الديانة والاول مستلزم
الكل والجواب ان ههنا معنى لطيفا في سقوط الضمان قد يكون بالنسبة الى حاله والى محله والمراد من سقوطه ان كان
الاول فصحيح وليس كلامنا فيه وان كان الثاني فممنوع لان ديانة الخصم لدفع لزوم سقوطها هو حقه وكان التقوم باعتبار
بقائه على الاصل لا بطريق التعدي وكذلك ولان التقوم شرط الضمان لا علته فاحصان المقذوف كي يكون علته
حد القذف لان الجناية الموجبة للجزاء ولهذا ايضا فانه والحال قد ديانته دفع سقوط احصانه الثابت قبل الوطي فيبقى
على ما كان يجب الحد على القاذف لقذفه الذي هو الجناية مع وجود شرطه الذي هو الاحصان فكانت الديانة دافعة لا موجبة
لعدم وجوب اضافة الحكم الى الاحصان واما النفقة فانها شرعت بطريق الدفع في الاصل الا قوله فقد جعلت الديانة
دافعة ايضا الجواب عن فصل النفقة اذا طلبتها بذلك النكاح وان النفقة شرعت في الاصل بطريق الدفع اي وجبت
لدفع الهلاك عن المنفق عليه لان سببها عجز المنفق عليه من اسباب التي الاحتباس الدائم فانه دوامه بلا اتفاق يؤدي الى الهلاك
من تضيع ديانتها انها محبوسة لحقه فلا يكون ديانتها موجبة عليه شيئا ويلحق بذلك بقوله الا ترى ان الاب يحبس بنفقة
الابن الصغير لان الابن بمنع النفقة يصير قاصدا الهلاك له اذ لا بقاء عادة بدونها فيحل للابن او القاضي دفع الهلاك
عن الصغير العاجز لا جل النفقة بحبسه كما يجوز دفع الاب بالقتل اذا قصد قتله ولا يحبس الاب بدين الابن فيما للظلم بالمطل
كي لا يحصل الاب بسبب الابن قصاصا لانه فيكون ليس بطريق الدفع واذا كان كذلك قيل معنى ما ذكرنا ان وجوب الضمان
والحد والنفقة ثبتت بالديانة كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث فانه صلة مبتدأة اي ليس فيه معنى الدفع
فلو وجب بديانتها كانت الديانة موجبة لا دافعة وهذا جواب عما ذكرنا في السؤال من نكاح المجوسي ابنته انها لا ترث بالنكاح
بالنكاح فان قيل البنت الاخرى ابنتكم قد دانت بصحة هذا النكاح حيث اعتقدت المجوسية فيكون استحقاق الزيادة بنا
على التزامها بديانتها اجيب بانها لا خاصمت لا ... في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك قيل قال كثير من الشارحين ان المذكور
في بعض النسخ قولنا فاما على قول ابي حنيفة ... ان تستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم عليه بالصحة

قال الشيخ شيخ الاسلام خواهر زاده النكاح وان كان محكوما عليه بالصحة لا يثبت الارث به لان ثبت اما بالدليل جواز
نكاح المحارم في شريعة آدم ع‌م ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت باعتقادهم ودينهم لانه لا عبرة لديانة
الذمي في حكم لم يثبت على شرعه ولم يثبت على ديانتنا واما نكاح المحارم فانه اذا لم يرجع براءة اصالة دجير فقد جعل
ديانة من لم يرفع الاموال الا القيود افقه الذمي صاحبه لا لانا دانا نصحح هذا النكاح صبرا فقدما على مباشرته
فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام على صاحبه شايع لمعتقده والاخر حصر على اعتقاده فيكون دافعا بديانته الزام
الغير عليه بخلاف ما لو ترافعا فيها لانه قد التزما حكم الاسلام في هذا فيجري عليهما اثر هذا جواب وقد قيل الا فو جه
دون الحصومة اوزيد بيد ان ما ذكرنا من الجواب في فصل النفقة جواب قد قيل ولكن الشيخ رحمه لم يرض بذلك لان ابا يوسف
ومحمدا لم يبيا وجوبها بطريق الدفع وصلا ما صلة مبتداة كالميراث وسببها النكاح كما ان سبب الميراث النكاح فاختار
جوابا آخر وهو ما قال والجواب الصحيح عندي في فصل النفقة ان ابا يوسف ومحمدا انما قيدا ان صحة النكاح في كل
من دان بشيء لزم فاما الزوج فديانته والتزم النفقة عليه ولم يصح ممانعته في النفقة بدعوى فساد النكاح
ثم بعد اقدامه على التزوج لا التزامه موجبة جبرا الاقدام عليه فلا يملك ابطاله بلا رضا صاحب الحق بخلاف ما في
من لبس في نكاحها وهي البنت الا ولي صلة الارث لا انما لم تلزم صحة النكاح حين كان عنده في الارث ولم يسبق
منها ما يدل على الالتزام فان قيل ان ديانته ان صلحت حجة عليها الا كان لم يصلح حجة على الغير في ايجاب القضاء
عليه وقد وجب القضاء عليه بكلمة الخصوم اجاب الشيخ بان القاضي انما لزم القضاء عليه بتقليده ومن يتبع
الخصومة فلا يكون الخصومة يلزم عليه وانما هي شرط له واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقوله فتحقق الخاص لا محالة اني لو
هذا معطوف على قوله واما ابو حنيفة فقد قال ان الديانة دافعة للتعرض هنا واتفقا ابا حنيفة في ان ديانتهم دافعة
للتعرض ولدليل الشرع في الاحكام عام لكنهما خصصا ذكرنا بما هو حكم اصلي قبل الخطاب حتى لو لم يرد خطاب يبقى مشروعا
في حق المسلمين كتقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير وابا فتق فيها احكام ثابتة اصلية فاذا اقتصر الدليل
بالديانة تبقيت على الامر الاول فاما في حكم محظور لم يثبت بطريق الاصالة في شريعة قط ولو لم يرد به خطاب لم يكن
ابتداءه للمسلمين كنكاح المحارم فانه لم يكن حلالا ثابتا اصليا يبقى بلا محظورة في شرعهم في شريعة آدم عليه السلام
فلم يجز استبقاءه لقصر الدليل فاذا رفع احدهما الى القاضي وجب عليه فسخ لفساد النكاح واذا وطئها ليس الا النكاح
سقطا احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب حد القذف وهذا ولان حد القذف جواب آخر بعين وليس سلمنا
ان النكاح فيما بينهم صحيح لكن لا يجب حد القذف لانه من جنس ما يدرأ بالشبهات فلابد من ان قيام دليل تحريم الشرع
المحارم شبهة في درء الحد فان القاذف صادق في قوله يا زاني باعتبار دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف انه
كاذب وبهذا الوجه يشير الى صحة نكاح المحارم وتوقف الفصاء بالنفقة جواب فصل النفقة والطريق الاول هو ان نكاح
المحارم ليس بامر اصلي واذا لم يكن امرا اصليا لم يجز استبقاءه لقصور الدليل فلا يجب النفقة لفساد النكاح الفاسد
واما على هذا الطريق وهو بعض المشايخ على الطريق الثاني وهو ان النكاح صحيح والحد سقط بالشبهة ولما كان يجب صحة
القضاء بالنفقة لكن لا يصح لان النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لا انها تجب بطريق الدفع
كما قال ابو حنيفة بدليل عدم اشتراط حاجتها فانها واجبة للغني ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت لها
كما لا تجب النفقة للصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك فلا يلزم القضاء بها
عليه لان ديانتهم في النكاح لا تصلح موجبة كما قلنا جميعا في فصل الميراث والجواب لابي حنيفة عن هذا الكلام انها بطريق

الدفع لان حاجتها دائمة بدوام الحبس والحاجة الدائمة لا يندفع بالمال المقدر وان كان كثيرا اما ان حاجتها دائمة
بدوام الحبس فلانها ما دامت في عصمتها يجب الحاجة انما تقوم به وجودها واما انه لا يندفع بالمال المقدر فلانها
لا تنقطع بدوام الحبس ولما كان بهذا الجواب متعلقا افتقر الشيخ الجواب الذي ذكرناه قال واما ان في هذه فانه جعل
الديانة دافعة للتعرض فما قوله من باب الدفع ايضا اول لما دفع من اقوال علماء الشرع في سائر الامال في
ان ديانة الكافر في تحصيلها دافعة للتعرض لا غيره حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر ويعامل بدل الاحكام مثل التقوم والضمان
الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا نقول به لان ديانته ليست بحجة على غيره
بل انها في دفع التعرض لا في دفع الخطاب لان خطاب التحريم عام والكافر كالمسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا
بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار والكافر سفيه والجهل على سبيل التعنت ليس بعذر فيه التعنت
اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما دانوا به الاحكام كما لا يدل على صحة
ما دانوا به من الكفر والجواب عن كلام الخصم ان ترك التعرض يستلزم ما ذكرنا من تقوم الاموال واحصان النفوس
فلا يحدث بدونه وذلك لان تقويم الاموال واحصان النفوس فلا يوجد بدونه وذلك لان تقوم الاموال واحصان
النفوس من باب العصمة والعصمة هي الحفظ عن التعرض ونحن امرنا بالحفظ عن التعرض فيكون مأمورين بتقويم الاموال
واحصان النفوس فيعمل بتحقيق حفظ نفوسهم واموالهم بديانتهم عملا بالمأمور به ايضا وهو ترك التعرض واما العمل
بخلاف ذلك وهو ترك التقويم كما قال الخصم في ترك العمل بالمأمور به فان ترك التقويم يستلزم التعرض ويصير ما فرض
دافعا للتعرض غيره دافع له هذا خلف وقد بينا قبل هذا ما يبطل مذهبه من قصور الخطاب عنهم ومن الفرق بين ما يد
ثبوته من الكفر وغيره وبين هذا الجواب الذي ذكره هنا انا قلنا ان تقوم الاموال واحصان النفوس من قبيل
الدفع لا من قبيل الالزام فلا يجعل ديانته متعدية قال ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا الا قوله وذلك كاستحلالهم الربوا اوفى
كونه ان تكفير بهذا القضاء الا بناء على اقوال العلماء المذكورة فانهم اجمعين قالوا ان ديانة الكافر معتبرة في عدم التعرض ولديهم
ديانتهم استحلال الزنا فان الذمي اذا اشترى درهما بدرهمين نقدا وقبض او استحل ذلك واسلم احدهما فانه ينقضه ولا يجب
على ديانته مسلم وهنا يعرض لهم واجاب الشيخ عن ذلك بان ذلك ليس بديانة بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم
تحريم الربوا قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وذلك استحلال الربوا منهم في كونهم فسقا مثل جنايتهم فيما استحفظوا
في كتبهم من تغيير الاحكام وتبديل صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم تفادا عنه اي عن الجناية على ما وبل المذكور وتلك الجناية منهم
فسق لا دين وكما وصفهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا واستحلال الربوا منهم كاستحلال الزنا
حيث لا يعتبر في حقهم وكما اخذنا من الحد عليهم لانه فسق وليس بديانة وكذا السيئة عليهم هنا كما شرط في عقد الذمة فيشترط
عليهم ان لا يربوا ولا يسرقوا ولا يقتلوا فان قيل استحلال الربوا فسق في حق اليهود لتحقق النهي في حقهم دون غيرهم
من المجوس وعبدة الاوثان اجيب بان شرع تحريم الربوا عام ولم يكن الربوا مشروعا في دين من الاديان لانه من باب الظلم
وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت ليعتبر مانعا من بلوغ الخطاب فثبتت التحريم في حق
الجميع وحينئذ لان الديانة هي التي منعت عن بلوغ الخطاب لا عقد الذمة الا ترى انه يصح نكاح المحارم للمجوس دون اهل الاوثان
لاهل الكتاب على ذلك وعدم كون عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت باعتبار منع ديانتهم عن بلوغ الخطاب وحينئذ يكون
ان يكفر بديانتهم استحلال الربوا عن بلوغ الخطاب اياهم فلا يكفر لان تحريم الربوا عام ولعل الاولى ان يقال في الجواب انه لم يجعل
الديانة منهم مانعة عن بلوغ الخطاب فلا اشكال عليه لكون نهي التحريم عاما فيكون الربا حراما في جميع الاديان كما قلنا

واما اصحابنا فانهم جعلوه مما تقدم عنه لا تقدم لما وجب عليهم ان يقولوا على اصلهم ان العقل قد يدرك حسن بعض الا بعضا
وقبحها والظلم من ذلك والربوا الظلم فيكون حراما عند من بلغه علمه وعند من لم يبلغه فلا يكون دونها ا[illegible] واما القسم الثاني
فجهل صاحب الهوى الى قوله ولم في معناه كل وجهل حراز الفسم الثانى من الجهل جهل صاحب الهوى في صفات الله كجهل
المعتزلة وجهل المشبهة بصفات الله فان المعتزلة ينفون الصفات والمشبهة يجوزون حدوث الصفات وزوالها
عنه تشبيهه في ذلك بخلقه وهذا الجهل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح نقلا وعقلا اما النقل فقوله
تعالى والمحسنون بشىء من علمه وقال انزله بعلمه وقال ان الله سميع بصير وغير ذلك مما ورد في التنزيل وغيره واما العقل فان الحوادث
كما دلت على وجود الصانع دلت على كونه متصفا بصفات الكمال لان العقل يستحيل بوجود العالم المحكم من غير عالم قادر قدير و[illegible]
ايضا على انه تعالى قديم وانه ليس محل الحوادث فلا يجوز ان يكون صفاته حادثة لاستلزام حدوث الذات وهو منع
هذا المحل التحقيق اصول الكلام فليطلب من هناك وكذلك الجهل باحكام الآخرة كجهل المعتزلة سؤال منكر ونكير وعذاب
القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر من الموحدين
من النار وكجهل الجهمية بخلود الجنة والنار واهلهما جهل باطل لان الادلة عليها من الكتاب والسنة ناطقة بها فلا يكون
عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظنا بتاويل باطل انه
على الحق والامام على الباطل لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلايل على كون الامام على الحق كالخلفاء
الراشدين رضي الله عنهم للخوف وتعمد جاحده معاندا واهل الفتنة الواقعة بين علي ومعاويه واتفق على العربيان
على امامة الحق من كل جانب حكم والقضية مشهورة فكان جهلا باطلا الاول جهل الكفر الا انه اى صاحب الهوى او الباغ
متاول بالقران اى متمسك به وهو ما دل على انه على الحق برايه فان ما في الصفات متمسك بان الله تعالى وصف ذاته بالوجه
في القران ونزه نفسه عن التشبيه فلو اثبتنا صفات لكانت قديمة ولكانت غير الذات وانتفى ذلك منا في التوحيد
ويجوز في الحدوث في الصفات تمسكا بقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
وقوله او ياتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وكذلك الآية فلم يكن جهله من الجهل الاول ولكنه صاحب
الهوى او الباغي لما كان من المسلمين بانه بالهوى والبغي لم يخرج عن الاسلام اذ لم يكن غاليا في هواه
وكان ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا حتى يكفر كغلاة الروافض والمجسمة وجب علينا مناظرته والزامه قبول الحق ولم
نعمل بتاويله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويله نعم مرتكب الذنب كفر لم يحكم بالاباحة في حقه
كما حكمنا بالاباحة في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزامه الحجة عليه فعلنا في الباغي
اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام بالدليل وكما يلزمه الضمان
كذلك يلزمه ساير الاحكام لانه مسلم وولاية الالزام باقية واما اذا صار له منعة سقط عنه ولاية الالزام فوجب
العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان بعد توبته نفس ولا مال كما لم يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وقال الشافعي
يلزمه الضمان بعد منعته لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام فيجب الضمان عليه لانه من احكام الاسلام لا يسقط عنه كما في
حال عدم المنعة بخلاف الحربي لانه غير ملتزم احكام الاسلام ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متوافرون
فاتفقوا على ان كل دم اريق او مال اتلف بتاويل القران فهو موضوع وكل فرج استحل بتاويل القران فهو مردود
اذ يستدل المالك بعينه اما اذا كان قائما وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والحاصل

انا الفيئ للحكم بالات ديانة المنعة فاذا كان احدهما لا يعتبر الحكم حتى ان قوما غلبوا على مدينة بلا تاويل وستحلوا الاموال
والله بغير حق ظهر عليهم الامر دفعهم ذلك قولهم ودعت المحاربة مطلوب وعلى قوله موجب الجلاء ووجب العارية وكلمه
ودعت المحاربة لمحاربتهم اى لاجلها بطريق الدفع لا انه يجب ابتداء كما في الكفار فان عليا رضي الله عنه قاد يحيى الى بهم في خطبه
وان نقاتلكم حتى تقاتلونا حتى يعزموا على القتال حتى لو عزموا عليهم لا نتعرض لهم بالقتال فاذا اجمعوا وعزموا على القتال
وجب قتالهم قال الشيخ وقال بعض احد بنا على الاحترى فقاتلوا التي تبغي ولانهم قصروا الفتنة ويكفيها من باب الدين
وفي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض والامام منه على رضي الله عنه قاتلهم وقال الى امرت بقتال المارقين
والناكثين والقاسطين وجب قتالهم اجراء للامام والدفع على مر بحكم اى امام العدل اذا التقى لهم فيه واما اذا لم يبق
فلا يعمل شيء من ذلك فلا يقتل كيف وجب المحاربة وقتل الاسرى والدفع وورد انه اباح لك فلا
في الفتنة كن جليس في احلاس بيتك فاجيب بانه ذكر محمول على حال عدم الامام لان نصرة امام الحق واجبة لما امكن
لا تكونوا ولا يضمنون اموالهم ودماءهم ولم يحرم عن الميراث لان العلة وهي الاتصال الخبث موجودة والموانع منتفية لانهم
في دار الاسلام ولم يوجد اختلاف الدين والقتل الموجود حق المحق لا يقتل بها او قصاصا فلا يصلح سببا للحرمان لانه عقوبة
شرعت جزاء على المحظور وهذا القتل غير محظور وهم لم يحرموا عن الميراث ايضا حتى لو قتل الباغي اخاه العادل ورثه
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف لا يرثه لانه قتل بغير حق فكان سببا للحرمان كما لو قتله بلا تاويل ولانه اعتقاد
تاويله لا يكون حجة على غيره كما في اهل الحرب فان تاويل المنعة في سقوط الضمان لا في حكم التوريث وكذا في اهل البغي
وقلنا ان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم يعتقدون انهم على الحق وخصومهم على الباطل
فكان قتالهم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا وان كان باطلا في الحقيقة كان ابن عباس انما هم كذلك يستحق
العصيان تاويل الدين في الاحكام بدا انما صلحا في الامام كما في سقوط الضمان والجواب عن قول ابي يوسف ان قوله اعتقاد
تاويله لا يكون حجة على غيره منا فقض لانا جعلنا اعتقاده تاويله حجة في حكم سقوط الضمان كحال التاويل
منه كالصحيح لانقطاع ولاية الالزام بالمنعة بالاتفاق فكذا في حكم التوريث دفعا للتناقض وهذا اذا اسلم وقال
كنت على الحق وانا الآن على الحق واما اذا قال وانا على الباطل فلا يرثه بالاتفاق ووجب حبس اموال البغاة زجرا لهم
عن البغي وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم لذلك ولكن لا تملكها لان اصل الدار واحد ووجدنا لنا في تملكها اما الاول
وظاهرة لان دار الاسلام واما الثانية فلان الملك بالاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار يخالف الدار المستولى
عليها ولهذا قال علي رضي الله عنه يوم الجمل الا تعلموا مان الله علينا فانكم لا يأخذ منكم عايشة الطاهرة
بحظها فيما طلبوا وقتلوا اما اصاب من عسكر اهل النهروان في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه فان قيل
فعلى هذا يجب ان لا يسقط الضمان اجاب الشيخ بقوله ومتى بحكم الديانة محتلفة يعني انها وان كانت في الاصل واحدة
لكنها بحكم الديانة بانه محتلفة حيث اعتقد كل واحد من الفريقين ان الآخر على الباطل وان دمائهم مباحة فيثبت
العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة عملا بالدليلين بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة
في المنعة من كل وجه فبطلت العصمة في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه فملكنا اموالهم ولا يجب الضمان
وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب الى قوله ومالا ينفذ اى وكجهل الباغي وصاحب
الهوى جهل من خالف في اجتهاده والسنة من علماء الشريعة وائمة الفقه او عمل بالغريب من السنة على خلاف
الكتاب او السنة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى بيع امهات الاولاد اي بيع بشر المريسي

د داود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر والروافض والشافعي في قول لما روي عن جابر بن عبد الله انه
قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة
بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها للآثار المشهورة مثل قوله عليه السلام لمارية اعتقها ولدها اي اثبت لها حق الحرية وايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان
ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقتها الامة الثاني بالقبول والعمل الاجماع
فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا قال صاحب الميزان وانعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع
ثابت بالكتاب فكانت مخالفة للكتاب مخالفة للاجماع وهذا اشارة منه الى ان بيع امهات الاولاد كذلك مخالفة الكتاب ولهن يقين كذلك
فانه يجوز ان يكون مستمسك العمل بالغريب على خلاف السنة المشهورة ومثل القول بالقصاص في القسامة فان القتيل اذا وجد في محلة ولا يدرى
قاتله تجب القسامة على اهلها والدية على العاقلة عندنا ولا يجب القصاص وقال مالك ان كان في القتيل واحد ان كان بين القتيل واهل المحلة
عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا
انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص منه لقوله عليه السلام للاولياء المقتول الذي وجد في خيبر وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم
وهذا مخالف للاحاديث المشهورة فانه صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروى زياد بن ابي مريم ان رجلا
جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اجمع منهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل ولان عمر رضي الله عنه قضى بالقسامة والدية في قتيل وجد بين وادعة
وارحب وكان الى وادعة اقرب فقال للوادعيين ايمانكم حقنت دماءكم ولا يطل دم مسلم ايمانكم واغرمكم الدية لوجود
القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل ذلك محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص مخالفا للآثار المشهورة
والاجماع ومثل الفتيا من غير اهل السنة بجواز استعمال القول صم سمعنا الله في قلت محل حوض وبالقياس على النكاح فانه مخالف لقوله
تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقد مر الكلام فيه ومثل القضاء بالشاهد الواحد واليمين فانه ان قضى به القاضي لما روي انه
عليه السلام قضى بذلك وهو مخالف لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله تعالى ذلك ادنى الا ترتابوا فانه لا يزيد على الادنى
وللسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر ومن المسائل المذكورة يمكن ان يكون مثالا لمخالفة الكتاب
والسنة في الاجتهاد وان يكون مثالا للعمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة والمميز بين الاعتبارين ان الخصم
ان اعتمد على القياس فهو من عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر فهو من عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب
او خلاف احدهما قوله لانا امرنا بالامر بالمعروف متصل بقوله ليس بعذر اصلا في العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر
ما نعتقدها اي مخالفة احدهما وفي الخصم من التشبث والصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل المعروف فيجب علينا ذلك وعلى الخصم
الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا اي على ان العمل بالغريب والاجتهاد على خلافهما باطل كل شيء ما ينفذ فيه القضاء
وما لا ينفذ فانه وجد العمل فيه بخلافهما او بخلاف احدهما لا ينفذ وان عدم ذلك فيه ينفذ كما في عامة المجتهدات قال واما القسم
الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح الى قوله ومثل كثير اقول القسم الثالث من اقسام الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي
لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ولا للاجماع او في غير موضع الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول فالاجتهاد من صلى الظهر بغير وضوء وهو غير
عالم بذلك ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه فالعصر فاسد باجماع لانه جهل على خلاف الاجماع فلا يصير عذرا
فعليه ان يعيدهما وان قضى الظهر ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزأه عنه جازت له الصلاة المغرب لانه ظن جواز العصر جهل
في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان ابن زياد يقول الترتيب واجب على من يعلم فاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه

صفيق

ضعيف في نفسه فلا يثبت في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه
فرض الوقت فكان الترتيب مجتهدا فيه لبعض العلماء لانه في موضع الاجتهاد فكان اختلاف العلماء في وجوب الترتيب دليل
شرعي وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي مجمع عليه فكان الظهر متروكا بيقين فظهر اثر الفساد فيما يؤدى
بعدها وفساد العصر بترك الترتيب ضعيف لانه مجتهد فيه فلا يكون متروكا بيقين علما وعملا فيتقيد الفرض وصح المغرب
وقد قال اصحابنا فيمن قتل وله وليان فعفا احد الوليين عن القصاص ثم قتله الولي الآخر عمدا سواء كان عالما
بالعفو او لا وهو يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه واجب لكل واحد منهما قصاص كامل لا انه لا قصاص عليه وعليه الدية
في ماله عندنا وقال زفر عليه القصاص لسقوط القود بالعفو سواء كان عالما به او اشتبه عليه حكمه او لا لانه تجرد ظنه عن مانع من وجوب القود
بعد تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا ولنا ان جهله حصل في موضع الاجتهاد في حكم يسقط بالشبهة
وهو القصاص لا محالة وكونه حصل في موضع الاجتهاد لانه يقتضي ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثباته
ما لا يتجزى يوجب ثبوته لكل واحد منهما كملا كولاية الانكاح ولقائل ان يقول الاجتهاد يقتضي ذلك قبل العفو وبعده والاول مسلم وليس
كلامنا فيه والثاني ممنوع فان احدا من الفقهاء لم يذهب الى بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو احدهما ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم
ان احدا من الفقهاء لم يذهب اليه لانه ذكر في التهذيب ان القود اذا وجب لاثنين فللواحد منهما ان ينفرد بقتله عند بعض اهل
المدينة حتى لو عفا احدهما كان للآخر قتله فعلى هذا سقوط القود بعفو احدهما مجتهد فيه وفيه نظر لان ذلك ليس باجتهاد صحيح لمخالفته
الكتاب وهو قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء واما انه حكم يسقط بالشبهة فظاهر لكونه قصاصا والشبهة موجودة لانه علم سقوط القود
وما علم بعفوه فالاصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بها وكذا لو علم بالعفو ولم يعلم بسقوط
القود لان الظاهر ان تصرف غيره في حقه عندنا فذو سقوط القود عند الغير لم العفو بلغ حدو وهو كون مما لا يتجزى فاشتبه عليه
حكم قد شبه يصير بذلك عنزلة الطاهر في ايراث الشبهة واذا سقط القود بالشبهة لزم الدية في ماله لانه فعل عمد ويجب له
منها نصف الدية لان بعفو شريكه وجب نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا ويؤدي ما بقي وكذلك اي ومثل الولي الثاني
في ان الجهل يصير شبهة صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وعلى ظن انه على ذلك التقدير وهو ان الحجامة فطرته لم يلزمه
الكفارة لما قلنا من ان جهله حصل في موضع الاجتهاد في حكم يسقط بالشبهة اما الاول فلان الاوزاعي يقول بفساد الصوم
بالحجامة بظاهر الحديث واما الثاني فلان الكفارة وهي تسقط بالشبهة وعلى هذا التقدير يكون قوله لما قلنا متعلق بقوله وكذلك لان جواب
المسئلة غير مذكور صريحا ويكون تقدير كلامه كما يسقط القود بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صائم لما قلنا اه وقال صاحب الكشف
ظن ان قوله وعلى ذلك التقدير زائد وقع سهوا من الكاتب وفهم يلزمه الكفارة جواب المسئلة ولما قلنا متعلق به ويجوز ان يكعز
جواب المسئلة لم يلزمه الكفارة مكررا من الكاتب على طريق التكرار وهذا الاحتمال اوضح من الاول قيل انما ذكر الشيخ من سقوط
الكفارة ليس بجاري على ظاهره فان شيخ الاسلام ذكر ان الصائم لو احتجم وظن ان ذلك فطره ثم اكل عمدا ولم يستفت عالما ولم بيلغه
الحديث او بلغه وعرف نسخه وتأويله وجبت عليه الكفارة لانه ظن في غير موضعه فان انعدام الصوم انما يكون بوصول الشيء
الى باطنه ولم يوجد فيبقى الاستقاء والحيض كلا فالتمس فيكون ظنه مجرد جهل فلا يعتبر فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد
على فتواه وافتاه بالفطر فافطر بعد ذلك عمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان جاز
ان يخطئ فيما افتى لانه لا دليل سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه
ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى واذا لم يبلغه
النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها الى الفقهاء

فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز كونه مصروفا عن ظاهره او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء
فاذا لم يسال الفقيه قصر فلا يعذر وهكذا ذكر شمس الائمة فعلم ان الظن في هذا الموضع بلا اعتماد على فتوى او حديث
غير معتبر وان قيل لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس لما ان فوات الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة
وهذا القائل ان عنى بقوله ليس بجرى على ظاهره انه كرسطلق والمسئلة مختلف فيها فيجيء على ما ذكر وان عنى غيره ذلك فلم يتبين
حتى ينظر فيه قال ومن زنى بجارية امرأته الى قوله ههنا بناء على الاصل الذي ذكرنا اقول هذا بيان القسم
الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه والشبهة الدارئة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة الاشتباه لانها نشأ من الاشتباه
وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل فالاولى ان يظن انسان ما ليس بدليل الحل دليلا ولا بد فيه من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية
ان يوجد دليل شرعي ينفي ثبات الحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع وهذا النوع لا يتوقف على الظن فمن القسم الاول ان يطأ
الرجل جارية احد والديه او جارية امرأته وظن انها تحل له لم يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر يجب الحد عليهما لان الزنا قد تحقق
بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة وجب الحد بالاجماع فلو سقط انما يسقط بالظن وانه لا يغني من الحق شيئا وكذا لو وطئ جارية اخيه
او اخته وقال ظننت انها تحل وقلنا عكست فيه شبهة الاشتباه لان ملك المرأة منسوب الى الزوج حتى قيل في قوله تعالى ووجدك
عائلا فاغنى اي بمال خديجة وكذا في جارية الاب والام قد يشتبه الحال لان الاملاك متصلة بينهم والولد جزء منهما
فيجوز ان يشتبه انها لما كانت حلالا الاصل كانت للجزء ايضا فيصير شبهة في سقوط الحد دون النسب والعدة اما الاول فلان شبهة الاشتباه
تؤثر في سقوطه كونه مما يسقط بالشبهات واما الثاني فلان الفعل تمحض زنا فيمتنع ثبوت النسب به وان سقط
الحد لشبهة الاشتباه بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته فانه لم يجعل الجهل عذرا في سقوط الحد لانقطاع الاملاك بينهما
ومباينة عادة فلا يكون محل الاشتباه فلا يصير شبهة وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لا يحد
لان جهل الحربي يصير شبهة في سقوط الحد بخلاف ما لو زنى على ظن انه غير حرام وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم
يحد وهذا اي الفرق بين شربه وزناه وثبوت الزنا بالرجم بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا وهو ان الجهل في موضع الاشتباه
يصلح شبهة فان جهل الحربي بحرمة الزنا في غير محله لحرمة الزنا في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمتها على بلوغ الخطاب فلا يصلح
شبهة وكذلك جهل الذمي لحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وحرمة الخمر فيها فلم يصر جهله شبهة بل هو اشتباه وقع من تقصير
فلا يصلح عذرا ومن الثاني وطء الوالد جارية ولده ولم يذكر في الكتاب قال واما القسم فهو الجهل في دار الحرب
الى قوله وصلى لم يجزه اقول القسم الرابع من اقسام الجهل هو الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا فانه يكون عذرا
في الشرائع حتى انها لا يلزمه وان مكث مدة لا يصلي ولا يصوم ولم يعلم بوجوبهما لا يجب القضاء عليه بعد ذلك وقال زفر يجب
عليه القضاء لانه بالاسلام التزم احكامه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالنائم
اذا انتبه بعد مضي الوقت ولنا ان الخطاب انما يلزم في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع وتقديرا بالشهرة لان دار الحرب
ليست بمحل لشهرة الاحكام فيصير به عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه لعدم
شهرتها في دار الحرب وانقطاع ولاية التبليغ عنهم وكذلك اي وكالخطاب في حق اهل الحرب في خفاء الخطاب في اول
نزوله فانه خفي في حق من لم يبلغه لعدم شهرته فيصير الجهل به عذرا وذلك مثل ما روينا في قصة اهل قبا فانهم صلوا
الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة واتوا العصر متوجهين اليه ايضا فاخبروا بالتحويل فتوجهوا الى الكعبة
واتموا صلاتهم وجوز ذلك لهم النبي صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم وعليه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس ومثل ما روينا في قصة تحريم الخمر فان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم

لعدم العلم به فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا قال ابن كيسان
لما نزل تحريمها قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا وقد شربوا الخمر وكيف بالذين ماتوا عنها فنزلت وتفسيرها على ما قيل
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات اثم فيما شربوا من الخمر اي الاموات في الاحياء الغائبين اذا ما اتقوا الشرك
وما حرم الله عليهم سواها وامنوا بالله ثم اتقوا يعني الاحياء الغائبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وامنوا اي صدقوا
بتحريمها ثم اتقوا ما حرم عليهم بعد هذا واحسنوا فيما تعبدهم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى في الآية ثلث
مرات في هذه الآية فعلم ان حكم الخطاب لا يثبت قبل العلم لعدم وسعه على الامتثال قبل العلم واما اذا انتشر الخطاب
في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع لانه في وسعه الاشاعة في التبليغ الى كل احد الا يرى انه صلى الله عليه وسلم
جعل نفسه مبلغا الى الكافة ببعث الكتب والرسل الى الملوك فكان يقول الا هل بلغت اللهم فاشهد وقال صلى الله عليه وسلم الا فليبلغ
الشاهد الغائب فمن جهل من بعد شهرته فانما اتى بالجهل لتقصيره لا لخفاء الدليل فلا يعذر حتى لو اسلم ذمي في دار الاسلام
ومكث مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم بوجوبهما وجب عليه القضاء لانه دار شيوع الاحكام فلا يكون معذورا لكن لم يطلب
الماء في العمران ولكنه تيمم وصلى على ظن عدم الماء والماء موجود لم يجزه لانه مقصر في ترك الطلب في موضع غالبا
بخلاف ما لو ترك الطلب في المفازة على ظن عدمه وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه لم يلزمه الطلب قبل وقد تيقن
والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته قال وكذلك جهل الوكيل الى قوله رسول الامام اقول اي كجهل
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن فانه يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر
اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع ما ابتر به اليه الغير ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن
ولو وكله بشراء شيء معين فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بها صح وبعده لا يصح لان في التوكيل والاذن نوع ايجاب والزام م
حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم وكونه ممتنعا على الوكيل شراء شيء بعينه شراه لنفسه ولطالب العبد بعهدة
تصرفاته بعيبا لاذن في الحال فلا بد من العلم وذلك انما يكون بالتبليغ الا انه لا يشترط فيمن يبلغه اي الوكيل والمأذون
العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل والاذن ليسا بالزام محض بل الوكيل والمأذون بالخيار في قبول
الوكالة والاذن وفي ترك فعلهما بعدهم وكذلك جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف
فيه بالبيع والاعتاق ونحوهما من غير علم بالجناية وجهل الشفيع بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع كله يكون عذرا لان دليل
العلم خفي لكون هذه الامور غير مشهورة ويستبد الموكل والمولى بالعزل والحجر والعبد وصاحب الدار بالجناية والبيع فلا يحصل
لهم العلم بها وفيه اي في كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وتبطل ولاية المأذون في
التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع والفداء بجناية العبد ويلزم على الجار الضرر بالبيع فيتوقف ثبوتها على العلم كاحكام
الشرع وشرط ابو حنيفة في الذي يبلغه اذا لم يكن رسولا العدالة او العدد ولم يشترطهما وقد مر في باب محل الخبر وكذلك
جهل المرأة البكر بانكاح الولي يكون عذرا لانه من علمها حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح ولان دليل العلم خفي في حقها
لاستبداد الولي بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح فيشترط العلم واكتفى ابو حنيفة باحد شطري الشهادة وكذلك قوله اي قول
ابي حنيفة في تبليغ الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا لم يكن المبلغ رسول الامام كقوله في اشتراط
احد شطري الشهادة في تبليغ تلك الامور خلافا لهما حتى لو بلغه فاسق واحد يلزمه القضاء في الاصح لان كل واحد مامور
بالتبليغ عن صاحب الشرع قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي الحديث فهذا المبلغ بمنزلة الرسول من الولي والموكل وقيل يشترط
العدالة بالاتفاق لانه من اخبار الدين والعدالة شرط فيها بالاتفاق وقد مر قال وكذلك جهل الامة المنكوحة الى قوله شرط القضاء اقول

اى فكجهل هولاء الذكورين جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار بعد العلم بالاعتاق كجهل عذرا حتى كان
لها مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم للكل واحد منها فى حقها حتى اما فى الاعتاق فلاستبداد المولى به فلا يمكنها الوقوف قبل الاخبار
واما فى الخيار فلانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل فى دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة
زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا بخلاف الصغيرة الصغيرة البكر اذا بلغا وقد زوجها الولى الاب فانه لم يعلما بالنكاح وقت البلوغ
كان الجهل منهما عذرا الحنفى الدليل فى حقها لان الولى مستبد بالنكاح وان علما بالنكاح ولم يعلما بالخيار لم يعذرا حتى لو سكتا كان ذلك
منهما رضى بالنكاح فلم يبق لهما الخيار لان دليل العلم بالخيار فى حقها مشهور غير مستور لانتشار الاحكام وعدم المانع من التعلم
ولانها اى الصغيرة يريد بذلك قيل ان بالجهل بالخيار وفيه نظر فانه لا يريد بالجهل شيء والا وله بالاخيار الزام الفسخ على الزوج ٥٠
ابتداء لانها لا تدفع ضررا زايدا لان طلاق الحرة الاصل ثلث فلم يكن الا الالزام بخلاف المعتقة فانها تدفع الزيادة عن نفسها
لان الملك يزيد عليها بملك طلاق اخر ولهذا اى ولان خيار البلوغ للالزام وخيار العتق للدفع افترق الخياران فى شرط القضاء
حيث شرط القضاء لوقوع الفرقة فى خيار الفرقة فى خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الخيار قبل القضاء يرثه الاخر
ولم يشترط فى خيار العتق بل يثبت الفرقة بنفس الاختيار لان سببه زيادة الملك عليها فكان لها ان تدفع الزيادة ولا يتوصل
الا دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فاما فى خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولى
وذلك غير متيقن به وفيه الزام على الزوج قصدا فلا تتم الفرقة الا بالقضاء قال وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فى خيار
الشرط فى البيع الا قول فاضيف ما يلزمه صاحب الالزام اول اراد من الاصل ما ذكر ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون
علمه قال ابو حنيفة ومحمد فى صاحب خيار الشرط فى البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه يعنى بغير علم ان ذلك الفسخ لا يصح الا بمحضر
منه وله ان يوصى به بعده ما لم يبلغ الاخر بعيبه فى مدة الخيار فان علم فيها تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد وان لم يعلم حتى مضت
المدة بطل الفسخ وتم البيع وقال ابو يوسف هو فسخ جايز بدون علم الاخر لان الخيار حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضى صاحبه
فى تصرفه بحكم الخيار وموجب الخيار الفسخ والاجازة ثم الاجازة تتم بلا علم فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار شرط للفسخ لا للنفاذ وهى
صاحب الخيار صار مسلطا على الفسخ ولهما ان الخيار موضوع لاستثناء حكم العقد وان الخيار ليس بموضوع للفسخ لا محالة
فالموضوع لاستثناء حكم العقد لا يكون للفسخ اما الاول فلان بعينه الشيخ بقوله لعدم الاختيار وكذا فى الزيادة توضيح وهو
ان تقال اختيار صاحب الخيار اى رضاه مفقود فيه اما ان يكون مؤثرا فى العلة او فى الحكم وقد تقدم انه تاثيره فى الحكم دون
العلة اعتبار الادنى الخطرين فيكون ما نعا حكم العقد وهو الملك عن الثبوت وصار كالاستثناء يمتنع دخول الشيء فى صدر الكلام واما الثانية
فلانه لو كان للفسخ لا محالة لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد الفسخ واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك واذا لم يتعين
للفسخ وهو يمنع الحكم لعدم الاختيار يصير العقد به غير لازم لان لعوات الاختيار اثر فى سلب اللزوم عن العقد كما فى بيع المكره
والهازل ثم يفسخ العقد لفوات اللزوم عنه كما يفسخ ساير العقود الجايزة من الوكالات والشركات والمضاربات
اذا فسخ البيع فيصير بالفسخ متصرفا على الاخر بما فيه الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف فى المبيع بعد مضى المدة معتمدا على تمام
العقد لان ما فيضمن القيمة بالهلاك فيما اذا كان الخيار للبايع او لا يطلب سلعة مشتريا فيما اذا كان الخيار للمشترى وهذا
نوع ضرر فلا يصح بغير علمه كعزل الحجر المأذون ولقايل ان يقول على هذا التوجيه انه فاين الخيار عدم لزوم حكم
العقد بلا رضاه فلو توقف على علم الاخر لزم حكمه واللازم باطل لاستلزامه الخلف فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لحقه
ان يعيب صاحبه فى مدة الخيار فلا يحصل له العلم بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه ما ذكرتم وان دل على عدم اللزوم ولكن عندنا ما ينفيه
وهو ان فيه الزاما فلا يصح الا بعلمه فان قيل دليلنا راجح لانه وان استلزم الالزام فهو مسكان من جهته فلا حاجة الا علمه

كالوكيل

كالوكيل اذا تصرف بغير محضر من الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج فالجواب ان التسليط يستلزم تمكن
المسلط اياه وصاحبه لا يملك الفسخ فكيف يسلط غيره عليه فصار كعزل الوكيل لا يصح الا بعلمه ثم ان بلغه رسول صاحب الخيار
صح فى الثلث بلا شرط عدالة لان الرسول قايم مقام المرسل وبعد الثلث لا يصح كما لو اخبره بنفسه للزوم بمضى المدة وان بلغه
فضولى شرط فيه العدد او العدالة عند ابى حنيفة لوجود معنى الالزام فى خبره خلافا لمحمد بناء على ما مر من اصله فان وجد
احدهما اى العدد او العدالة صح التبليغ فى الثلث وبعد الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه فى المدة وبعد الثلث لا يصح
التبليغ وان وصل اليه لتحقق اللزوم العقد بمضى المدة وبطل الفسخ لفوات شرطه وهو العلم فى المدة قوله وابو يوسف جعل
صاحب الخيار مسلطا على الفسخ معطوف على قوله قال ابو حنيفة ومحمد وقد قررناه ولكن ابعده قال فصل فى السكر الافوات
وبعض هذه الجملة مذكور فى النوادر وقيل اى لا ينبل ان السكر سرور يغلب على العقل بمباشرة سببه فيمتنع العاقل
عن العمل بموجب العقل من ان يعين الخير وقد اشار اليه بقوله سبانه واورد على هذا بان ما يحصل من شرب الدوا كالافيون
الذى لا يكون سكرا لانه ليس بسرور وهو ينطرد انه نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر المباح فمثل
من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به وقد ذكرنا ذلك فى باب العزيمة
والرخصة وكذا اذا شرب دوا فسكر به مثل البنج والافيونة او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول ابى حنيفة اذا شرب شرابا
متخذا من الحنطة او الشعير او العسل فسكر منه حتى لا يحد على قوله فى ظاهر الجواب وعن محمد ان ذلك حرام ويجب الحد بالسكر منه
واذا طلق او اعتق او تصرف ساير التصرفات لا يقع فيه شيء عندنا لان السكر فى هذه المواضع بمنزلة النوم والاغماء فيمنع صحة
العتاق والطلاق وساير التصرفات لان ما ذكرنا ليس من جنس ما يتلهى به اذ السكر الحاصل ليس بها من جنس اللهو حتى يقع الطلاق
والعتاق كما سنذكر زجرا فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن الرماك والافيون مذكور فى النوادر فاما المتخذ
من الحبوب والعسل فمذكور فى الجامع والمبسوط فالداما السكر المحظور الا قوله والبنج والزنا والاقارير اقول النوع الثانى
وهو السكر بطريق محظور لهو السكر من كل شراب محرم كالخمر وفى عصير العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والطلا وهو العصير
اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثه ونقيع التمر وهو السكر ونقيع الزبيب غلا واشتد وموضع تحقيق ذلك كتاب الاشربة فى الفقه
وكذلك السكر من النبيذ المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ بالنار حتى ذهب ثلثاه ثم رفق بالماء وترك حتى اشتد ويسمى مثلثا او بسلا الزبيب
وهو الذى القى فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه اذا طبخ ادنى طبخة وعتق اى ترك حتى صار قديما شديدا لان هذا وان كان
حلالا عند ابى حنيفة وابى يوسف شربه لاستمراء الطعام والتداوى والتقوى به لا للتلهى واللعب فاعلى الجملة شرط ان لا يسكر
منه فاما اذا سكر منه وهو من جنس ما يتلهى به لان الفساق يستعملونه للهو واللعب باستعمال الخمر فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب
المحرم فيكون السكر منه حراما يجب الحد منه لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه ودعى الطبع اليه فيحتاج الى الزاجر بخلاف
المتخذ من الحبوب وهذا السكر المحظور لا ينافى الخطاب بالاجماع وسند ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وذلك لان هذا لا يخلو اما ان يكون خطابا فى حال السكر او فى حال الصحو فان كان الاول فلا شبهة فى انه
لا ينافيه وان كان الثانى فكذلك اذ لو كان منافيا لكان كانه قيل لهم اذا اسكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب
فانتم مخاطبون واللازم ظاهر الفساد فالملزوم كذلك فتبين انه خطاب فى حال السكر فان قيل السكر ينافى فهم الخطاب
كالنوم والاغماء وخطاب من لا يفهم مخالف للنص والعقل فيجوز ان يكون خطاب منع القربان بالنسبة الى مبادى السكر
عند نقائهم مضطرب فيه الا ان يستقر انهم كما يقال للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول فالجواب ما يلزم ان الخطاب
متوجه باعتدال العقل واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يعوق هذا البلوغ

وقد يقال ثم الخطاب لم تنتف ولئن فانت فانما يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تأخيره اي فانت بآفة سماوية
لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع اما اذا فانت من جهة العبد بسبب هو معصية فلا يعد عذرا بل يجعل زجرا عليه
بقي الخطاب في حقه اذ في وسعه دفع السكر بالامتناع عن مباشرة سببه فكان بالاقدام على مباشرة سببه مضيعا للقدرة
فلا يكون معذورا وانما قلنا بقي الخطاب لانه مخاطب بخطاب الآية فانه قال وانتم سكارى والواو للحال واذا ثبت انه مخاطب
ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في اعدامها فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة
والصوم وغير ذلك ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قولي الشافعي وفي قوله الآخر لا يصح وهو قول [illegible]
والكرخي والطحاوي من اصحابنا ونقل ذلك عن عثمان رضي الله عنه كطلاق النائم وعتاقه لان غفلته فوق غفلة
النائم وقد مر الجواب بالفرق بين ما هو آفة سماوية وبين غيرها ويصح بيعه وشراؤه واقراره وتزوجه وتزويج الولد الصغير
والصغيرة واقراضه واستقراضه وسائر تصرفاته قوله وفيما عندنا انه لو شرب مكرها او طائعا قال وانما يعدم بالسكر
الا قوله واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا حد القذف اقول يعني اذا كانت عباراته صحيحة كان الحل موجودة لانها
موجودة حسا وانما ينعدم به القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشأ عن نور العقل وقد احتجب العقل بغلبة السرور
عليه فاذا تكلم السكران بكلمة الكفر لم تبن امرأته منه استحسانا لان الردة تبتنى على القصد الصحيح والاعتقاد وليس في
ذلك فما حصل منه انما هو عمل لسانه دون قلبه فلا يجعل معتبرا كما في الضمير وصار كالمنطوق به خطأ وينقل وجه الاستحسان
ان واحدا من كبار الصحابة سكر حين كان الشرب مباحا فقال للنبي عم هل انتم الا عبيدي وعبيد ابائي ولم يجعل ذلك
منه كفرا وقد قرأ سكران في المغرب قل يا ايها الكافرون وترك النفي فنزل قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
ولم يحكم النبي عم بكفره ورد بان كلامنا في السكر المحظور وقد كان السكر مباحا فيصير عذرا في عدم الردة واجيب بان السكر
كان حراما في جميع الاديان وانما كان المباح هو الشرب الذي لم يسكر ووجه القياس وهو قول ابي يوسف انه كالصاحي
في عدم زوال العقل فتبين امرأته واذا اسلم الكافر السكران يجب ان يصح اسلامه لوجود احد ركنيه ترجيحا لجانب الاسلام
كما في المكره فان قيل ينبغي ان لا يصح اسلامه لان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت اجيب بان الرجوع ردة
والسكر دليله وحقيقة الردة منه غير معتبرة فكذا دليلها واذا اقر السكران بالقصاص او بما سببه لزمه حكمه واذا قذف
محصنا او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع فان السكران لا يستقر على شيء كلام والاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة
سببهما لا يبطل بصريح الرجوع فبدليله اولى انه لا يبطل اما مباشرة السبب فلانها امر محسوس معاين لا يقبل الرفع واما
الاقرار بهما فلانهما من حقوق العباد فاذا قذف محصنا يحبس حتى يخف عليه الضرب ثم يحد للسكر لان حق القذف
فيه حق العبد مقدم على حق الله المحض ولا توالي بين الحدين لئلا يفضي الى التلف واذا زنى في سكره وثبت ذلك حد
اذا صحا لانه امر معاين لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف لكن يؤخر
الحد الى ان يصحو لان الانزجار لا يحصل حالة السكر واذا اقر انه سكر من الخمر طائعا لم يحد حتى يصحو ويعيد اقراره
او يقوم عليه البينة انه سكر طائعا لما قلنا انه لا يثبت على كلامه والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد الخمر
لكونه محض حق الله تعالى يقبل الرجوع واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به الا حد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
يصح سوى حد القذف وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر فيمنعه عن الثبوت لان الدفع اسهل من الرفع قال وانما يوضع
عنه الخطاب الى قوله ولم يبطل شيئا من الاهلية وهو الاقرار بحد القذف والقصاص اقول لما فرغ عن بيان ان احكام الشرع
لازمة له وعباراته صحيحة لكونه مخاطبا اشار الى دليل ما ذكر من الاحكام بقوله وانما لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع

لان السكر

لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه كما ذكرنا في مطلع البحث فان كان سببه معصية كان شرب الخمر او غيرها
من الاشربة المحرمة لم يعد عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذا اذا كان سببه مباحا مقيدا
بعدم السكر وهو مما يتلهى به كالمثلث ونبيذ التمر والزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما فقيل قوله مما يتلهى به بيان القيد
لانه قيد آخر اي القيد بالاحتراز عن السكر فيما يتلهى به لا في غيره فانه من القسم الذي يليه واذا كان سببه مباحا
مطلقا اي غير مقيد بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب جعل عذرا لان هذه الاشربة لم تكن للتلهي في الاصل
بل للتغذي ولا اثر لتغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نفس اللذة لا تؤثر في الحرمة لانها توجد
في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كلبن الرماك واما ما يعتمد الاعتقاد مثل الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا
لعدم ركنه كما مر لان السكر جعل عذرا فانه اذا كان عن محظور لا يصلح سببا للتخفيف كما مر لان السكر جعل عذرا فانه اذا
وما ينبني على صحة العبارة كالطلاق والعتاق وغير ذلك فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح عذرا فيبطل قوله لان السكر
جعل عذرا جواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فلم لا يجوز ان يجعل عذرا في غيرها فقال عدم
صحتها لعدم ركنها لا ان السكر جعل عذرا منها بخلاف ما ينبني على العبارة فان ركن التصرف يتحقق فيها صادرا من الاهل
مضافا الى المحل فوجب انعقاده نفسها واما الحدود فانها تقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه ليس بعذر ولا شبهة
وقوله الا ان من عادة السكران التهذي الى قوله فانها تقام عليه يعني ان السكر غير مانع من وجوب الحد بمباشرة
السبب لكنه مانع من صحة الاقرار به لان من عادة السكران اختلاط كلامه وهو الاصل في السكر وان السكران
لا ثبات له على الكلام وسنقرر اصالة الاختلاط فيه بقوله الا ترى ان اصحابنا اتفقوا على ان السكر الذي يثبت به وجوب
هذا الحد اي اختلاط الكلام وقد زاد عليه ابو حنيفة شرطا آخر في وجوب الحد وهو ان لا يعرف السماء من الارض
ولا الرجل من المرأة اعتبارا للنهاية في السبب الموجب للحد لانه اذا كان يميز بين الاشياء يكون مستعملا لعقله من وجه
فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي النقصان شبهة العدم والحدود تندرئ بالشبهات واذا كان الموجب للزيادة
ما ذكرنا فيحتمل ان يكون حد السكر في غير الحد هو ان يختلط الكلام ولا يدري عن بيانه كما هو مذهبهما فان من اختلط
كلامه بالشرب يعد سكرانا عادة ويؤيده قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون واذا كان
كذلك اي اذا كان اختلاط الكلام هو الاصل في السكر وان السكران لا ثبات له على الكلام كان السكر دليل الرجوع فيقام
مقام حقيقة الرجوع فما يعمل فيه حقيقة الرجوع يعمل فيه دليله وما لا فلا وحقيقته لم تعمل فيما هو من اسباب الحد فكذا
دليله والعمل في الاقرار بالحد فكذا دليله ولم تعمل حقيقة الرجوع في الاقرار بحد القذف والقصاص لما مر فكذا دليله
قال **فصل في الهزل** الى قوله بخلاف خيار الشرط اول القسم الثالث هو الهزل وتفسيره لغة هو اللعب وشرعا هو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع له والمراد بالوضع مطلقه ليتناول الوضع اللغوي والعقلي والشرعي لان الواضع خصص الشيء بالشيء
والعقل خصص الكلام للدلالة على المعنى المترجم عما في الضمير واللغة خصصه للدلالة على معنى اما حقيقة او مجازا والشرع
قد خصص التصرف الشرعي لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير ما خصص له عقلا ولغة وشرعا فهو الهزل وبهذا ظهر
الفرق بينه وبين المجاز فان المعنى فيه مراد دون الهزل وهو ما نقل عن ابي منصور ان الهزل ما لا يراد به معنى
وقد تقدم في بحث الحقيقة والمجاز بحث يتعلق به وقد اشار الى معنا لغة للمجاز بقوله وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء
ما وضع له على التفسير المذكور لئلا ينتقض بالمجاز فانه جد ولهذا جاز في كلام الله تعالى دون الهزل وليس
عليه واذا كان تفسيره ما ذكرنا صار الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضاء به ضرورة ولكنه لا ينافي الرضا بالمباشرة واختيارها

لان الهازل يتكلم بما يهزل به عن اختيار ورضى فصار اى الهزل فى جميع التصرفات كخيار الشرط فان الخيار يعدم الاختيار
والرضى جميعا فى حق الحكم ولا يعدمهما فى حق مباشرة السبب لان العقد يوجد باختياره ورضاه وانما جمع بين الاختيار
والرضى لانه قد ينفك عن الرضى كما فى مسائل الاكراه وهذا الذى ذكر هو تفسير الهزل واثره واما شرطه فحقيقة اعتباره
فى التصرفات فان يكون صريحا مشروطا باللسان مثل ان يقول انى ابيع هازلا ولا يكتفى بدلالة الحال ولكن لا يشترط ذكره فى نفس
العقد مشروطا بخلاف خيار الشرط فان ذكره فى العقد مشروط وهذا لانه لو شرط ذكره فى العقد لفات المقصود منه وهو
اعتقاد الناس التصرف جدا وشرط الخيار لدفع الغبن ومنع الحكم بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا
بالعقد حال والتلجئة هى الهزل قوله وذلك وجهان الايمان والردة اقول كلام الشيخ فى ظاهره فى الترادف بين الهزل
والتلجئة ومن الناس من فرق بينهما فجعل الهزل اعم من التلجئة بناء على ما ذكره فى المغرب ان التلجئة ان يلجئك ان تاتى امرا باطنه خلاف
ظاهره وهو ما يكون عن اضطرار ولا يكون مقارنا والهزل قد يكون مضطرا اليه وقد لا يكون وقد يكون سابقا ومقارنا او لاحقا
انما سواه وفى المبسوط صورته الحق البيع دارى معناه جعلتك ظهرا لا امكن بما هو من صيانة ملكى يقال الجاء اليه التجاء
فلان الى فلان والجاء ظهره الى كذا والمراد بهذا المعنى وقيل الذى يباشره لضرورة تعتريه وتصبكالمدفوع اليه مثل
ان تقول لاخر ابيع دارى منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة وتشهد على ذلك ثم تبيع فى الظاهر واذا كان كذلك
اى اذا كان كان التلجئة فى معنى الهزل والهزل لا ينافى الرضا بالمباشرة واختيارها لم يكن منافيا للاهلية ولا للوجوب بشئ
من الاحكام ولا عذرا فى وضع الخطاب لصدور الرضا بالمباشرة واختيارها عن اهله مضافا الى محله لكن لما كان
اثره ما قلنا انه ينافى اختيار الحكم والرضا به وجب النظر فى الاحكام مع الهزل كيف ينقسم فى حق الرضا والاختيار
فيجب تخريجها على هذا الحد اى على ان فيها ما فى حكم الرضا والاختيار وضابطه ان كل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف
ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وما يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت وتخريجها على هذا الحد على وجوه
تنقسم اليه وذلك لان التلجئة والهزل اما ان يدخلا فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق او فيما يحتمله
كالبيع والاجارة وجعلهما قسما واحدا تقليلا للاعتبار فهذا وجه ووجه آخر ان يدخلا على الاقرار بما ينفسخ كالبيع
والاجارة او بما لا ينفسخ كالطلاق والعتاق ووجه آخر ان يدخلا فيما يبتنى على الاعتقاد وذلك وجهان لانه اما ان يكون
اعتقادا حقا او باطلا كالايمان والردة فصار الجميع اربعة قال فاما اذا دخل فيما لا يحتمل النقض الى قوله وان اتصل به النقض
اقول لما فرغ من بيان الوجوه اجمالا فصلها فقال فاما اذا دخل يعنى الهزل فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة
وجد جواب اما وتقديره فذلك كثير ثم قسم ذلك بان ذلك الكثير على ثلثة اوجه هذا على تقدير ان يكون وذلك بالواو
كما وقع فى اكثر النسخ فاما اذا بالفاء فلا حاجة الى تقدير فمن الوجوه لقوله اما ان يهزلا باصله او بقدر العوض
او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما ان يتواضعا على الهزل باصله اى تواضعا عليه ثم اتفقا على البناء او على
الاعراض او اتفقا على ذلك ولم يحضرهما شئ ... فلا يرجح عنده ان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض
بحكمه فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانعقد العقد ولكن غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ... المفاسد
فى البيع بوجه آخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهازل الحق بخيار الشرط وهو يمنع ثبوت الملك فى البيع الصحيح
ففى الفاسد اولى ان يمنع كخيار المتبايعين معا اى البايع والمشترى فانه لا يثبت الملك لو احدهما لان خيار كل
واحد يمنع زوال ملكه عما فى يده فكذا الهزل لاتفاقهما عليه صار بمنزلة اشتراط الخيار لهما وقوله على احتمال الجواز متصل
بقوله العقد فاسد كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدا او على انهما بالخيار ابدا فان نقض فى الثلث احدهما انتقض لان الكل

واحد ولانه انتقض بنقضه وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يوجب الملك لعدم اختيارهما الحكم وقد ارتفع
ذلك المانع بالاجازة وان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لانه قد كان لخيار الشرط لما كان
المجيز مسقطا لخياره وقد بقى خيار الآخر يمنع الجواز فان اجازه بعد جاز البيع لارتفاع المانع وعند ابى حنيفة
يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجاز بعد لم يصح كما فى الخيار المؤبد لو اسقطاه كما فى الثلث
صح وبعده لم يصح لتقرر الفساد بمضى الثلث والمراد ولهذا اى ولان الهزل بمنزلة خيارهما لا يملك بهذا البيع
بعد القبض ... لانه مختار للحكم غير راض به لان الحكم للجد من الكلام وانما اكره على الجد واضاف على ذلك حتى لو اكره
على البيع بالتلجئة وتواعدا لم يجز اعتاق المشترى فيه ايضا قال وولاية هذه الجملة الا قوله لاعتوى ابى حنيفة اقول الدليل
على ان الهزل لا ينافى الاهلية ولا الاختيار والرضا بمباشرة الاسباب السبب ان الهزل لا يؤثر فى النكاح
بالسنة وهى قوله ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فعلم بعدم تاثيره فيه لا ينافى
السبب اذ لو كان منافيا لذلك لما صح النكاح وانما اثره فى الحكم لا غير واما اذا اتفقا على الاعراض من المواضعة
فالبيع صحيح لازم لان المواضعة ليست بلازمة بل ترتفع بما يصدر من الجد وذلك لان ... العقد لما احتمل الفسخ
فان العقد بعد العقد ناسخ للاول والعقد بعد المواضعة التى هى دونها اولى فقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة
وان اتفقا على البناء على المواضعة فسد العقد بالاتفاق لانهما قصدا الفساد محققا للبناء عليه وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فى البناء والاعراض اختلفوا على وفق
ذلك فابو حنيفة رحمه الله صحح العقد فى الحالين وجعل صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك اذا اختلفا وابو يوسف
ومحمد رحمهما الله قالا اذا سكتا واتفقا على انه لم يحضرهما شئ فان العقد باطل اى فاسد وان اختلفا فالقول قول من يدعى
البناء فاعتبرا المواضعة وجعلا العمل بها واجبا الا اذا وجد النص على ما ينقض المواضعة وهو اتفاقهما على الاعراض
وكذا اى كما ذكرنا من صحة العقد فى الحالين حكى محمد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة قوله فى كتاب الاقرار
لكن ابا يوسف قال وقال ابو حنيفة فيما اذا علم ولم يسقط فيما اعلم فى رواية ابى يوسف شك منه فى الرواية
لان من مذهب ان من قال لفلان على الف درهم فيما اعلم انه لازم فكان فيما اعلم بمنزلة قوله
فيما اتيقن فكان مخبرا عن نفسه وكان الاقرار لا استدلال وكذلك هنا يكون قوله فيما اعلم تأكيدا للرواية
لا تشكيكا فكان الاختلاف ثابتا فى الحالين ومن المشايخ من اعتبر قول ابى يوسف فيما اعلم بقول الشاهد
عند القاضى اشهد ان لهذا على الف درهم فيما اعلم فانه باطل بالاتفاق لان شأن الشاهد كونه فيما احسب او اظن
لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه فلم يثبت الاختلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه لان ما روى لما لم يثبت
بالشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون فاسدا فى الحالين بالاتفاق والصحيح انه للتيقين لا للشك
حتى يكون الاختلاف ثابتا لان الصدر المعلى روى عن ابى حنيفة مطلقا ان البيع جائز وكما قيل اعتبار قوله فيما اعلم
بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض ولم يشترط لصحته زيادة تأكيد والرواية
مثله فيلحق به واما الشهادة ففيها معنى الالزام ويشترط زيادة تأكيد فلان قول الشاهد فيما اعلم موهما للشك
تبطل الشهادة به ولكنا نقول لما احتاجت الشهادة الى زيادة تأكيد وقد وجد ما يصلح لذلك وهو قوله
فيما اعلم اى اتيقن حمل عليه واما الاقرار فلما لم يحتج الى ذلك كان للشك بخلاف الشهادة ولنا ان نقول ويكون ان يحاب

عنه بان سوا في جانب الشهادة تشكيك في المتفق عليه فلا يكون مسموعا واذا كان في السهادة كذلك لا يكون
في الاقرار كذلك فرقا بين الالزامين وغيره وقول الشيخ وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف ومن مذهب
ابي حنيفة ان قوله فيما اعلم يوجب الشك في جميع المواضع فلا يثبت الاصلاف وعزم من الشيخ اثباته فقال انه ملحق
برواية ابي يوسف وبين انه بهذا اللفظ لا يوجب الشك في الرواية فيكون الاصلاف ثابتا قال قال ابو حنيفة
العقد المشروع الى قوله فصار العمل بالمواضعة في العقد اولى اقول لما فرغ من بيان الاختلاف شرع في بيان
دليل كل من الفريقين قال ابو حنيفة العقد المشروع لا يحاب حكمه في الظاهر حقيقة والجد اولى بالحقيقة من المواضعة
فالعقد المشروع لا يحاب حكمه في الظاهر اولى من المواضعة اما الاولى فلان الهزل غير متصل بالعقد نصا فانه لم يذكر
في العقد واما الثانية فلان الجد اصل والمواضعة عارضة اما اصالة الجد فظاهرة وان الاصل في العقود الصحة
واللزوم والعمل بعارض واما عروض المواضعة فظاهر وهي غير لازمة فان احدهما لو اراد نقضها عن الاخر من
احدهما ينفرد بنقضه بان عارض احدهما كما عارضها فيبطل الهزل وبقي اصل العقد صحيحا وابو يوسف ومحمد رحمهما الله
اعتبرا العادة فان العادة جرت على ان المواضعة انما هو للبناء عليه صونا للمال عن التغلب ولم يحمل
بناء عليها كان اشتغالهما بالمواضعة اشتغالا بما لا يفيد فكان الظاهر شاهدا لمدعي البناء فلو سلم ان الظاهر في العقود
الصحة عارضه بهذا الظاهر والترجيح للسابق فان السبق من اسباب الترجيح والجواب لابي حنيفة ان الآخر ناسخ
للاول يعني اذا لم يتصل به ما يوجب تغيره نصا لان الاول يحتمل الابطال والعمل بالثاني عمل على مقتضى الشرع
والعقل ولم يصرح بالغير فيكون مبطلا للاول بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح بالعمل على خلاف مقتضى
الشرع والعقل فلا يمكن حمله على الصحيح مع وجود الغير هذا اذا هزلا في اصل العقد فاما اذا اتفقا على الجد في
لكنهما لو اتفقا على البيع بالفين على ان احدهما هزل وتلجية فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا
انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة فيكون البيع منعقدا بالفين وهو اصح
الروايتين عنه وفي رواية ينعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل وهو قولهما فانهما جعلا
العمل بالمواضعة واجبا والالف الذي هزلا به باطل لما ذكرنا من الاصلين لهما بناء وهو ان الاصل عنده
هو الجد وعندهما ينعقد البيع بالف وهو رواية محمد في الاصل عن ابي حنيفة لانهما قصدا السمعة بذكر احد
الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى تسمية الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح
على ما يجيء ولابي حنيفة انهما جدا في اصل العقد وتواضعا في البدل فاما ان يعمل بالجد في اصل العقد فيصح او بالمواضعة
في البدل فيفسد لان قبول الالف الذي لم يدخل في العقد شرط فاسد كالجمع بين حر وعبد فباعهما والعمل
بالاصل اولى من العمل بالوصف وهو الثمن عند التعارض يعني المواضعة على الهزل في البدل والمواضعة
على صحة اصل العقد بخلاف مسالة المواضعة اي المواضعة في اصل العقد اذا اتفقا على البناء فان العمل
واجب بالاتفاق لانه ليس ثمة معارض يمنعه عن العمل بها كالجد في اصل العقد هنا فان قيل قبول الالف الزائد
شرط لا مطالب له فلا يكون مفسدا واجيب بانه شرط على خلاف مقتضى العقد الشرعي فانه يوجب تفريق
الصفقة وهو لانه عبارة عن تفريق احد بدلي العقد والنبي عم نهى عن بيع وشرط وعن تفريق الصفقة
وفيه نظر لان الشرط المخالف للعقد الشرعي هو ما ينتفع به احد المتعاقدين والمعقود عليه وليس شيء من ذلك
بموجود ولان تفريق احد البدلين مفسد والالف الزائد ليس من البدل في شيء وقد ذكر ابو اليسر في هذا الفصل

اعني الهزل في قدر البدل في رواية فيما اعلم كما في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد لكن المعلى روى عن ابي حنيفة
مطلقا بلا قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق دون التشكيك واما اذا اتفقا على البيع بمائة دينار وان ذلك
للجنس وان الثمن الف درهم مثلا فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال يعني سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
لان البيع لا يصح بلا بدل وبما قصدا الجد في اصل العقد هنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سميناه من البدل
لانه موجود ومذكور والمعدوم لا يعارضه واحتاج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى الفرق بين هذا اي الهزل في جنس البدل
وبين الهزل في القدر حيث جوز العقد هنا بالمسمى وثمة بالمواضعة فقالا لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة
على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل في المقدار ممكن ثمة بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين
لاشتماله على الالف والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه لا يطالب احد لانهما اتفقا على انه هزل
وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد العقد به كما لو اشترى فرسا على ان يعتقه
كل يوم كذا امنا من الشغب وهذا جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله فاما هاهنا يعني في الهزل في الجنس فان العمل
بالمواضعة في صحة العقد مع المواضعة في البدل غير ممكن لان البيع يبقى بلا ثمن والبيع بدون الثمن لا يصح اما الاول فلانه
ظاهرة واما الثاني فلانه لم يقصدهما لكونهما هازلين فيها والدراهم غير مذكورة عند العقد فيبقى البيع بلا ثمن
بخلاف القدر لانهما ذكرا عند العقد الفين الف ثمن والالف هزلا بها وفي ذكر الالفين ذكر الالف فيبقى العقد
بالالف واذا لم يصح العمل بالمواضعتين جميعا فلا بد من اعمال احدهما والعمل بالمواضعة في العقد بان يقع العقد
صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع والعمل بالمواضعة في العقد بدون التسمية لا يصح فينعقد البيع على الدنانير
المسماة لا على الدراهم قال واما ما لا يحتمل النقض فثلاثة انواع الى قوله الاترى انه لا يحتمل خيار الشرط اقول ما لا يحتمل
الفسخ والاقالة بعد ثبوته بل ثلاثة انواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان فيه مقصودا والحصر استقرائي
اما الذي لا مال فيه اما لا يثبت فيه بلا ذكر وشرط نحو الطلاق وصورته ان يتواضع الزوج والزوجة على ان يطلقها
علانية ولا يكون في ذلك وقوع طلاق وكذلك صورة الاعتاق العتاق ان يتواضع المولى وعبده وهكذا العفو
عن القصاص واليمين وذلك بان يتواضع الرجل مع امراته او عبده ان تعلق الطلاق او العتاق بدخول
الدار ويكون في ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن
جد الطلاق والعتاق واليمين فان قيل هذا حكم ثبت على خلاف القياس بالنص والمنصوص امور معدودة
فالزيادة على ذلك قياس في غير معقول المعنى وهو باطل فالجواب ان المنصوص عليه هو المذكور في الكتاب
وفي بعض روايات الحديث العتاق في موضع اليمين والحكم في المنصوص عليه على الروايتين ثابت بالنص
لا محالة وما عداه من العفو عن القصاص والنذر ملحق بالدلالة لا بالقياس ووجهه ان النذر ملحق
باليمين لقوله عم النذر يمين وكفارته كفارة يمين والعفو عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه احياء
كالاعتاق وقيل لانه يشبه الطلاق من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما انه اذا طلق
بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة وقيل لانه يشبه النذر من حيث انه تبرع ابتداء والنذر نظير اليمين المنصوص
عليه والثابت بالدلالة ثابت به وهذا ضعيف لانتقاضه بالهبة من حيث انها تبرع ابتداء فيشبه النذر قوله
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه ووجهه ان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه لما تقدم فيكون
السبب موجودا في هذه الاشياء المذكورة دون الحكم لكن حكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالفسخ والاقالة

ولا اثر لها في شرط الخيار فعند تحقق السبب يتحقق الحكم فيبطل اثر الهزل ونوقض بان الطلاق المضاف
سبب للحال وقد تراخى حكمه واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس كذلك بل هو سبب لم يبق هذا
حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بالشرط قال واما الذي يكون المال فيه تبعا الى قوله وعندهما
يجب مهر المثل اقول النوع الثاني وهو الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى ثلثة اوجه لانه اما ان يهزل باصله
او بقدر البدل او بجنسه والهزل باصله باطل والعقد الصحيح عارض بينا واما الهزل بقدر البدل فيه بان يقول الرجل
لها اني اريد ان اتزوجك او لوليها اريد ان اتزوج فلانة بالف واظهر في العلانية الفين فاجيب بذلك
فعلى الوجوه الاربعة المذكورة فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وان اتفقا على البناء فالمهر الف بخلاف
مسئلة البيع عند ابي حنيفة لان البيع بالشرط الفاسد وهو ذكر احد الالفين على وجه الهزل يفسد والنكاح
مثله لا يفسد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا اختلف رواية الصاحبين عن ابي حنيفة فروى
محمد عنه ان النكاح جائز بالالف بخلاف البيع وفي هاتين الصورتين فانه ينعقد بالثمن عنده وهذا لان المهر تابع
في النكاح وشرع لاظهار خطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح بلا ذكره ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره ولان المقصود
الاصلي فيه ثبوت الحل لتحصيل التناسل فلا يجعل مقصودا لصحة التسمية بان يرجح جانب الجد على جانب الهزل
والا لزم ان يكون ما ليس بمقصود مقصودا وهذا خلف وبيان ذلك ان اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تاثير الهزل
فيه ولعدم افتقاره الى ذكر المهر فلو اعتبر صحة التسمية وجعل المهر الفين لكان ذلك لاجل المهر لصحة اصل
العقد بدونه فصار ذلك مقصودا والفرض بخلافه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود بالصحة لانه احد ركنيه ولهذا
يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تصحيح
بترجيح جانب الجد اذا امكن فان قيل هذا مناقض لما تقدم ان الثمن وصف والوصف تابع اجيب بان تبعيته
بالنسبة الى المبيع في محلية البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى المبايع في الركنية فان قيل المهر ايضا مقصود بالنسبة
الى المرأة فالجواب ان المقصودية وعدمها انما هي باعتبار الشرع والشرع شرع البيع للاسترباح ولم يكن ذلك الا بالبدلين
واما النكاح فانما شرعه لاجل التوالد والتناسل ولا احتياج له الى المال وانما المال لاجل خطر المحل كما مر
وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وان التسمية في الصورتين مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا تثبت
الا قصدا وتفتقر وكذلك الجهالة الفاحشة يمنع صحتها كما في البيع والهزل يؤثر فيها كما يؤثر في ابتداء البيع وفي ابتداء
البيع يعني في هزلا باصل البيع واتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب
اولى من العمل بصحة المواضعة ترجيحا على العادة فكذا هذا يعني المهر وهو الاصح لانه فيه اهدار الهزل وانما
الجد الذي هو الاصل في الكلام فاما اذا اتفقا على المواضعة على البناء وعلى ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على
على الاعراض فالمهر هو المسمى وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد
ومع الهزل لا يجب المال وما اتفقا على كونه صداقا ليس مذكورا في العقد والمهر لا يثبت بلا تسمية فلم يثبت واحد
منهما وصار كالتزوج بلا مهر وفي ذلك يجب مهر المثل بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة
واعتبار التسمية ضرورة فاما النكاح فانه يصح بلا تسمية فامكن اعتبار المواضعة وان ادت الى فساد التسمية وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا ففي رواية محمد يجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا
بالصحة ولا حاجة للنكاح الى صحته كما مر واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية

ابي يوسف عن ابي حنيفة يجب المسمى وتبطل المواضعة كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر
ما مر وعندهما يجب مهر المثل في رواية محمد عنه ايضا قال واما الذي يكون المال فيه مقصودا الى قوله بخلاف البيع اقول
القسم الثالث وهو الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فهو ايضا
على هذه الوجوه وانما كان المال في هذا القسم مقصودا لانه لا يجب فيه بلا ذكر فلا شرطناه فيه علم انه فيه مقصود فالطلاق
والعتاق والصلح عن دم العمد ان لم يذكر فيها المال فمن القسم الاول واذا ذكر وشرط صار من القسم الثالث
فانه هزلا باصل العقد بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او اعتق عبده على مال هازلا او صالح
عن دم العمد هازلا فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف قال الشيخ
وهذا الجواب عندنا يعني نفس قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص
عن ابي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب
المال قال في الجامع الصغير لو قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت
الطلاق في الثلث بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلث او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف
لازم وعندهما الطلاق واقع والالف لازم والخيار باطل وهذا لان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخلع لا يحتمل شرط الخيار
لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت هذا المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول ولا يتوقف
شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل فلا يختلف الحال بالبناء والاعراض او الاختلاف
او السكوت ولابي حنيفة ان جانبها شبه البيع لانه تمليك مال بعوض ولهذا لو ابتدئت رجعت قبل قبول الزوج صح الرجوع
ولو قامت عن مجلسها قبل قبوله يبطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في نفسه فتمليك مال وجعل شرطا
لهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعتك هذا العبد بكذا فعبدي هذا الآخر حر انه معلق بالمعاوضة فلم يمنع كونه
معاوضة عن ان يكون شرطا لليمين فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار ثم لا يبطل القبول بالرد بحكم الخيار لا يبطل
كونه شرطا لانه كونه شرطا لهذا الوصف وهو انه تمليك مال واذا عمل فيه الخيار يعمل فيه الهزل ايضا فلا يقع الطلاق
والحكم المال بالهزل كذا في جامع الشيخ وهو المراد من قوله لما عرف ثم اي في المواضع الذي نص فيه عليه قوله فكذلك
هذا اي يحتمل الخيار الهزل لكنه غير مقدر بالثلث في الخلع وامثاله بخلاف البيع لان الشرط في الخلع على وفاق
القياس اذ الطلاق يحتمل التعليق وتعليق الاسقاطات بالشروط جائز اما في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات
لكنه ثبت فيه مقدرا بالثلث نصا فصح اعتبار هذه المدة فيبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث وعلى هذا لا يبطل خيار مدة
في الخلع بعد الثلث لان الهزل بمنزلة الخيار مؤبدا فكان للخيار فيما وراء الثلث فكان لها ولاية النقض والاثبات
متى شاءت عند ابي حنيفة وقيل ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانبها عليه
المال باعتبار المال وهو لا باعتبار معنى الطلاق فيكون مقدرا بالثلث كما في البيع واجيب عنه بان المال وان كان مقصودا
فيه بالنظر الى المال فذلك لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود العقد كما ان الثمن تابع في البيع وبالنظر الى المقصود
يلزم ان لا يقدر بالثلث قال وان هزلا بالكل الى قوله وكذلك ان اختلفا اقول يعني اذا هزلا باصل التصرف والبدل
جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع وقوع الطلاق
ووجوب المال واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض
عند ابي حنيفة فيلزم التصرف ويجب المال لانه جعل الهزل حجرا للاصل الطلاق ما يمنع من وقوعه في باب الخلع كما في البيع

ثم عند اختلافهما في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض عنده ترجيحا للجد الذي هو اصل الكلام فكذا ههنا وعند التصرف
جايز اي لازم وليس المراد بالجواز الجواز الاصطلاحي والمال لازم ولا يفيد اختلاف المتعاقدين في الاعراض والبناء
لان الهزل عندهما لا يوثر في اصل التصرف ولا في المال على تقدير اتفاقهما على البناء فعلى الاختلاف اولى وان سكتا
ولم يحضرهما شيء فالتصرف جايز اي ماض لازم حتى وقع الطلاق ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما ولرجحان
الجد عنده واما اذا اتفقا على المواضعة في الهزل في بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع لان الهزل لا يوثر
عندهما مع اتفاقهما في اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان يوثر في المال لكنه ثابت في ضمن الخلع تبعا
فلا يوثر فيه ايضا اذ العبرة للمتضمن كما لو كان الشرط في ضمن الرهن فلهذا يجب تمام المسمى فان قيل هذا مناقض لصدر
الكلام فان الكلام فيما يكون المال فيه مقصودا فكيف يمكن ان يجعل تبعا ولئن سلم انه تبع فلا يلزم عدم تاثير الهزل فيه فان المال
في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه اجيب بانه مقصود بالنظر الى العاقد فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق لانه بمنزلة الشرط
والشروط اتباع ولهذا ايضا في العقد اليه مسائل الطلاق على مال والخلع على بدل فيوجد حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل اما المال
في النكاح وان كان غير مقصود لكنه بدل لازم حيث لا يمكن نفيه ويثبت بدون الشرط ومع النفي صريحا فكان اقوى من ساير
الابدال فاخذ جهة الاصالة من هذا الوجه فيوثر الهزل فيه كما في ساير الاموال وعند ابي حنيفة يجب على الاصل الذي ذكرنا
له في خيار الشرط ان يتعلق الطلاق باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لان الطلاق يتعلق بكل البدل وبعض البدل
قد تعلق بالشرط وهو اختيار المرأة فبعض الطلاق متعلق باختيارها لكنه لا يتبعض فتعلق الكل اما الاول فلانه يتعلق بجميع
البدل ... لكونه المذكور قد علقه بجميع البدل حيث ذكر الالفين وقد عرف ان الهزل لا يوثر في جانبه كخيار الشرط لكونه يمينا
في جانبه وهما لا يوثران في اليمين فكان الجد والهزل فيه سواء واما الثاني فلان المرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد
الالفين في الحال وتعلق قبولها الالف الآخر باعراضها عن الهزل واختيارها اياه فتعلق الطلاق باختيارها البعض حتى يتم
البدل المعلق به فان اختارت وقعت والا فلا كما لو قال لها انت طالق على الالفين فقبلت احديهما ولم تقبل الاخرى وفيه نظر
لفوات كلية الكبرى فان قيل لما الحق جانبها بالبيع وجب وقوع الطلاق في الحال بجميع البدل فانه ينعقد بجميع المسمى اجيب بان انعقاد
البيع بتمام المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة على ما بينا في ما الخلع فلا يفيد بالشروط التي سبق فامكن العمل بالمواضعة والعمل
بها يوجب ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال كما مر وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق والمال كله وذلك ظاهر
وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب كله عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعله اولى من المواضعة وعندهما
كذلك لما قلنا ان الهزل لا يوثر عندهما وان اختلفا فكذلك وقع الطلاق ووجب المال كله عندهما لما ذكرنا انه لما مر ان الاختلاف
لا يعتبر وعنده القول لمن يدعي الاعراض قال فاما اذا هزلا باصل المال الا قوله وكذلك ابراء الغريم اقول يعني اذا هزلا
بجنس المال لا بكميته فذكرا الدراهم اتفقا على الاعراض والدنانير لحكم وعرضهما الدراهم فعندهما المسمى هو الواجب
سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لما للاصل واما عند ابي حنيفة
فبالتفصيل فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى في العقد فصار
كانه علقه بقبول الدنانير ولم تقبل هي فيتوقف على القبول كما في شرط الخيار وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب
المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمن يدعي الاعراض اعتبارا للجد كما مر وذكر في المبسوط ان الطلاق
واقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وكذا كذا اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظايره
الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد قوله واما تسليم الشفعة على ان طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو طلبها

كما علم بالبيع حتى لو سكت ولم يطلب على الفور سقط وطلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد على البائع
او على المشتري ان كان البيع في يده او عند العقار على طلبها وبه يستقر حتى لا يبطل بالتاخير في ظاهر الرواية وطلب
التملك فاذا سلم الشفعة بان لا يقبل طلب المواثبة بطلت لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا وانها تبطل بالسكوت
بعد العلم بالبيع فكذا بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد تسليم الشفعة باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط
حتى لو سلمها بعد الاشهاد والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم لان تسليمها في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين
حكمه ولهذا ملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف كما يملكان البيع والشراء فيبطل التسليم بالخيار فكذا
بالهزل وبقي الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابرأه هازلا لا يصح وبقي الدين
لانه لو ابرأ بالخيار لم يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد فيوثر فيه الهزل كما يوثر الخيار وهذا لان
الخيار انما يثبت في العقود اللازمة ولهذا لا يثبت في المضاربات والوكالات والشركات وليس ههنا عقد قال واما القسم
الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله الى قوله لا يحتمل الاجازة اقول القسم الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة في هذا
الفصل هو الاقرار سواء كان بما يحتمل الفسخ او بما يحتمله ان يتواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف
درهم لكن بينهما حقيقة ثم قال البايع بعتك هذا العبد امس بالف وقال الآخر صدقت فليس ذلك ببيع وكذلك لو تواضعا
مثل ذلك فيما لا يحتمل النقض كالطلاق والعتاق لان الاقرار يعتمد صحة المخبر به ولا صحة له ههنا لان الهزل
يدل على عدمه فصار الاقرار بما يحتمل الفسخ وبما لا يحتمله من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان المخبر يعتمد وجود المخبر به
فيوثر الهزل في ابطاله ... ضرورة الكل من جنس ما يحتمل النقض بدليل الا ترى ان الاقرار بالطلاق
والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى لو اقر بهما مكرها لم يثبت شيء منها وكانت المرأة زوجته والعبد عبده لان الاقرار خبر
متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل على كذبه فكذا اذا اقر بالهزل لانه دليل على كونه كاذبا فيبطل بطلانا تاما
لا يحتمل الاجازة اذ الاجازة تلحق شيئا يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشيء اصلا لكونه كاذبا
وبالاجازة لا يصير صدقا ... فكان بيع الهازل خلاف البيع والاجازة هازلا لانه انشاء يعتمد انعقاده اهلية المتكلم
وصحة عبارته وقد وجدنا وهو يحتمل الصحة والفساد فينعقد موقوفا على الاجازة قال واما القسم الثالث الهزل بالردة
كفر الى قوله لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي اقول القسم الثالث ما يرجع الى الاعتقاد وهو وجهان كما مر
الهزل بالردة والهزل بالاسلام اما الاول فكقوله الصنم اله فانه كفر لا بما هزل به وهو هذا القول لكن بنفس الهزل
لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والهزل
بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد
ايمانكم فصار الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل لا باعتقاد ما هزل به وانما صاروا الى هذا الاستخراج وان كان اثرهما
في ازالة الايمان واثبات الكفر سواء لان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد ولم يوجد لوجود الهزل وانه ينافي الرضا بالحكم
وذلك يقتضي ان لا يكون الهازل بالردة كافرا كما في حالة الاكراه والكره فقد لو الى نفس الهزل لانه راض به مختار وهو
استخفاف بالدين وهو كفر بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره عليه فانه يجري على لسانه اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه
غير راض بالسبب والحكم جميعا فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا يجب الحكم بايمانه في احكام الدنيا
كما مكره لان كلمة الاسلام بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكمه متراخيا عنه ولا ان يرد
بعلة سبب كما يرد البيع بخيار عيب ورؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه الهزل حتى لو رجع لا يقبل ولكن يجب

حتى يعود اليه قال والقسم الرابع هو السفه الى قوله وجب حجره اقول القسم الرابع من العوارض المكتسبة
هو السفه وهو في اللغة عبارة عن الخفة يقال تسفهت الرياح اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح الفقهاء هو العمل
بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل مع قيامه فقوله هو العمل بخلاف موجب الشرع
يشمل ارتكاب جميع المحظورات فقيده من وجه لاخراجها عنه وتخصيص التعريف وهو تبذير المال واتلافه على مقتضى
الشرع وذلك لما ذكر ان اصل هذا الفعل وهو السرف والتبذير مشروع لان اصل البيع والبر والاحسان مشروع خلاف
الا ان الاسراف فيه بدنيه حرام وفور الحاجة حرام فصار على خلاف موجب الشرع من وجه وقوله واتباع الهوى
وخلاف دلالة العقل كل واحد يجوز ان يكون بيانا ويجوز ان يكون بيانا لسبب السفه فان متابعة الهوى يوجب العمل على خلاف
مقتضى الشرع وخلاف دلالة العقل كذلك فان العقل يقتضي ان لا يضيع الرجل ما ينفعه في نفسه ويجوز ان يكون
كل واحد منهما تعريفا آخر للسفه عند من يجوزه بالمفرد فان اتباع الهوى هو العمل على خلافه وخلاف مقتضى الشرع وخلاف
دلالة العقل ايضا هو العمل على خلاف مقتضى الشرع فيما نحن فيه وهو تبذير المال لا مطلق كما قيل والسرف والاسراف
ان كان شيئا واحدا واما التبذير كما ذكر في بعض الشروح ففي كلام الشيخ ابهام فانه جعله مشروعا فجعله حراما
وان كان بمعنى [illegible] فلم يعهد الاسراف في كتب اللغة لغير التبذير والشيخ قد جعل التبذير كالتفسير للسرف فيعطف
عليه فان الاموال الى [illegible] وتحمل عن الشبهة بان يقال الشيخ اراد من السرف والتبذير اصل المعنى وهو ان يكون
على مقدار الحاجة ولا نزاع في مشروعيته ولا في الاصطلاحات ومن الاسراف المجاوزة وفي قوله كالاسراف في الطعام
والشراب والسفه لا يوجب خللا في الاهلية لعدم اخلاله بالقدرة لا ظاهرا ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله فلا يمنع
شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال فبقي اهلا لتحمل امانة الله وحقوقه ولحقوق العباد ايضا لان حقوق
الله اعظم فانها لا تحمل الا عما هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات التي هي حقوق العباد وليس باهل
لا يجب حقوق الله واذا تحمل الاعظم فلا يتحمل الاضعف وهو سواء من سنه الكمال ولا حجر عليه اولا ثم العلماء اجمعوا
على ان السفيه يمنع منه ماله في اول بلوغه وسند اجماعهم قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي اموال المبذرين
الذين ينفقونها اموالهم فيما لا يضرهم في الدنيا والآخرة واضاف الاموال الى الاولياء لانهم يقومون عليها ويتصرفون
فيها ويضيفونها الى الشيء بادنى ملابسة والنكتة في ذلك ان الملك يستلزم التصرف الشرعي واللازم منتف عنهم
عليها كما نحن فيه فكذا الملزوم ونهاهم عن ايتائهم الاموال اليهم فصار دوام منعه عن ذلك ثم علق الايتاء على ايناس
الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا وامرهم بدفعها اليه عند وجوده لقوله فادفعوا اليهم اموالهم فالدفع
عند وجود الرشد واجب واما عند عدمه فمختلف فيه قال ابو حنيفة عدم الدفع عند عدمه كان مقدرا بخمسة
وعشرين سنة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه الرشد دفع اليه المال وقالا لا يدفع اليه ما لم يؤنس
منه رشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فانه اذا لم يؤنس منه
رشد عند البلوغ لا يدفع اليه المال بهذا النص فكذا ظاهرا ما اذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة
فلانه ان السفه مستحكم بل يحدث ضرب من الرشد بالتجربة ما محالة واذا حصل ذلك حصل الشرط لان الشرط رشد
نكرة والرشد النكرة يصدق في ما يطلق عليه كما في الشروط النكرة واذا حصل الشرط سقط المنع فان قيل
هذا انما يصح على مذهب من يحقق ان يكون التنوين للتحقير والتقليل ولم لا يجوز ان يكون للتهويل والتعظيم لانه مطلق كما في فقط
قوله تعالى فأذنوا بحرب من الله اجاب الشيخ بقوله لانه عقوبة لا يصح ان يكون بخلاف التحقير والتقليل لان منع المال لا لعلوّا ما

ان تكون

ان تكون بطريق العقوبة واما ان تكون حكما لا يعقل معناه فان كان الاول كان مما يسقط بالشبهات فوذاد حكمه
حصول الشرط من وجه وهو ما حصل به ضرب من الرشد بالتجربة سقط وان كان الثاني فهو يتعلق بالمنصوص عليه ولا يصح
تعديته الى غيره لكونه غير معقول المعنى والمنصوص عليه رشد منكر فاذا صار من حكم الوجود بوجه يوجد دليله
وهو ايناس حد التجربة وجب جزاءه وهو الدفع لان اعتبار الكمال فيه مما تفاوت الناس فيه لنقيض الحد ويعلو
لم يتبين قدر حقيق فيعتبر الادنى كما في اعتبار العقل للخطاب فان قيل هذا التقسيم غير حاصر لجواز ان يكون المنع نظرا
له فالجواب ان السفه لا يكون سببا للنظر لما سيجي وعدم الشرط ليس علة لعدم المشروط غاية ما في الباب ان الحكم عند عدمه
يبقى على عدمه الاصلي ما لم يثبت دليل الوجود وقد ثبت ذلك قال الله تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فيه حكم
الدفع اليهم فان فيه اشارة الى ان البلوغ اذ الصبا وبقاء اثره كبقاء عينه في المنع وان اثره قد يبقى الى مضي زمان
يصيرون كبارا فينقطع عنهم بقاء الصبا او الخاذيب فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس منه رشد انقطع منه الرجا لانه ينبغي لهم
ان يصير جدا وذلكما اعتبار في الكبر فيدفع اليه المال قال واختلفوا في وجوب النظر للسفيه الى قوله باعتبار دنيا بما
اقول اختلف العلماء في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب
للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لعدم جواز منع الوجوب لان السفه لما كان مكابرة وترك ما هو الواجب
من مقتضى الشرع عن علم بجملة الامور المحرمة شرعا وعن معرفة بحرمان السنة لم يجز ان يكون سببا للنظر اذ لو جاز
كونه سببا لذلك لكان في غير ذلك مما هو احق بالنظر اولى واللازم باطل فالملزوم مثله الا يرى ان من فقر بحقوق
الله سبحانه لم يوضع عنه الخطاب نظرا بل كان موكدا الا ان ما هو من عوقب على تركه وحبس عقوبته في ديوان العباد ولا يوضع
عنه ولا يبطل فيما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عبارات صحيح طلاقه وعتاقه ونكاحه
ونذره ويمينه وصح اقراره باسباب الحدود ولا يبطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو سرق او زنا او شرب
الخمر او قتل عمدا يقادم عليه الحدود ويجب عليه القصاص والحدود والقياس يندري بالشبهات فلو كان السفه
بعد البلوغ سببا للنظر لكان اعتباره فيما يندري بالشبهات اولى لان الضرر في هذه الجهة ينفي الان تبع للنفس
فان ذاهم النظر في دفع اشد الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى وعورض بان الحجر لو وجب كما وجب السلم عن المعصية
وما وجب ذلك لو حسن فالحجر حسن واجيب بانه حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن ذلك فلا كالامر بالمعروف
حسن اذا لم يتضمن ضررا فوقه فاما اذا تضمن بانه يخف على السلم او يوقع الكفر فلا لا صرار على المعصية لا يكون
حسنا والحجر قد يتضمن ذلك وهو ابطال قوله الذي به كمال الادمية فلا يكون حسنا واذا لم يحجر عليه صح تصرفاته
لصدورها عن اهلها مضافا الى محلها بمعنى مانع عن ذلك وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وجب الحجر عليه بالسفه عن التصرفات
المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل كالبيع والاجارة لان الحجر نظر والنظر واجب اما الاول فلانه يحصل به النفع
في الدنيا والاخرة واما الثانية فلما قال الشيخ رحمه الله حقا للمسلمين وحقا له لدينه لا لسفهه اما الاول فلان ضرر السفيه يعود
الى عامة المسلمين فانه اذا فني ماله صار عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال والحجر لدفع الضرر عن العامة
مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس واما الثاني فلانه وان كان عاصيا
يستحق النظر لدينه المسلمين وقوله لا لسفهه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى فلا يصلح سببا للنظر
وعما قال ان منع انه جان يستحق الحجر بطريق العقوبة فقال لم يكن ذلك باعتبار جنايته وسفهه بل باعتبار ان المسلم
يستحق النظر فاعلم ما عاصيا احواله وعند السفه يظهر الحاجة الى وجوب النظر ويتوضح ذلك بقوله الا يرى ان العفو

عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص مستحباً قال الله تعالى فمن عفى واصلح فاجره على الله
وفي الآخرة وان مات مصراً على الكبيرة حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضله على ما عرفوه عند اهل السنة وقيل
وتؤيد هذا قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيهاً الى قوله فليملل وليه بالعدل فانه نص على اثبات الولاية عليه
ولا يتصور ذلك الا بالحجر واثبتنا ذلك ايضاً بالقياس على منع المال فانه منصوص عليه بقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
والجامع النظر فان منع المال انما هو بطريق النظر صوناً له عن التلف وكذا الحجر لان المنع غير مقصود بعينه بل لابقاء
ملكه ولا يحصل الابقاء ما لم ينقطع لسانه عن التصرف في المال فانه لو اطلق له التصرف لا يفيد منع المال شيئاً بل فيه زيادة
كلفة على الولي بحفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه وانما صح هاهنا ولم يثبت في الطلاق والعتاق والنكاح لان المحجور عليه
بالسفه في التصرفات كالهازل فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضاً وذلك لان الهازل يخرج كلامه لا على نهج
كلام العقلاء لقصده اللعب لا لنقصان في عقله فكذا السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج كلام العقلاء لاتباع
الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله واجاب ابو حنيفة عن ذلك بعدم المطابقة بين الدليل والمدلول فان المدلول
وجوب الحجر والدليل يدل على جوازه فان العفو عن صاحب الكبيرة في الدنيا والاخرة جائز لا واجب ولئن سلمنا ان النظر
واجب لكن انما يجب مراعاته اذا لم يتضمن ضرراً فوقه وقد يتضمن ضرراً فوق ذلك وهو تفويت اهليته والحاقه بالبهائم
بخلاف منع المال فانه ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يمكن تعديته فمنع المال لا يمكن تعديته الى منع اللسان اما الاول
وهو مذهب بعض مشايخنا ولانه سببه المجانة وهي مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال يصلح جزاء كحرمان الميراث
بعد القتل فيجعل جزاء اي عقوبة لا يقال لو كان منع المال عقوبة لفوض الى الامام واللازم باطل فان الاولياء هم المخاطبون
بذلك الاية لانا نقول عقوبة تعزير وتاديب فيجوز ان يكون مفوضاً الى الاولياء كما في تعزير العبيد واما الثاني فلان القياس
لا يجري في العقوبات ولئن سلم ان منع المال معلول بالنظر لا بالعقوبة فلا نسلم ايضاً جواز قياس الحجر عليه ولا الحاقه بالدلالة
اما الثاني فلعدم المساواة واما الاول فلان شرط القياس ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص الى فرع هو نظيره
ولا وجود لهذا الشرط فيما نحن فيه لان اليد للادمي نعمة زائدة واطلاق اللسان نعمة زائدة واللسان والاهلية
نعمة اصلية فابطالها لما بطالها والحاق الانسان بالبهائم لان الانسان ممتاز عن البهائم بالبيان فالقياس يؤدي الى ابطال
اعلى النعمتين باعتبار ادناهما ولا يخفى ان الاعلى لا يكون نظير الادنى ولا مساوياً بينهما ايضاً فيكون باطلاً والجواب عن الاية
ان المراد بالسفيه ما قيل هو الصبي العاقل ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وعلى تقدير
ان يكون المراد ما ذكرتم فالمراد من الولي صاحب الحق لا ولي السفيه وعن قولهم لا فائدة في المنع مع اطلاق التصرف
انه ممنوع فان السفيه يتلف ماله عادة في تصرفات لا يتم الا بالقبض كالضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده
مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بالمنع بدون الحجر عليه قال وقالا لان هذه الامور الحلف
يغني عما اقول قال الشيخ رحمه الله قوله واجابا عما قال ابو حنيفة بعضهم وقاله هذه الامور يعني اليد واللسان والاهلية
صارت حقاً للعبد رفقاً به ليستقل بها فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع الضرر عن المسلمين وهذه في بعض
النسخ بالواو وبه في الضرر عن المسلمين فان كانت النسخة بغير واو فالكلام ما سبق لجواب ابي حنيفة لان الحجر دار ما هو
لزوم الخلف فانه قال هذه الامور صارت حقاً للعبد رفقاً به فاذا ادى الى الضرر وجب الرد لئلا يكون ما هو رفق
عين رفق وان كانت بالواو كان دليلاً لدفع الضرر بدليل آخر وكان الكلام منتهياً وقوله وان لم يكن للمسلمين حق
في عين المال اي مال السفيه سؤال الجواب عما يقال لا ضرر في تصرفه الضرر للمسلمين لانه يتصرف في خالص ملكه له حق

دم

٢٦٧

بيه فلا يحث الحجر فانه رد ذلك وجعله بطريق قياس ما روي عن ابي يوسف فيمن تصرف في خالص ملكه بالبناء جيرانه
كما يجاوره طاحوناً لا اجرة وبعضه منزلاً لا يستحق الا برضاهم فان للجيران ان يمنعوه اذا تضرروا وابن لك والجواب
عن الحلف ان هذه الامور صارت حقاً للعبد رفقاً في ابقاء الاهلية وتمييزه عن البهائم فاذا حجر صارت غير رفق
ولزم الخلف وعن الثاني بان ضرره ان كان كونه عيالاً على بيت المال او بان يتكفف الناس فان ذلك لا يوجب
الحجر الا يرى ان يتصدق بماله على الرشيد وينفقه في الحال جائز بلا خلاف وفيه لزوم ما ذكرتم وان كان غيره ذلك فلا بد
من البيان للنظر في صحته وسقمه قال فاذا حجر القاضي عليه عندهما صار الى ما هو مذكور في المبسوط اول هذا بيان حاصل
ما ذكر قبله وتمهيد لذكر ما يأتي بعد وان الحجر عندهما لما صار مشروعاً بطريق النظر وجب ان ينظر الى ما فيه من
النظر في حقه فلا يلحق باصل خاص كالمريض والمكره بل يجب اثبات النظر بأي اصل امكن اعتباره فتارة يلحق
بالمريض كما اعتق عبده فانه ينفذ عتقه لان السفه كالهزل لما مر ولكنه يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر بمعنى
النظر فيكون كحجر المريض لغرمائه وورثته وهناك وجبت السعاية لغرمائه في كل القيمة وللورثة في ثلثيها اذا لم يكن عليه
دين رد العتق بعد الامكان فكذا هذا ولو اشترى ابنه المعروف وقبضه كان شراؤه فاسداً ويعتق الابن حين
قبضه ويجعل في هذا الحكم غير شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع
في مال المشتري شيء من ذلك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه
فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي وله نظائر غيرهن مذكورة في المبسوط قال وهو انواع عندهما الا فيما عن له الفصل
من الاولياء اول الحجر بسبب النظر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انواع الاول الحجر بسبب السفه مطلق يقع سواء كان اصلياً بان بلغ
سفيهاً او عارضاً بان حدث بعدما بلغ وهذا الحجر يثبت عند محمد رحمه الله بنفس السفه اصلياً كان او عارضاً ولا يحتاج
الى حجر القاضي لان الدليل الدال على ثبوت الحجر لا يفصل بينهما ولانه لا اثر للسفه في ثبوت الحجر كالمرء على الجنون والعته
والصغر والرق والحجر يثبت فيها بلا قضاء فكذا في السفه وقال ابو يوسف رحمه الله لا بد من ثبوت الحجر من الوجهين من حكم القاضي
لانه بمعنى النظر وباب النظر الى القاضي اما الاول فلانه متردد بين الضرر والنظر ففي ابقاء الملك له نظر وفي اهدار قوله
ضرر فلا يترجح احد الجانبين الا بالقضاء بخلاف الجنون والصغر والرق واما الثاني فظاهر فعلى هذا لو ادرك سفيهاً ولم يرفع
امره الى القاضي حتى باع شيئاً او اقر او تصدق بشيء او وهب صح الجميع عند ابي يوسف خلافاً لمحمد والثاني اذا امتنع المديون
عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله والعروض والعقار سواء عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يبيع الا احد
النقدين بالآخر استحساناً وذلك ضرب حجر لما حديث معاذ رضي الله عنه فانه ركبته ديون فباع النبي صلى الله عليه وسلم ماله وقسمه بين
غرمائه بالحصص ولان بيع ماله لقضاء الدين مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع عنه وهو مما يجري فيه النيابة والاصل
انه من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه يجري فيه النيابة فان القاضي ينوب منابه كالذمي اذا اسلم عبده فابى ان يبيعه باعه
القاضي والعين لعدم مضي الدين ولابي حنيفة قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وبيع
ماله بغير اذنه ليس كذلك فان المستحق عليه قضاء الدين وبيع ماله غير متعين لذلك لانه لو تعين لذلك لما جاز حبسه واللازم
باطل فانه يجوز حبسه بالاتفاق والملزوم مثله بيان الملازمة ان في حبسه ضرراً للمديون وللغرماء تأخير حقهم فلا معنى
للمصير اليه بلا حاجة بخلاف عبد الذمي اذا اسلم فان ازالته عن ملكه مستحق عليه بعينه فينوب القاضي منابه وكذلك في حق
العنين لانه عجز عن الامساك بالمعروف فاستحق عليه التسريح بالاحسان بعينه وهذا قياس ما ولا احد النقدين بالآخر
ولكنه استحسن الجواز لكونهما جنساً واحداً معنى ولهذا يضم احدهما الى الآخر في الزكوة ولو كان ماله من جنس الدين صورة

كان للقاضي قضاء دينه به فكذا اذا كان من جنسه معنى فان قيل لو كانت المجانسة المعنوية كالمجانسة الصورية لكان لرب
الدين ولاية الاخذ بلا قضاء كما لو ظفر بجنس حقه قالجواب ان اعمال الجهتين واجب اعمال احديهما فبالنظر الى عدم المجانسة
صورة لم ينفرد باخذه وبالنظر الى المجانسة معنى امكن للقاضي ان يقضي به دينه دفعا لتوهم القلب ودرءا لا يلتفت اليه ولان تكون
العدم دليل العدم والوجود دليل الوجود ولنا وايل حديث معاذ رض ان النبي عم باع ماله بسواله نيلا لبركة النبي عم وهذا
لان عندهما لما لم يكن للقاضي بيع ماله فان ابى بيع القاضي ولا نظير معاذ فانه بامر النبي عم فيباع حتى يبيع عليه بغير رضاه والثالث
ان يخاف على المديون ان يلجي ماله ببيع او اقرار فطلب الغرماء حجره حجر عليه عندهما على ان لا يصح تصرفه الا مع هو كايد الغرماء
وعند ابي حنيفة الحجر عليه وبهذا الحجر لا يثبت عندهما الا بالقضاء والفرق لمحمد ان هذا الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر للسفيه للنظر له وهو غير موقوف على طلب احد فيثبت حكمه بلا قضاء قوله والرجل
غير سفيه يتعلق بالنوعين الاخيرين وقوله فان ذلك واجب اي كون الرجل غير سفيه فيهما واجب ليعلم ان طريق الحجر
عندهما النظر للمسلمين لا ان يكون نفي السفه الذي هو معصية من اسباب النظر فان الحجر عندهما في تاني الصور
ثم فيمن عدم السفه لكنه اي لكن السفه غير العضل الذي من الاولياء في انه يوجب الحجر نظرا للغير فان الولي اذا امتنع
عن تزويج المرأة عند خطبة الكفو وحضور مهر مثلها فالقاضي ويصير الولي محجورا اسقاطا للولاية في هذا العقد
حتى لم يكن له ولاية ابطاله نظرا لها لان العضل الذي هو ظلم من اسباب النظر والجواب عن ذلك قد مر قال القسم الثاني
وهو السفر الى قوله وهذا غلط ظاهر وخطا بين اقول القسم الثاني من العوارض المكتسبة السفر وهو في اللغة عبارة
عن قطع المسافة وفي الشرع عن الخروج عن المدة على قصد السير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام
على ما عرف في كتب الفقه وان السفر لا ينافي شيئا من الاهلية اي لا يحل بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها
ولا يمنع وجوب شي من الاحكام كالصلوة وغيرها لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلق بعض سوا حصل به مشقة بالفعل او لا
لانه من اسباب المشقة غالبا لا محالة حتى لو تنزه شخص من موضع الى بستان خطوة فاعتبر نفسه سببا للترخص فاقيم
مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فلهذا تعلق الرخص
بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض وقد تقدم ذلك واختلف في اثره في حق الصلوات فعندنا هو سبب للوضع
اي لاسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لا يبقى الاكمال مشروعا اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة وتعليه
وقال الشافعي هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة كما قيل في حق الصيام وقد ذكرنا ما يكفي في بيان تحقيق هذا المقام
في باب الشرط ولكنه يحتاج هنا الى متابعة الشيخ وفا دونا على ما قلنا دليلان ظاهران ثابتين من النص والمعقول ودليلان
خفيان يعني منها اما الاول ان يعني الظاهران فاحدهما ان القصر اصل والاكمال زيادة والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص
اما الاولى فلما قالت عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واما الثاني
فلان المقدرات الشرعية لا تحتمل الزيادة الا بالنص والنص في حالة الاقامة لا السفر والثاني انا وجدنا الفضل على ركعتين
ان اداه المسافر اثيب عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا حد النوافل لكنه هل يقوم مقام ركعتي الظهر والنفل يتادى بتحريمة الفرض
اصلحت فيه الكراهة والظاهران ذلك مكروه عرف ذلك في كتب الفقه ولقائل ان يقول هذان الوجهان يدلان على ان الركعتين
عزيمة والمتنازع فيه واما الوجهان الخفيان فاحدهما انه رخصة اسقاط لان ذلك حق ومثل وضع الاصر
والاغلال ومثل الاسقاط فوجب ان هذه رخصة اسقاط اما الاولى فلما قال عمر رض يا رسول الله ما لنا نقصر وقد امنا فقال
النبي عم ان الله تصدق عليكم تصدقة فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال ان النبي عم سماه صدقة والصدقة بالكمال

التمليك

٢٦٩

التمليك ولا مالية فيه اسقاط محض لا يحتمل الرد اما تسميته صدقة فظاهرة واما انه لا يحتمل التمليك ولا مالية فيه فكذلك
واما ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلما بينه بقوله اذ تبيعوا علي الايام وبينة العتق من انه لا يحتمل
الرد وشبه بقوله وهذا امر يعرف ببداية العقول فان مثل ذلك اذا كان ممن لا يعترض طاعته اي كان العفو والعفاء من
ممن هو يعتبر من الطاعة اولى فان قيل هذا الحديث يشير الى الالزام لانه سماه صدقة وامر بالقبول بقوله فاقبلوا حتى
على التمليك فالتمليك به لا يفيد سببا فالجواب ان الشيخ قد اشار الى ذلك بقوله هي اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على القبول
الا ترى ان اثبات حق يحتمل التمليك من الله لما لا يرتد لا يحتمل الرد فاسقاطه حق له يحتملها ولا ان لا يحتملها فالصوم اوجب
نا حرا بالسفر لا يسقط فيبقى فرضا فيه اداوه وثبت انه رخصة ما جرى بلم في الصلوة رخصة اسقاط والثاني فالعدم
اداوه والثاني ان العبودية تنافي المشية المطلقة والاختيار الكامل ولو ثبت الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا
في وضع الشرع وهو الاختيار الكامل اما الاولى فلما ذكره الشيخ بقوله وانما ذلك من صفات الباري جل جلاله وانما للعبد اختيار
ما يرتفق به وسر الاختيار المطلق اي الكامل ينفعل بلا رفق يعود اليه ولا حق يلزمه واستوضح ذلك بقوله الا ترى
ان الى اخر اذا حنث فالتخيير المعين حصر بين انواع الكفارة لرفق بحانبه واما الثانية فلما بين بقوله لانه لا رفق له بالرفق
والتيسير متعين في القصر من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية والحاصل ان القصر بين القصر
والاكمال ربوبية ولا شي من الربوبية بعبودية فلا شي من التخيير بينهما بعبودية وهذا اي اثبات الخيار على وجه يؤدي الى جعل
العبودية ربوبية غلط ظاهر وخطا بين قال الاتقاني ان الشيخ اشار الى قوله لا يحصل اياه على حكم الاخرة اي لهذا التوضيح بانه قوله
انما للعبد اختيار ما يرفق فان المدبر اذا جنى جناية لم يخير مولاه بين قيمته وهو الف درهم مثلا وبين الدية وهي عشرة
الاف درهم لاتحاد الجنس فان المقصود بوسرة المدبر هو المالية وكذا في السبعة الباقية فانه يلزم في الاولى القيمة وفي الثانية
الاقل من الارش ومن القيمة واذا كان الاقل متعينا علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكبير على القليل والكل ان الجنس
واحد وهما احترازا عن التخيير بين الجلد والظهر للعبد اذ ذون فانهما مختلفان وقوله ولم يخير معطوف على قوله لم يخير مولاه فانه
مما يدل ايضا على ان الاختيار للرفق فان تحرير المولى في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف درهم وبين الدية عشرة
الاف لا فادية ودفعه لان المقصود من العبد قد يكون المالية واما في مسئلتنا فلا رفق في اختيار الكبير على القليل فيبقى اختيارا
مطلقا وهو من ذلك حد ربوبية فان قيل لا نسلم عدم الرفق فان في الكثير فضل ثواب اجاب الشيخ بانه لا فضل في الثواب
فان الثواب ليس الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر وفي التركيب ضعف فان العطف بلا الجامع او الاعلى ما عرف
واستوضح ذلك بقوله الا يرى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر ثوابا فكذا ههنا اي قصر
المسافر واكماله ولئن سلم فضل الثواب لكن لا يصح بناء حكم الاختيار وهو حكم الدنيا على حكم الاخرة بل انما يجب بناؤه على ما يتعلق
به الدنيا من لزوم او برد ثمة بلا اذى كما في الاختيار في انواع الكفارة فانه مبني على اليسر الحالي في الدنيا لا على الثواب
فالا وهذا بخلاف الصوم الى قوله وهذا اسم وي اقول اي التخيير في الصلوة على خلاف التخيير في الصوم في السفر فانه تخيير
بين وجهين بمعنى كل واحد منهما يسرا من وجه وعسرا من وجه كما تقدم في باب العزيمة والرخصة فيصلح التخيير لطلب الرفق
بين وجهين مختلفين فلا كان ذلك عبادة لا ربوبية وهذا الحكم وهو قصر الصلوة في السفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
وهو المتصل بالاداء والجزء الاخير من الوقت حتى ظهر اثر السفر في اصل الوجوب وهو الاداء فظهر في قضائه لانه خلفه
ولهذا لو فاتته صلوة في السفر قضاها في الحضر والسفر ركعتين ولو فاتته في الحضر قضاها في الحضر والسفر ربعا واما اذا لم يتصل
بسبب الوجوب فلا يثبت القصر وهذا لان حقيقته المانع للثبت شرط بطلان الحل فاذا ما حرثت الحكم دتغر

علا انه نوع لان السفر مما يع لا ارادة فيه ولما كان العرض من الامور التي يتعلق باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة
لازمة لامكان دفع الضرورة بالامتناع عن السفر وقيل معناه انه بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة لازمة تدعو الى الافطار
بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم بلا كلفة ولحوق آفة قيل لك ان قول افتى له بان المسافر اذا نوى الصيام
في رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر وقيد بقوله وشرع فيه لانه لو نوى قبل الفجر يباح له الافطار لكن عزم على صوم النفل
ثم رجع قبل الصبح ساغ له الاكل ولا يلزمه القضاء بخلاف المريض اذا تكلف الصوم يخاف زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل
له الافطار لان المرض سبب ضروري يوجب مشقة له زمنه اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص ولو لم يكن لازمة لا يمكن
دفعه ولئن يمكن لكونه امرا سماويا وبهذا اي السفر ليس سببا ضروريا يوجب مشقة وانما هو موضوع للمشقة اي مقام مقامها فكان
المشقة فيه موجودة تقديرا فلا يورث اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه فان تحقق حقيقة المشقة فهو قادر على ازالتها
بالامتناع عن السفر لكونه من الامور المختارة ولكنه اذا افطر فيه لم يحل له الفطر لكنه اذا افطر لم يلزمه الكفارة لانها تندرئ
بالشبهات والسفر مبيح له في الجملة فصورته تورث شبهة وان لم يوجب اباحة واذا اصبح الرجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر
لم يحل له الفطر بخلاف ما اذا عزم على الصوم صحيحا ثم مرض فانه يحل له الافطار واذا افطر هذا المسافر لم يلزمه الكفارة لقيام
الشبهة المسقطة لها واما اذا افطر ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا افطر ثم مرض فانه يسقط عنه الكفارة وهذا الكلام
مبني على ما قلنا ان السفر مكتسب من الامور المختارة والمرض سماوي لا اختيار فيه فاذا وجد في اخر النهار بان الاستحقاق
الصوم لاباحة الفطر والحيض زوال الاستحقاق لا يتجزى فصار كانه ابيح من اوله كالحيض فانه يعدم الصوم من اوله وتصير
شبهة في سقوط الكفارة بخلاف السفر فانه اذا وجد في اخر النهار لا يبيح الافطار فلا يزيل الاستحقاق فيبقى السبب المبيح كيف يعمل
في المعدوم واجيب بان الصوم لو كان باقيا لاوجب المرض اباحة حقيقة من اول النهار فاذا كان معدوما وما اوجب شبهة
ويجوز ان يقال اذا ثبت الاستحقاق في بعض ما لا يتجزى ثبت عن كله فصار كان الصوم كله لم يكن مستحقا عليه فلا تجب الكفارة
بنقضه قال واحكام السفر تثبت بنفس الخروج وكان القياس ان لا يثبت الا بعد تمام السفر لان الحكم لا يثبت قبل تمام علته

الى قوله واحكام السفر اكثر من ان تحصى اي تعد الرخصة المتعلقة بالسفر يثبت بنفس الخروج ح

لكن القياس ترك بالسنة المشهورة عن رسول الله صلعم وصحابته فانه كان يترخص حين يخرج وعلى رضي الله عنه حين خرج من البصرة
صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا هذا الخص صلينا ركعتين وفي نهر الحقيق الرخصة في حق المسافرين
فانها لو توقفت على تمام السفر لانتقض الامر فقد صيره اكثر من مدة السفر واللازم باطل لعموم الحكم في حق الجميع واستوضح
عدم اشتراط السفر بقوله الا ترى انه لو نوى رفضه اي ترك السفر بان بدا له ان يرجع قبل تمام صار مقيما ووجب عليه الاتمام
ولم يشترط الاتمام محل الاقامة لان السفر لما لم يتم عليه كانت نية الاقامة نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة الاقامة فلما
كان السفر لم يكن فكان مقيما كما كان فلم يشترط محل الاقامة واذا سار ثلثة ايام فقد تمت علة السفر ثم نوى المقام في غير
موضع الاقامة لم يصح لان هذا اي نية المقام على تقدير العقد ابتداء ايجاب اي اثبات اقامة بعد تمام السفر لا نقض له
فلا يصح لانه في غير محله وهو المفازة واذا انفصل بهذا السفر عصيانا مثل سفر الابق وقاطع الطريق كان من اسباب
الرخص عندنا وقال الشافعي ليس ذلك من اسباب الرخص واستدل بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد وجعله
الله تعالى الترخص بالميتة مختصا بنفي الحرمة في حق الباغي والعادي واذا ثبت هذا في الترخص بالميتة
ثبت في الترخص بقصر الصلوة والافطار وسائر الرخص بدلالة وبالقياس وبعدم الفاصل لا بعقل ولان الباغي
معناه عاص في هذا السبب فيجب ان يكون ما كان عصيانا لا يصلح سببا للرخصة فهذا السبب لم يصلح سببا للرخصة
لانه اي المسافر عاص فيه فلان هذا السفر بعينه كما تناول الحرمات عصيانا ومباشرة العصيان عاص واما ان العصيان

له بها

لا يصلح سببا للنعم فتمامه في باب النهي ان المناسبة بين السبب والمسبب لا بد منها واذا كان عصيانا جعل
معدوما زجرا وتنكيلا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام ولنا ان سبب وجود الترخص
شرعا وهو السفر موجود واذا وجد السبب وجد الحكم اذا لم يمنع مانع ولا مانع ههنا فان العصيان
ليس في نفس السفر الذي جعلناه سببا بل هو في امر منفصل عنه وهو التمرد على من يلزمه طاعته والبغي
على المسلمين والتعدي عليهم بقطع الطريق ولا شك في انفصالها عن السفر فان التمرد على المولى في
المصر بغير سفر معصية وكذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوع الجناية على محل العصمة
من النفس والمال والسفر فعل يقع على محل اخر وهو الفعل المباح وقد ينفصلان عنه فان الرجل
قد يخرج غازيا ثم يستقبله عدو فيقطع عليهم الطريق وقد يكون بالعكس فصار النهي
عن هذه الجملة وهو سفر البغي وسفر الاباق وسفر قطع الطريق نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه
فلمثل ذلك النهي لا يمنع تحقق الفعل مشروعا كما في باب النهي فلا يمنع تحقق الفعل سببا
للرخصة وقيد بقوله من كل وجه احترازا عن النهي لمعنى في غير المنهي عنه اذا كان متصلا به
وصفا كصوم يوم العيد وقد تقدم ذلك ويمكن ان يقال ما لا يمنع مشروعية الفعل لا يمنع سببية
الفعل للرخصة بقوله لان صفة الحل في السفر في بعض النسخ في السببية دون صفة القربة
في المشروع ومثل ذلك النهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة في المشروع فلان لا يمنع الادنى
وهو صفة الحل في السبب بطريق الاولى اما ان صفة الحل في السببية دون صفة القربة في
المشروع فلان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة وصفة القربة في المشروع مقصوده لانه
مشروع للتقرب واما ان مثل ذلك النهي عنه لا يمنع الاعلى وهو صفة القربة فلان الصلوة في
الارض المغصوبة جائزة قربة ولم يزل صفة القربة بالنهي عنها وهذا لان منافاة النهي للقربة
اقوى من منافاته للحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والحل يثبت بنفس الاباحة فكان النهي
الذي هو للمنع منافاته للطلب اشد من منافاته للحل وهذا الجواب في الحقيقة قول بموجب العلة وهو انا
سلمنا ان المعصية لا تصلح ان تكون سببا للنعمة ولكنا ما جعلناها سببا لها بل ما جعلناه سببا
لها هو غير معصية وما هو معصية فهو غير سبب ثم اجاب الشيخ عما تمسك به من السكر بقوله بخلاف
السكر لانه عصيان بعينه فلا يصلح ان يتعلق الرخصة باثره واجاب عن الاية بقوله وبه اي بما ذكرنا من
ان السفر بنفسه هو السبب وان صفة العصيان امر منفصل ليس بمانع عن السببية تبين ان المراد من
قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل وذلك اي البغي والعدا ان يتعدى المضطر عما يمسك به مهجته
ويؤيد ذلك التاويلات المنقولة عن اهل التفسير فانه قيل المراد من البغي والعدا هو تجاوز قدر الحاجة
مكررا للتاكيد وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عاد اي مجاوز قدر ما يدفع به الهلاك
عن نفسه وقيل هما تفسير قوله فمن اضطر اي المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في الاكل كقوله
محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه تفسير للمحصنات وقيل غير باغ اي متلذذ ولا عاد اي متزود
وقيل غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار عليه ولا عاد سد الجوعة وكل هذه التاويلات يدل على
نفي البغي والعدا عن نفس الفعل وهو الاكل وصيغة الكلام يدل على رجوعهما الى الاكل اولا

مما قاله الشافعي من وجوبها الى الاضطرار لان الاية سيقت لبيان تحريم الاكل وحله فكان صرفهما الى الفعل
الذي هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى غير مقصوده وقيل هذا منه مناقضة فانه قال في الباغي المقيم
يمسح يوما وليلة وان سافر ولم يجعله بالمسح والمسح هو كما هو رخصة في السفر رخصة في الحضر فما بال حرم
اصل الرخصتين واحل الاخرى مع وجود البغي واحكام السفر اكثر من ان تحصى قال رحمه الله
الفصل السادس وهو الخطا هذا نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد
وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا ياثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزا كامل من اجزية الافعال
فلا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدوان على الخاطي لانه
ضمان مال لا جزا فعل ووجبت الدية لكن الخطا لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالعقل فيما هو صلة
لا يقابل مالا ووجبت عليه الكفارة لان الخاطي لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح سببا لما يشبه
العبادة والعقوبة لانه جزا قاصر وصح طلاقه عندنا وقال الشافعي لا يقع لعدم الاختيار منه وصار
كالنايم ولو اقام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق النايم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا
فيما يعتمد الرضا والجواب عنه ان الشي انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وكان في الوقوف
على الاصل حرج فيقام مقامه تيسيرا وليس في اصل العمل بالعقل حرج في دركه والنوم منافي
اصل العمل به ولا حرج في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار
حتى يفضي الى الظاهر ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه في صفات الله تعالى
فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف
عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه عند قيام كمال العقل ولما كان الخطا لا يخلو من ضرب
تقصير لم يصلح سببا للكرامة الاولاة صالحا للجزا ولهذا قلنا ان الناسي استوجب
بقاء الصوم من غير اداء وجعل المناقض عليها في حقه فلم يلحق به الخاطي فاذا جرى البيع
على لسان المخطي بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان ينعقد ويكون كبيع المكره لوجود
الاختيار وضعا ولعدم الرضا ان الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب قال الله
تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان قال ابو القسم الشهيد السمرقندي
الحكم هو ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول لمن رمى الى شخص على ظن انه صيد قاصدا
الى الرمي لا الى المرمي اليه وفيه نظر لان قوله رمى الى شخص يدل على قصد المفعول
غير انه ظان لكونه صيدا ولان الصايد ليس مقصوده مطلق الرمي
بل رمي الى مرمي خاص هو صيد ولانه لا يتناول من اخطا في المضمضة حتى نزل الماء في جوفه
والظاهر ان مرادهم به ما يقابل العمد والخطا نوع فعل من افعال العباد المكتسبة جعل
عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد واختلف العلماء في جواز
المؤاخذة على الخطا عقلا فانكره المعتزلة لان الخاطي غير قاصد والجناية لا يتحقق

بلا قصد وجوزها اهل السنة لان الله تعالى امرنا ان نسأله عدم المؤاخذة بالخطا في
في قوله تعالى اخبارا عن الرسل وتعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا الاية ولو كانت المؤاخذة
ممتنعة عقلا لكانت جورا وصار الدعا في التقدير ربنا لا تجر علينا لكنها سقطت
مع جوازها عقلا بدعا النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا استجيب له في دعائه وهذا معنى قوله جعل عذرا لسقوط حق الله اذا حصل
عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد الاجتهاد جازت صلاته ولا ياثم ولو اخطا
في الفتوى بعد الاجتهاد لا ياثم ويستحق اجرا واحدا ولو رمى الى شخص على ظن انه
صيد فقتله لا يؤاخذ بالقصاص ولا ياثم اثم القتل وانما اثم ترك التثبت
وصار شبهة في العقوبة حتى لو زفت اليه غير امراته فوطيها على ظن انها امراته
لا يؤاخذ بالحد لان الحد والقصاص جزا كامل من اجزية الافعال والجزا الكامل لا يجب على
المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى لو رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد فاتلفها
او اكل مال الغير على ظن انه ماله يجب عليه الضمان لانه ضمان مال وضمان المال يعتمد عصمة المحل
لا جزا الفعل وكونه خاطيا معذورا لا ينافي عصمته وعدم ضمانه قبل هذا والدليل على
انه بدل المحل لا جزا الفعل ان المتلف اذا تعدد وجب على الكل ضمان واحد ولو كان جزا
الفعل لوجب على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزا الصيد ووجبت بالخطا
الدية لانها من حقوق الله فيجب ان تكون في مال بدل المحل ولا يمتنع وجوبها بعذر الخطا
فان قيل اذا كان بدل المحل وجب ان تكون في مال القاتل كضمان الاموال اجاب الشيخ
بقوله لكن الخطا لما كان عذرا صلح ان يكون سببا للتخفيف بالعقل يعني بحمل الدية فيما هو صلة
لا يقابل مالا لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف فلا يجب الدية في ماله بل على عاقلته
في ثلاث سنين هو المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ووجبت الكفارة على الخاطي
ولم يجعل عذرا في وجوبها لان الخاطي ولم يجعل عذرا في وجوبها لان الخاطي لا ينفك عن نوع
تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فيصلح سببا لما يشبه العبادة والعقوبة يعني الكفارة
لانه جزا قاصر ومثله يستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة وصح طلاق الخاطي عندنا بان
اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي لا يصح لانه يقتضي الاختيار ولا
اختيار للخاطي وصار كالنايم اما الاولى فلان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصدر
عن قصد صحيح فان ما يصدر من السفا من الالفاظ لا يسمى كلاما لا يقال ان القصد امر مبطن
لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر دال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ
نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة لانا نقول لو اقام البلوغ مقام اعتدال العقل لصح طلاق
النايم ولقام البلوغ مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا كالبيع والاجارة واللازم باطل
بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اعتدال العقل بالبلوغ موجود في النايم وقد
صدر منه التكلم بالطلاق وقصده مبطن فيقام البلوغ مقام قصده وكما ان القصد امر مبطن

اقيم البلوغ مقامه فالرضا كذلك فيقام اعتدال العقل مقامه وحيث لم يقم دليل على ان المعتبر حقيقة القصد
كحقيقة الرضا واجاب الشيخ عن هذا النقض بقوله ان الشيء انما يقوم مقام غيره اذا صلح دليلا وتحقيقه
ان اقامة الشيء مقام غيره في مثل ذلك يستدعي شيئين احدهما صلاحيته كون النايم مقام غيره دليلا عليه والثاني
ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفايه فيجعل تيسيرا ودفعا للحرج وقد ابتغى الامر الثاني عن النايم لانه
لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر في ما ياتي به ويدع وبالضرورة يعلم ان النوم
ينافي القصد لانه مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معلومة بيقين فلا حرج في دركه الضرورة
العلم بانتفاء القصد فلا يصح اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار يعني بلوغه
نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما يفضي اثر الغضب الى ذلك بسبب غليان الدم وصار هو كذلك ليس
يامر باطن اما ان الرضا عبارة عن ذلك فلانا لا نحكم بكون الشخص راضيا الا اذا ظهر البشاشة
في بشرته كما انا لا نحكم بكونه غضبانا الا اذا ظهر اثره من تغير الوجه وغير ذلك ولهذا اي ولكونهما
عبارة عما ذكرنا كان الرضا والغضب في صفات الله من المتشابه لانه لا يمكن القول بثبوتهما بالمعنى
المذكور في حقه تعالى وتقدس لتعاليه عن امتلاء الاختيار وتقدسه عن غليان الدم واما انه
ليس بامر باطن فلان الحكم يتعلق بذلك السبب الظاهر وهو ليس بباطن فلم عن اقامة غيره مقامه
فاما دوام العمل بالعقل بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه فان من قال انت طالق مثلا او ادعى
انه مخطئ وانما اراد ان يقول سبحان الله لا يطلع على صحته الا الله فهو امر لا يوقف عليه وله سبب
ظاهر وهو اهلية القصد بالبلوغ عند قيام كمال العقل وقد يترتب عليه حكم شرعي وهو وقوع الطلاق
فيقام السبب الظاهر مقامه ولما كان الخطأ لا يخلو عن ضرب تقصير بترك التثبت لم يصلح سببا لكرامة
الا ترى انه صلح سببا للجزاء القاصر وهو الدية فرقنا بينه وبين النسيان فقلنا ان الناسي اذا اكل استوجب
هما القيوم من غير اذا وهذه كرامة شرعا حيث جعل المناقض عدما في حقه والخاطي وهو الذي اراد
المضمضة فسبق الماء في حلقه لم يلحق به في استحقاق هذه الكرامة اذ ليس في معناه لتمكنه من التقصير
في حقه فاذا جرى البيع على لسان الخاطي بلا قصد بان اراد التسبيح فجرى على لسانه بعت
هذا العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه على الخطا يجب ان ينعقد البيع ويكون كبيع المكره
فاسدا لوجود الاختيار وصحا فان جريان هذا الكلام في اصله وضعه امر اختياري ليس
بطبيعي كجريان الماء فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا وقيل معناه ينعقد
البيع لان الاختيار موجود تقديرا لوجود البلوغ عن عقل مقام القصد ولكن الرضا
فات لعدم القصد الحقيقي فينعقد فاسدا وانما قال يجب ان ينعقد اشارة الى عدم الرواية
فيه عن اصحابنا رحمهم الله قال رحمه الله واما الفصل الآخر فهو فصل الاكراه وهو ثلاثة
انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
وهو الذي لا يلجي ونوع آخر لا يعدم الرضا وهو ان يهم بحبس ابيه او ولده وما يجري مجراه الفصل
الآخر يعني القسم الرابع من العوارض المكتسبة الاكراه وهو حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد

مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه وشرطه اما من جهة المكره فهو تمكنه من ايقاع ما هدده به لانه عند عدمه يكون من ذلك بجهل
الزاهر هذيانا واما من جهة المكره فهو ان يصير خايفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير
ملجا محمولا عليه الا بذلك واما من جهة ما اكره به فهو ان يكون متلفا نفسا او عضوا او متلفا عضوا او موجبا ما يعدم
الرضا باعتباره واما من جهة ما اكره عليه فهو ان يكون المكره ممتنعا عنه اما لحقه او لحق آخر او لحق الشرع وبحسب
هذه الاختلافات يختلف الحكم واقسامه ثلثة نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجي ونوع يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجي ونوع لا يعدم الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة لان الرضا يستلزم صحة الاختيار
لما مر اذ كان على ذكر منك فتامل هجران القسم الرابع من الاقسام العقلية وهو فساد الاختيار دون اعدام
الرضا اما الاول فكالاكراه بما يخاف به المكره على نفسه او عضو بالهلاك فان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها واختيار
هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر وهو ينقسم
الى صحيح وفاسد فالاول ما يكون الفاعل مستندا في قصده والثاني هو ان يكون مبنيا على اختيار آخر وفي هذا النوع
اذا اضطر الى المباشرة كان القصد فيها دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره
واما الثاني فكالاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب لا يخاف منه تلف النفس والعضو وانما لا يفسد
الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكنه من الصبر على ما هدده به واما الثالث فهو ان يهم المكره بحبس ابيه
او ولده فان المكره يغتم بحبسهما وما جرى مجراه كحبس زوجته وامه واخيه واخته وكل ذي رحم محرم منه لان
لان القرابة المتاكدة بالمحرمية بمنزلة الولاد فاذا اكره الشخص على بيع عبده بهذه الاشياء ففعل لا ينعقد
بيعه في الاستحسان لان بحبسهما ولا يلحق به هم وحزن مثل ما يلحق بحبس نفسه او اكثر فان الولد اذا كان
بارا يسعى في تخليص ابيه وان كان يعلم انه يحبس وربما يدخل السجن مختارا ويحبس مكان ابيه فكما ان التهديد
في حقه يعدم تمام الرضا فكذا التهديد بحبس ابيه وفي القياس جاز البيع لان هذا ليس باكراه فان
يحبس ابيه او ابنه لا يلحقه ضرر فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه واقراره وهبته قال رحمه الله
والاكراه بجملته لا ينافي اهليته ولا يوجب وضع الخطاب بحال الى قوله ويأثم مرة ويوجر اخرى الاكراه بجميع
اقسامه لا ينافي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء
من ذلك وانه لا يوجب وضع الخطاب بحال اي سواء كان ملجيا او لا لان المكره مبتلى فيكون الاكراه ابتلاء
والابتلاء يحقق الخطاب اما ان المكره مبتلى فلانه متردد في الاتيان بما اكره عليه بين فرض وحظر واباحة ورخصة
اما الفرض فكما اذا اكره على الميتة او شرب الخمر او نحوه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على
ما اكره عليه فلو صبر حتى قتل عوقب عليه لثبوت اباحة هذه الاشياء في حقه في هذه الحالة بقوله الا ما اضطررتم
اليه والمكره محل المباح يفترض عليه الاقدام واما الحظر اي المحظور فكالاكراه على الزنا والقتل فان الاقدام
عليهما حرام محظور كما سياتي ولهما الاباحة فكالاكراه على افطار الصوم فانه يبيح له الفطر واما الرخصة فكما
الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على لسانه واما ان الابتلاء يحقق الخطاب فلان هذه
الاشياء التي يتردد فيها المكره لا تثبت الا بالخطاب ولانه ياثم مرة كما انه لا اقدم على الزنا ويوجر اخرى
كما في الاكراه على الكفر اذا امتنع والاثم والاجر متعلقان بالخطاب بقيل ذكر الاباحة ههنا مستدرك لدخولها
اما في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بالاباحة اباحة الاقدام على الفعل مع انه صبر حتى قتل لم ياثم فهو

داخل في الرخصة فان اجرا كلمة الكفر مباح له الاقدام عليه وان صبر حتى قتل لا يأثم وان اراد بها انه مباح له
ان تركه يأثم فهو داخل في العوض فان شرب الخمر مباح له وان تركه ولم يوجد هاهنا ما لا يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه صيت انه مندرك والجواب ان التقسيم غير حاصر فان المباح هو ما لا يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه والافطار بالاكراه كذلك فان المكره اذا فعل ما اكره عليه وهو الافطار لا يثاب
عليه واذا ترك الافطار لا يعاقب عليه فكان مباحا واما الفرق بين المحظور والرخصة مع ان المحظور
ايضا كالاكراه على القتل والزنا من باب الرخصة فسنذكره في آخر هذا الكتاب انه ما كان اعلى فهو
محظور وما كان دونه فهو رخصة ونبين ان اجرا كلمة الكفر مع اطمينان القلب دون القتل فان في القتل
الهتك صورة ومعنى وفي الاجرا الهتك معنى لا صورة فلهذا سمي احدهما بالمحظور والاخر بالرخصة .
قال ولا ينافي الاختيار لانه لو سقط لبطل الاكراه الى قوله على مثال فعل الطايع الاكراه كما انه لا ينافي
الاهلية لا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلما ذكره الشيخ بقوله الا ترى يعني ان المكره حمل المكره على اختيار الفعل وقد وافقه المكره في ذلك والموافق
المختار للشي يختار له فيكون المكره مختارا ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه فان الخطاب يعتمد القدرة
وهي بدون الاختيار لا يتحقق واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون ما فرضناه مكرها غيره هذا خلف
فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه
لا يصلح لابطال الحكم عما من الافعال كالقتل والاتلاف وافساد الصوم والاقوال كالطلاق والعتاق
والبيع فثبت موجب هذه الجملة لصدورها عن الاهل المختار ومضافا الى المحل الا بدليل غير الحكم بعد ما
صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطايع بدليل يوجب تغيير موجبه فان موجب فعله لشرب الخمر والزنا
والسرقة ثابت في الحال الا اذا لحق مانع كان تحقق هذه الافعال منه في دار الحرب ووقوع الطلاق والعتق عقيب التكلم الا
اذا لحق به مغير من تعليق او استثنا ولذلك اي افعال المكره واقواله قال رحمه الله وانما اثر الكره
اذا كان كاملا في تبديل النسبة الى قوله وذلك بعد المدح عنده قيل هذا جواب عما يقال اذا لم يوثر
الاكراه في الافعال والاقوال فيها اذا عد من العوارض والعارض لا بد له من اثر فقال انما اثر الكره اذا
اذا كان كاملا يعني ان الاكراه على نوعين كامل وقاصر لانه لا يخلو اما ان يكون ملجيا او لا والاول
هو الكامل والثاني هو القاصر فان كان الاول كالاكراه بالقتل وما اشبهه فاثره في تبديل النسبة
اذا احتمل ذلك ولم يمنع عنه مانع كتبدل محل الجناية حتى تصير منسوبا الى المكره فان كان الثاني كالاكراه
بالحبس فاثره في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة فاما في اهدار فعله او قوله فلا اثر للاكراه فيه حتى
لو اكره على الاتلاف لا يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل البهيمة ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فهذا اي
ما ذكرناه ان اثره في تبديل النسبة وتفويت الرضا اصل هذه الجملة اي جملة انواع الاكراه عندنا
خلافا للشافعي ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة على ما سنذكره والجملة اي الاصل
الجامع عند الشافعي ان الاكراه عنده ايضا على نوعين حق وباطل لانه لا يخلو اما ان يحرم الاقدام عليه
او لا والاول هو الباطل والثاني هو الحق والاول لما جعل عذرا في الشريعة بقوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه كان مبطلا للحكم عن المكره اصلا حتى سقط الاثم

عنه في بعض الصور فعلا كان او قولا واستدل بقوله ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار
فالاكراه يبطل صحة القول اما الاولى فلما قلنا في اول هذا الفصل ان الاكراه يفسد الاختيار واما
الثانية فلان صحة القول انما هي باعتبار انه يترجم عما في الضمير وذلك لا يكون الا بالقصد والتعبير
عنه فيبطل عند عدم القصد الا ترى ان الكلام لا يصح من النايم لعدم الاختيار ولا من المجنون
والصبي لعدم القصد والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر عن نفسه لا للترجمة عما في قلبه
فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له والاكراه بالحبس يعدم الرضا كما ان الاكراه بالقتل
يعدم الرضا وبطلان القول والفعل في الاكراه بالقتل ليتحقق عصمة حقوق المكره كيلا
يفوت بلا اختياره وتحقيق العصمة هاهنا انما هو دفع الضرر عنه عند عدم الرضا بزوال
حقه وذلك ببطلان القول والفعل فيبطلان جميعا ويبطل البيع والاقارير كلها
واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمام الاكراه
بان يجعل عذرا يبيح فعل هذه الاشياء عنده وهو احتراز عن الاكراه على الزنا فانه لا يباح به وجعل
الاباحة دليلا على تمامه لانها يدل على تمام العذر في حق الكامل والقاصر فاذا بطل حكم الفعل عن الفاعل
في الاكراه التام فلا يخلو اما ان يمكن ان ينسب الى المكره او لا فان امكن نسب اليه والا فيبطل عن المكره كبطلانه
عن الفاعل ولهذا اي لما ذكرنا من الاصل له قال في الاكراه على الاتلاف مال الغير ان الضمان على المكره
لا على الفاعل لان الاكراه قد تم وامكن ان ينسب الى المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فينسب اليه
الفعل ويجعل الضمان عليه وقال في الاقوال اجمع انها تبطل اصلا اما عن الفاعل فلتمام الاكراه واما
من المكره فلامتناع النسبة اليه لان الشخص لا يقدر ان يتكلم بلسان غيره ليصير آلة له في الاتلاف صيد الحرم والاكل
وفي الافطار انه لا شي على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه على المكره لانه ضمان بهيمة ما شبيه ضمان الشاة فيمكن
ان ينسب قتل الصيد اليه بجعله آلة وقال في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لعدم تمام الاكراه
فان الفعل لم يحل فيهما فان قيل لما اقتصر الفعل في القتل على الفاعل حتى اقتص منه وجب ان لا يقتل
المكره اجاب بان المكره انما قتل بالتسبب لا بالمباشرة فان التسبب اذا تعين القتل صار بمعنى المباشرة
لان القصاص شرع احيا لسد باب القتل عدوانا والقتل بالاكراه باب مفتوح للمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص
لما انسد الباب بقتل المباشر ثم انه سبب يعين القتل لان الفاعل لا يمكنه الخلاص الا بالقتل فصار
كالسبب له بخلاف حفر البير ووضع الحجر على الطريق لانه لم يتعين القتل وقال في الاكراه على الاسلام
ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه لان اكراه الذمي باطل فما ثبت بالاكراه الباطل لا يصح اما الاول
فلانا امرنا ان نتركهم وما يعتقدون واما الثانية فلان الباطل لا يكون باذن الشرع وما لا يكون
باذنه لا يصح وان كان المكره حربيا صح اسلامه لان اكراه الحربي صحيح فصار الاختيار قايما
اما ان اكراهه صحيح فلان الشرع امر بقتالهم حتى يدخلوا في الاسلام واما ان الاختيار يعد قايما في حقه
فلعلو الاسلام كما جعل قايما في حق السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته وقال في المديون اذا اكرهه
القاضي على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق وقال في المولى اذا اكره على الطلاق فطلق صح
لما قلنا ان الاكراه حق وذلك ان وقوع الطلاق بالاكراه يتصور بعد مضي مدة الايلاء على اصله

لان عضى المدة لا تقع الطلاق عبده ولكنها يستحق التفريق عليه كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع فاكره عليه
كان الاكراه حقا فلا يمنع وقوع الطلاق فاما قبل مضى المدة فالاكراه باطل فيمنع وقوع الطلاق قال
رحمه الله وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يعدم الرضا في السبب الى قوله واصلت
الرخصة ايضا لما فرغ من بيان اصل الشافعي و ترتيب الاحكام عليه شرع في بيان ما هو الاصل عندنا
في ترتيب الاحكام عليه فقال وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا لان
المكره طلب من المكره اختيار اهون الامرين فكيف لا يكون مختارا لكنه يعدم الرضا في السبب والحكم
وعدم الرضا لا يستلزم عدم الاختيار لكون الرضا اخص من الاختيار على ما مر واذا كان كذلك كان
الاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطا لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا
اصلا وان كان الرضا بالسبب موجودا وفي الخطا الاختيار موجود تقديرا لا تحقيقا لما مر من اقامة
الاهلية مقامه فاما في الاكراه فالاختيار موجود تقديرا في السبب والحكم حقيقة وان كان فاسدا فكان
دون تلك الاشياء في المنع واقرب الى فعل الطايع فكان تصرفه اولى بالاعتبار من تصرف الهازل
والخاطي لان اتصال الرضا بالسبب موجود في الهزل والشرط دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دونهما
فيستوي الكل فلا يكون الاكراه دونهما لان الحكم هو المقصود لا السبب فلا اعتداد للرضا به فيهما اختيار
الحكم في الاكراه فلا يثبت المساواة بل كان الاكراه دونهما فان قيل اذا كان الاكراه دونهما في
المنع مع وجود الاختيار فيه وجب ان يقتصر الحكم على الفاعل كما في الهزل والخطا بل اولى اجاب
الشيخ بقوله لكنه اي لكن الاكراه يفيد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب
ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن باحتمال جعل المكره آلة للمكره بنسبة الفعل اليه على ما يجي بيانه
فنعدم الاختيار الفاسد في مقابلة الصحيح ويصير بمنزلة عديم الاختيار واما اذا لم يحتمل ذلك
فلا يستقيم نسبة الفعل اليه ويسلم الاختيار الفاسد عن معارضة الصحيح اياه في استحقاق الحكم فيبقى
منسوبا اليه لصلاحيته لذلك اذا لم يسقط بالترجيح والدليل على ان القدر من الاختيار صالح لنسبة
الحكم اليه ولم يحتج الى اختيار صحيح صلاحه للخطاب لما بينا من تردد المكره بين فرض وحظر وغير ذلك
فاذا علم هذا الاصل صارت التصرفات اي الصادرة من المكره منقسمة الى هذين القسمين يعني ما يمكن
نسبته الى المكره بجعل الآلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر الحكم على الفاعل فاما ما كان من الاقوال فهو منقسمة
قسم واحد ليس الا وهو ان المتكلم فيها لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيما نحن فيه سوا كان مما يحتمل الفسخ
ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا كما ذكرنا والاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان كامل
يعدم الاختيار ويوجب الالجا وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجا كما بينا والحرمات انواع حرمة لا
تنكشف اي لا تزول ولا يدخلها تخفيف بل هي محكمة كحرمة الزنا والقتل فان القتل لا يحل لضرورة فكذا بهتر
الضرورة فان حرمة نفس غيره كحرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه
والزنا في حكم القتل فان ولد الزنا في حكم الميت لعدم من يقوم بما يحتاج اليه وحرمة يحتمل السقوط

بحال كاجرا كلمة الكفر لكنها يحتمل الرخصة فان له لو امتنع بالمباشرة يسقط مع قيام الحرمة وحرمة يحتمل لكنه لا يعد
الاكراه كاتلاف مال الغير فانه حرام لحق الغير وحقه باق حالة الاكراه والا مضطر لكنه رخص له
الاتلاف حالة الاكراه والمخمصة مع بقا الحرمة قال رحمه الله وجملة الفقه فيه ما قلنا
ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية الى قوله فلان لا يبطل عما يفسده الاختيار
اولى لما ذكر انواع الاكراه المتعدي اثره الى المكره والمقتصر على الفاعل وذكر محل الاكراه وهو
الحرمات اراد ان يبين ما هو مدار تاثيره في الاحكام فقال وجملة الفقه اي المعنى الذي
يدور عليه الاحكام في الاكراه ما قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم اي تغيير حكم السبب من الاقوال والافعال
جملة لا يتبدل بغيره على مثال فعل الطايع وقوله لصدوره عن عقل وتمييز واهلية خطاب كصدوره
عن الطايع فان قيل لا نسلم ذلك فان الاكراه على اجرا كلمة الكفر يوجب تغيير الحكم بحيث لا يحكم بكفر المكره
وبابانة امراته منه ولو صدر عن الطايع يحكم بهما فالجواب ان شرط عليه التكلم بكلمة الكفر لكونه دليلا
على تبدل الاعتقاد ولا نسلم وجوده في المكره لان قيام الاكراه مانع عن ذلك فان الاكراه على الاقرار
وكذا لا يوجب تبديل محل الجناية لان في تبديله تبديل محل الحكم وذلك بعضا الى الخلف على ما يعرف
في مسالة اكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد وهو ان يجعل
المكره آلة للمكره ومعنى جعله آلة له ان المكره يمكنه ايجاد المطلوب بنفسه وقد عرفت ان
ذلك ليس باعتبار ان الاكراه يفوت الاختيار اصلا بل لانه يفسد اختياره والفاسد في مقابلة
الصحيح كالمعدوم فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتدا بهذا الطريق لا بطريق النقل ومعنى قولنا
لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك بنفسه فاذا حمل عليه غيره سمي مقصودا عليه وهذا لان نقل
الحكم بدون نقل الفعل غير موجب لاستلزام وجود المعلول بدون العلة ونقل الفعل دائما كذلك
لان الفعل الموجود من شخص لا يتصور ان ينقل الى شخص اخر لان الاعراض لا يقبل النقل من محل
الى محل اخر الا بالطريق الذي ذكرناه من جعله آلة له فان امكن نقله والا وجب الاقتصار على الفاعل
ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الرجل بلسان غيره فاقتصر على المتكلم كلامه ولم يجعله كان المكره
طلق امراته او اعتق عبده قيل ان المتكلم يصلح ان يكون آلة لغيره فان من وكل رجلا بالطلاق والعتاق
صح متى طلق الوكيل كان عاملا له حتى لو حلف لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بهما حنث فصار الوكيل آلة له فكذلك
في المكره ولهذا يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول بنصف المهر ولو لم يصر آلة له لما رجع
واذا صار آلة له صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده والجواب ان هذا كلام فاسد لما ذكرنا
من معنى كونه آلة له فان معناه ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه وهذا لا يمكنه ذلك لان طلاق امراة
غيره واعتاق عبده غير ممكن ثم اذا اقتصر على المتكلم ينظر ان كان من جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف على وجود
الرضا والاختيار الصحيح لم يبطل بالكره كالطلاق والعتاق والنكاح وهذه الامور لا يبطل بالهزل
والهزل ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولا تبطل بشرط الخيار والشرط ينافي اختيار الحكم والرضا به ايضا
فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار اولى لان ما لا يبطل بالاعلى لا يبطل بالادنى بالطريق الاولى فان قيل الاكراه
على الطلاق والعتاق والنذر امر محض والمكره غير راض بالتلفظ به وبالحكم ايضا فكيف يثبت به حكم

شرعي وفي الهزل وشرط الخيار الشخص راضي بالتلفظ لكن غير راض بالحكم فلا يلزم من عدم البطلان فيهما عدمه بالاكراه
اجيب بان الاكراه لو لم يكن عدوانا محضا لما افسد الاختيار كالامر بالطلاق والعتاق او التي بينهما عن ملك
ذلك والرضا والاختيار ليس يشترطهما الشرع ان يتعلق بالتلفظ الصادر عن الاهل وقد وجد ذلك قال
رحمه الله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم
لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال
يعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف
الهزل عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يعدم الرضا والاختيار كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون
السبب اوجب توقف الطلاق على المال كذلك ههنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
ولا يمنع الاختيار فيهما فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزومه والاختيار فكان لم يوجد فوقع بغير مال
بخلاف الهزل لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل على الحكم دون السبب
لا يؤثر في تلك الخلع اصلا كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق لانه لا يجب الا شرطا
فكان في الايجاب مثل الثمن وبعد صحة الايجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود واذا اتصل الاكراه بقبول
المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب قيل انما يعرض لجانب المراة لان الرجل لو اكره على الخلع بعد الوطي
وهي غير مكرهة فالخلع واقع لانه يمين من جانب الرجل طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه والمال لازم عليها لانها
التزمته طائعة اما وقوع الطلاق سواء كان الاكراه بوعيد تلف او حبس فلان وقوعه يعتمد وجود القبول لا القبول
وبالاكراه لا ينعدم القبول لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا والطلاق مما لا يحتمل الفسخ ويتوقف
على القصد والاختيار دون الرضا واما عدم وجوب المال فلان وجوبه يعتمد وجود الرضا والاكراه يعدم
الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا فينعدم عند عدمه فكان المال لم يوجد
فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع اذا قبلت ولا يجب المال كالصغيرة اذا طلقت على مال فان الطلاق يتوقف
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولم يجب المال واحتياج اصحابنا جميعا رحمهم الله الى الفرق بين الاكراه والهزل
فانه يؤثر في اصل الطلاق بالمنع ما لم يرض المراة بالتزام المال عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاكراه فاشار
الشيخ بقوله بخلاف الهزل الى ذلك لانه اي الهزل يعدم الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا
والاختيار في السبب واذا كان كذلك صح ايجاب المال بالهزل موقوفا على ان يلزم عند تمام الرضا
فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب ويعدم الاختيار والرضا بالسبب
لا الحكم فيتوقف الحكم وهو الطلاق على الرضا بلزوم المال واما الاكراه فانه لا يعدم الاختيار في السبب
والحكم وانما يعدم الرضا بهما لوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا
لا يجب المال فكان المال لم يكن اصلا وهذا فرق ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فان الاكراه يعدم
الرضا بالسبب والحكم جميعا ولا يمنع الاختيار فيهما بخلاف ابي حنيفة فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا
بلزوم المال فكانه لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال فيه عندهما
على ما مر لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم دون
السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلا كشرط الخيار وما دخل على السبب كالاكراه يؤثر في المال دون

الطلاق وهذا لان المال في الخلع في الايجاب كالثمن في البيع لان كل واحد منهما لا يجب الا بشرط ذكره
فما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في البيع والخلع فكما لا يجب الثمن بدل الخلع وما دخل على الحكم
لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفي
الخلع لا يمنع لان المقصود في الخلع الطلاق والمال تابع وبعد صحة الايجاب يتبع المال الطلاق
الذي هو المقصود فلا يمنع لزوم التابع كما لم يمنع لزوم المتبوع وفيه بحث فان الداخل على السبب
لما منع صحة الايجاب يجب ان لا يقع الطلاق ايضا لان وقوعه بلا ايجاب او ما قام
مقامه غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان عدم لزوم المال باعتبار ما دخل على السبب
لاحتياجه الى الرضا ولم يوجد بخلاف الطلاق فانه لم يحتج اليه وبطلان التابع لا يستلزم بطلان
المتبوع وعلى هذا ايراد هذه المسألة في القسم الذي يليه كان اولى لان الخلع اذا كان
من جانب المراة فهو معاوضة على قول ابي حنيفة وهي مما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا فكان لا
اوردها في هذا القسم على قولهما فانه يمين عندهما وهي مما لا يحتمل الفسخ لانه مما يتوقف على الرضا
بالاتفاق فلو كان ايرادها على قولهما لتلك الاقسام قال رحمه الله واما الذي يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا لما قلنا والكامل من الاكراه والقاصر في
هذا سواء اما التصرف الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا فمثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر
ايضا كالذي لا يحتمل الفسخ بناء على ما قلنا ان الاقوال كلها يقتصر على المباشر المتكلم لكنه ينعقد فاسدا
لان الاكراه لا يمنع الصفاء اصل التصرف لصدوره عن اهله في محله لكن يمنع نفاذه لعدم الرضا الذي هو
شرط النفاذ فينعقد فاسدا فلو اجازه بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لتمام رضاه والفساد كان
لمعنى غير ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقطه
من له الاجل والخيار قبل تقرره والاكراه يمنع صحة الاقارير كلها سواء كانت مما يحتمل الفسخ كالطلاق والعتاق
والعفو عن دم الصلح او مما لا يحتمله كالبيع والاجارة وابراء الدين لان صحة الاقارير يعتمد قيام المخبر به والمخبر به
في الاكراه ليس بقائم اما الاول فلانه خبر والخبر يحتمل ذلك واما الثاني فلقيام دلالة عدمه وهو قيام السيف
على راسه فان اقراره لدفع السيف عن راسه لا لوجود المخبر به وكذا اذا هدده بحبس او قيد لفوات الرضا به لما يلحقه
من الهم والغم بهما وعدم الرضا يمنع ترجيح صدقه والاقرار انما يوجب الحق لرجحان جانب صدقه لعدم ابهامه مبهم
فان قيل لو كان وجوب الحق في الاقرار لرجحان صدقه لما عتق العبد اذا قال مولاه هذا ابني وهو اكبر سنا منه واللازم
باطل بالاجماع على قول ابي حنيفة رحمه الله كما عرف الملزوم مثله بيان الملازمة ان التيقن بكذبه ههنا فوق التيقن بالكذب
في الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثم وجب ان ينفذ الاقرار ههنا بالطريق الاولى فالجواب ان ابا حنيفة جعل
ذلك الكلام مجازا عن الاقرار بالعتق والاعتبار المجاز لا لظهور انتفاء ترجح جانب الصدق في اقراره واما في
الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا عن شيء لانه امر بالتكلم بالحقيقة وقد ترجح جهة كذبه وهذا اي اقرار المكره
بخلاف اقرار السكران فانه يصح على ما قلنا لان السكر لما لم يصلح عذرا اذا كان معصية لم يصح دلالة على عدم المخبر به
بل جعل دلالة على الرجوع فما صح فيه صريح الرجوع يمكن ان يجعل السكر دليلا عليه والا فلا كما تقدم

فان قيل السكران اذا ارتد وان امراته لا تبين منه وجعل السكر فيه دلالة على عدم الجبرية وفي ذلك تناقض
اجاب الشيخ بقوله لان الردة تعتمد محض الاعتقاد اي الاعتقاد الكفر وقد وقع فيه الشك والشبهة
اما اعتماده على ذلك فلان القلب اذا كان مطمئنا واجرى كلمة الكفر على لسانه لا يخرج عن الاسلام واما وقوع
الشك والشبهة فيه فلان كلامه لما لم يصدر عن عقل صحيح دليلا على الاعتقاد ككلام الصاحي بالنظر الى نظامه
لان الفعل بالسكر لا يصلح دليلا فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا تثبت الردة ولا البينونة واما
ما يعتمد العبارة كالطلاق والعتاق فانه لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدوره كلام صدر عن عقل واهليته
يوجب وقوعها وصحة سائر التصرفات الا ان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل
ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة والكامل وهو الاكراه بالقتل والقطع والقاصر وهو الاكراه بالحبس
والعبد في هذا القسم اي الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقرار كلها سواء لان القاصر منه
مثل الكامل بعدم الرضا وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم الجبرية والحد في حبس هو اكراه ما يجيء منه
الاغتمام البين وفي الضرب ما يجد منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا ينقص لان نصب
المقادير بالراي لا يجوز وكل ذلك على حسب ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فما راى انه اكراه افسد
العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فرب وجيه يتاثر بالحبس والقيد في حقه يوما
فوق ما هو في حبس [illegible] فلذا لم يقدر فيه بشيء وجعل مفوضا الى راي الحاكم ليبني ذلك على حال
من ابتلي به كذا في المبسوط قال ـــــ رحمه الله والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره فمثل اتلاف
المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه ما اوجب
حرص وجب القود في النفس بالاجماع وليس في ذلك تبدل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة له
بالطريق الذي قلنا صار آلة وجود الفعل حقيقة فيلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره
من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره قد مر ان الفاعل على نوعين نوع كالاقوال لا يصلح ان
يكون الفاعل آلة للمكره وسيأتي ونوع يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وهو ما نحن فيه كاتلاف
المال او اتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذ المكره الفاعل فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان
كان عليه اي على المكره ما يوجب فيضرب جرح المقتول وجب بهذا الاكراه القود في النفس بالاجماع
وانما اتى بكلمة على اشارة الى لزوم ذلك عليه باكراهه بان الزمه بقوله اقتله بالسيف او السكين او لاقتلنك
او لاقتلنك فقتله به وانما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعصا او بحجر كان بمنزلة القتل
بالمثقل وذا لا يوجب القود عند ابي حنيفة ذكر الشيخ الاجماع في هذه المسئلة وقال
في الاسرار والمبسوط والهداية وغيرها يجب القود عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يجب
القود على احد بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلاث سنين وعند زفر يجب القود على المكره لا المكره
فيتدل لعل الشيخ وجد روايتين عن كل واحد منهما على موافقة رواية ابي حنيفة فاطلق الاجماع بناء
على ذلك وهو ضعيف وانما وجب القود لصلاحيته لانه آلة ووجود المقتضي وعدم المانع اما
الصلاحية فقد ذكرناها واما وجود المقتضي فلان الفاعل ملجأ الى الفعل بابلغ الجهات لتهديده

بالقتل فاذا كان ملجأ لم يجد مخلصا الا بالاقدام اقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره
فتصير محمولا على هذا الفعل بقضية الطبع لان الانسان مجبول على حب الحيوة واذا فسد اختياره
التحق بالالة التي لا اختيار لها كسيف في يد المكره فتصير الفعل منسوبا اليه واما عدم المانع
فلانه ليس في جعله آلة تبدل محل الجناية لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل كان جناية على المقتول
موجبة للقود ويجعل الفاعل آلة ونسبة الفعل الى المكره لم يتعد ذلك بل محل الجناية هو نفس
المقتول كما كانت فلذلك جعل الفاعل آلة للمكره واذا جعل آلة بالطريق الذي قلنا ايضا وهو ان
ياخذه مع الخارج فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه وكانه احترز عن اختيار بعض مشايخنا من
نقل الفعل الى المكره فان الشيخ لم يختره وجعله غير موجه فيما تقدم صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى
المكره فلزمه حكم الفعل وهو القود ابتداء وخرج المكره من الوسط حتى لا يلزمه شيء من القود والدية والكفارة
وكيف لا يخرج ولم يحصل له شيء من المقاصد بل قد يكون المقتول من احب اصدقائه فليس الا انه بمنزلة
وكان المكره باشر القتل بنفسه فلذلك وجب القصاص عليه لا يقال لو كان كذلك لما اثم الفاعل اثما
واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الانسان لا ياثم بما فعل غيره لانا
الفاعل مع فساد اختياره مخاطب فليقا الخطاب كان اثما ولفساد اختياره لم يكن عليه شيء
من القتل ولزوم الاثم لا يبتنى على الحكم الذي لا ترى انه لو قال اقطع يدي فقطع اثم ولا شيء
عليه والاصل في ذلك قوله يذبح ابناءهم نسب الفعل الى الفرعون ولم يكن مباشرا صورة القتل ولكن
ولكن كان مطاعا يأمر به فامره كان اكراها قال ـــــ رحمه الله ولذلك قلنا فيمن اكره
على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه الى قوله سبب
شرعا لما قلنا اي ولان القتل منسوب الى المكره كانه باشره بنفسه قلنا فيمن اكره على رمي
صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة على المكره لان الدية ضمان
المتلف والاتلاف منسوب اليه فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لا لاجل
حرمة هذا المحل وهو الانسان ايضا كما ان الدية ضمانه والاتلاف المحل منسوب الى المكره فيجب
عليه الكفارة بخلاف كفارة صيد المحرم لا لاجل حرمة هذا المحل اليه فيجب الضمان عليه والكفارة
جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل وهو الانسان ايضا كما ان الدية ضمانه والاتلاف المحل منسوب
الى المكره فيجب عليه الكفارة بخلاف كفارة صيد المحرم فانها وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى
في المحل فيقتصر على الفاعل ولا يلزم تبدل محل الجناية ويجيء لهذا زيادة بيان وكذلك اي وكمثل
التنفيذ اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء فلا يكون على الفاعل شيء من حكم الاتلاف بالاجماع وثبت
بالاجماع لانه يحتمل التشكيك فمعلوم ان المباشر والمسبب وقد وجب الضمان على المسبب فعلم ان
الاتلاف منسوب اليه شرعا ولا طريق لذلك سوى ما قلنا من جعل المكره آلة له قيل لا نسلم ان المكره آلة
بل هو متلف حقيقة والضمان عليه الا انه يرجع المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه العهدة فكذا القاتل
هو المباشر يجب عليه القصاص لكن الرجوع بالقصاص لا يتصور واجاب البزدوي عنه بانه لا يمكن ايجاب الضمان

على المكره لانه لو وجب عليه لما رجع على المكره لان الامر في غير الملك فاسد فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم
الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره باعتبار انه متلف لا بحكم الامر وقيل فيه نظر ولعل وجهه ان
وجوب الرجوع لم ينحصر في كونه مستعملا اياه لم لا يجوز ان يكون اكراهه على ذلك مما يوجب الرجوع والصواب
ان يقال قد ثبت بالدليل ان القاتل لفساد اختياره بمنزلة سيف في يد المكره فلا يعتبر بكونه آلة الا
ذلك وح صار المكره متلفا شرعا فوجب القصاص والضمان عليه قال رحمه الله وهذا كالامر
فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كما لو امر عبده ان يحفر بيرا الى فعله فلذلك لم يجعل آلة له الاكراه
في كونه موثرا في تبديل النسبة كالامر فان الامر متى صح بصدوره عمن له ولاية على المامور شرعا استقام
نقل الجناية به من المامور الى الامر ايضا كالاكراه كمن امر عبده ان يحفر بيرا في فنائه وهي سعة امام البيت
يختص صاحب البيت بالانتفاع به من سير حطب واتفاق دابة والقاء كناسة ولهذا موضع اشكال
قد يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين وقيد بذلك احترازا عن القسم الاتي ذكره محض موضع فيه ان
وهمات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة كلامه ومثل امر العبد ما اذا استاجر حرا او استعان به على الحفر وذكر
موضع اشكال ولم يتبين له انه ملكه اولا فعطب به انسان فالضمان على الامر استحسانا وفي القياس
يجب الضمان على الاجير والمعين لانه باشر احداثه فيه وصاحب الدار ممنوع من ذلك وانما يعتبر امره فيما
ان يفعله بنفسه وجه الاستحسان صحة امره والاجير والمعين مغرور من جهته حين لم يعلمه ان
ذلك الموضع ليس ملكه فلدفع ضرر الغرور ينتقل فعله اليه فصار كان الامر حفره بنفسه واذا كان الفنا
او الحفر في جادة الطريق لا يستحل امره يعلم الناس انه ليس في فنائه بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه فيه
وانما يعتبر امره لاثبات صفة الحل به او لدفع الغرور عن الكافر وقد عدما جميعا في ذلك الموضع فسقط
اعتبار امره فيجب الضمان على المباشر فان كان عبدا فالضمان في رقبته يدفع به او يفدى وان كان حرا
ففي ذمته ومثل من استاجر للحفر من قتل عبد غيره بامر المولى في انتقال الجناية به الى المولى في
حق حكم كان المولى باشره بنفسه فلا يجب ضمان ولا قود لان قتل العبد بامر مولاه موضع اشتباه
لان العبد وان كان كافرا فهو كالحر في الحياة والدم فلا يصح الامر بقتله من هذا الوجه كما يصح
الامر ولكن ماليته لمولاه فيصح امره باتلافها من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاته فتصير
هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان ولكن الاثم لا ينفصل عنه بخلاف ما اذا قتل حرا بامره
حر اخر فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لا يصير شبهة في سقوط القود والضمان
لعدم ولاية الامر وهذا اذا لم يكن الامر ذا سلطنة فان كان فامره كالاكراه اذا كان المامور
يخاف على نفسه او عضوه لان عادة المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون ثم يقتلون
من خالف امرهم فاعتبار هذه العادة لكن الامر منه كالتهديد بالقتل وتبين ما ذكرنا في المسايل
ان الامر اذا كان صحيحا انتسب الفعل الى الامر واذا لم يكن صحيحا اقتصر على الفاعل واما الاكراه
فصحيح بكل حال اي سواء اكره حرا على قتل عبد او قتل حر وسواء اكره على الحفر في موضع

الاشتباه او في غيره لان الاكراه متحقق في الوجهين كليهما والا يكون فقد فوجب نسبة الفعل الى المكره هذا
فيما يوجب الالجاء واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد او ضرب لا يخاف منه
على نفسه فلا يوجب الالجاء نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على المباشر لان هذا الاكراه
يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشية ومما لا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل آلة اما انه يعدم
الرضا فظاهر وليس له مدخل في الدليل واما انه لا يفسد الاختيار فان فساد الاختيار انما هو
باعتبار خوف التلف لكونه محمولا على سبب حيوته وليس في هذا الاكراه معنى خوف التلف
واما ان ما لا يفسد الاختيار لا يجعل الفاعل آلة فظاهر مما تقدم فاقتصر الفعل على الفاعل قال
رحمه الله واما القسم الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فلذلك مثل الاكل والوطي والزنا
لان الاكل بفم غيره لا يتصور وكذلك الزنا اما احد قسمي الافعال وهو ما وقع في الكتاب واما القسم
الذي يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره مثل الاكل في الزنا فان الاكل بفم غيره غير متصور فلا يحتمل
النسبة الى المكره من حيث انه اكل باتفاق الروايات حتى لو اكره على الاكل صائما ففعل يفسد صومه لا صوم
المكره بالاتفاق فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات في ذلك ففي
شرح الطحاوي والخلاصة لو اكره على اكل مال الغير وجب الضمان على الاكل دون المكره وان كان الفاعل
يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاعتاق لان منفعة الاكل يحصل له لا للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره
على الزنا لم يجب الحد على المكره ووجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له
بخلاف الاكراه على الاعتاق لان مالية العبد تلفت بلا حصول نفع للفاعل وذكر في التتمة لو اكره على اكل طعام
نفسه ان كان جايعا لا يرجع على المكره بشي وان كان شبعانا رجع بقيمته عليه لان في الاول حصلت منفعة
الاكل له وفي الثاني لم تحصل ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل فالضمان على المكره لا الاكل وان
كان جايعا وحصل له المنفعة لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
لعدم امكان الاكل بلا قبض في الغالب ولما قبضه المكره صار قبضه منقولا الى المكره وكان المكره
قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه حتى صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له
بالاكل لا يضمن الاكل طعام الغاصب باذنه فكذا هاهنا وفي طعام نفسه لم يصر اكلا طعام المكره
باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا قبل الاكل لان الضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك
ولا يتصور الازالة ما دام الطعام في يده او فمه فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد
سبب الضمان صار اكلا طعام نفسه وكذا الوطي بآلة غيره غير متصور ولو اكتفى بذكر الزنا عن ذكر
الوطي كان جيدا لان الوطي الذي يكره عليه انما هو الزنا قال رحمه الله وكذلك
اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل آلة لغيره صورة الا ان المحل غير الذي لا [illegible]
الاتلاف صورة وكان في ذلك فتبدل بان يجعل الفاعل آلة في ذلك فاقتصر الفعل على المكره
لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الكره ولان الاكراه لا اثر له في تبديل المحل

وفي تبديل المحل خلاف المكره وفي خلافه بطلان الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر
الى المحل الاول وبطل التبدل وذلك مثل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم
ان ذلك القتل يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه او على دين نفسه
وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل المحل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره
ودينه ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين
القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره فصار محل الجناية دين القاتل لو جعل آلة فصار في حق
الحكم فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا فقيل له لا يفعل فصار المكره لما لانه اختار موته
وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل اي فيثبت
القسم الذي لا يصلح ان يكون آلة في اقتصار الفعل على الفاعل لما اذا كان نفس الفعل مما يتصور
ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان محل الاكراه غير الذي اوقع الاكراه صورة وكان
محل الاكراه بجعل الفاعل آلة يتبدل كان في تبدله بطلان المكره والغرض وجوده هذا خلف
وهذا لان في تبديل المحل خلاف المكره وفي خلافه بطلان الاكراه اما الاولى فلان المكره اكرهه
على ايقاع فعل في محل بعينه فكان ايقاعه في محل آخر مخالفا له ضرورة واما الثانية فلان الفاعل
اذا خالف المكره لم يوافقه في اختياره والاكراه لموافقة الفاعل لرايه فاذا لم يوافقه بطل الاكراه واذا بطل
اقتصر الفعل على الفاعل لعدم فساد رايه وعاد الامر الى المحل الاول فبطل التبدل والغرض
وجوده هذا ايضا خلف فقوله ولان الاكراه ان كان تمييزا وقع بيانا للدليل الاول حالة
كان موافقا للاول دليل بخلف ويظهر بيانه بالدليل الثاني والثاني دليل آخر مشتمل على ذلك
الخلف وخلف آخر والظاهر ان قوله لان المحل الى قوله بطلان المكره دليل وقوله لان
الاكراه لا اثر له في تبديل المحل دليل آخر وبيانه بما سبق من قوله فثبت بهذه الجملة ان الاكراه
لا يصلح لابطال حكم شيء من الافعال والاقوال جملة واما لم يكن له اثر في ذلك ولا تأثير على فلا
فلا يتبدل وقوله وفي تبديل المحل خلاف المكره دليل ثالث وبيانه بما ذكرنا ومثال هذا الفصل
اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك القتل يقتصر على الفاعل
واستدل الشيخ على ذلك بقوله لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه يعني في صورة
المحرم او على دين نفسه يعني في صورة الحلال والفاعل في ذلك اي في الجناية على الاحرام والدين
لا يصلح آلة لغيره لان المكره لا يمكنه ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذا بالاكراه ولو جعل
آلة على طريق العرض لزم محال آخر وهو تبدل محل الجناية فان محل الجناية ح يصير احرام
المكره ودينه ولهذا اي ولان المكره في ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية قلنا
على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل والجناية على دين القاتل
لا يصلح المكره فيها آلة لغيره فالقتل من حيث يوجب المأثم لا يصلح المكره فيه آلة لغيره ولو جعل
آلة صار محل الجناية دين المكره ولزم تبدل المحل اما الاولى فلانه اختار موت المكره على قتله

وحققه بما في وسعه واستدل ان استباحته من غير اثبتها وذلك لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق
واما الثانية فلان الجناية على الدين يعتمد عزائم القلوب عند اتصالها بالفعل ولا يتصور
ان يقصد الشخص بقلب غيره ولعل هذا معنى قول الشيخ رحمه الله لانه اختار دونه وحققه بما في
وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل فصار المكره في حق الحكم
فاعلا يلزمه القصاص وصار المكره في حق المأثم فاعلا واذا كان صح ان ينهى عنه شرعا يلحقه
المأثم بالمباشرة ولعل هذا يعني قوله فصار في حق المكره فاعلا وصار المكره في حق الاثم فاعلا
فقيل له لا يفعل وصار المكره اثما وقدم الطرف الاول دون الثاني لاختصاص القصاص بالمكره
عند ابي حنيفة رحمهما الله فيتقيد به اشار الى ذلك وفي عبارة الشيخ ههنا اغلاق ولعل مراده
ما ذكرناه فان قيل لا نسلم انه لو صار المكره آلة لتبدل محل الجناية غاية ما في الباب انه يلزم الجناية
على احرام المكره ايضا بسبب الاكراه ولئن سلم التبدل فلا نسلم انه لا يبقى مكرها اجيب بان
الجناية الواحدة بالشخص لا يمكن ان يقوم بمحلين واذا تبدل انتفى الاكراه ضرورة لان اكراهه
على الجناية على محل خاص ولم يوجد وقد تقدم كل ذلك واعلم ان وجوب الجزاء على المكره في اكراه
المحرم على قتل الصيد وجه الاستحسان لان القتل من الفاعل على احرام نفسه والجناية على احرام نفسه لا يصلح
فيه آلة لغيره لما مر فيقتصر عليه الا ان تأثير في الاهدار وليس له فيه تاثير كما مر وفي القياس لا شيء عليه
لانه صار بالالجاء التام كان الفعل لم يوجد من جانبه قال ________ رحمه الله ولهذا قلنا في المكره
على البيع والتسليم ان التسليم يقتصر عليه وان كان نقلا الى قوله من حيث هو غصب اي ولان تبدل
المحل يوجب اقتصار الفعل على الفاعل اذا اكره على البيع والتسليم فباع مكرها وسلم مكرها
تسليمه يقتصر عليه وان كان التسليم نقلا لا قولا لان الاكراه على التسليم توقف في البيع
اما الاولى فلان المعروض ذلك واما الثانية فلانه انما اكره ليتصرف في البيع نفسه
بالاعدام فان التسليم من البائع متمم سبب الملك ولهذا كان له شبهة ابتداء العقد
كما عرف والمكره في هذا الوجه اعني التصرف في البيع نفسه بالتمام لا يصلح آلة وما لا يصلح
فيه الفاعل آلة اقتصر عليه الفعل فاقتصر عليه التسليم اما الثانية فظاهر مما تقدم واما
واما الاولى فلانه لو جعل آلة تبدل المحل وتبدل ذات الفعل والاول يقتضيه
بأخذ الملازم والملزوم مثله اما الملازمة فلان التسليم اذا نسب الى المكره صار المكره عليه
هو التصرف في المغصوب ولم يكره عليه وخرج عن كونه متمما للعقد الفاسد فصار غصبا
محضا ابتداء وذلك تبدل الفعل فيجعل التسليم من هذا الوجه مقتصرا على البائع فثبت
الملك للمشتري كما لو سلم طائعا وينفذ اعتاقه ويملك استيلاده وينقض عندهما
تكرير في هذا التسليم تفوت يد المالك من وجه ومن هذا الوجه هو غصب فينسب الى المكره من حيث

هو غصب لصلاحيته لونه فيد آلة لغيره ويرجع بالضمان عليه والحاصل ان فعل التسليم متمم للتصرف
من وجه مفوت للملك من وجه فعملنا بالوجهين جميعا ونسبنا الى الفاعل من الوجه الاول فلم نجعله غصبا
محضا حتى لا ينفذ فيه اعتاق المشتري ونسبنا الى المكره من الوجه الثاني فلم نجعله تماما محضا
حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان والمكره بعد زوال الاكراه بالخيار ان شاء ضمن
المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري وعلى هذا فالتبدل انما هو لما هو متمم من وجه غصب
من وجه الى كونه غصبا محضا لا من كونه متمما محضا الى كونه غصبا قال رحمه الله واذا ثبت
انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك الى قوله محتمل للنقل باصله اي فاذا ثبت بان انتقال
الفعل ونسبته الى المكره امر حكمي صرنا اليه بترجيح الاختيار الصحيح على الفاسد فانما يستقيم
ذلك الانتقال فيما يعقل فيما يحس يعني صحة ذلك مشروط بشرطين احدهما ان يتصور ذلك
الفعل وجوده من المكره والثاني ان لا يوجد منه حسا اما الاول فلانه لو لم يتصور منه لا يستقيم
النسبة اليه اصلا واما الثاني فلانه لو تصور منه ووجد منه حسا كان ذلك الفعل منسوبا اليه
حقيقة فيكون هو المباشر والمقدر خلافه هذا خلف وعلى هذا الاصل تفرع فروع المسائل
فقلنا ان المكره على الاعتاق باكراه كامل هو المتكلم بما يوجب الاعتاق اذ التكلم بامر مخصوص
لا يتصور نقله الى المكره لانه ليس بمالك والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان
ينسب اليه واما الاتلاف من هذا الاعتاق فمعنى معقول منقول الى المكره اي يمكن نقله
الى المكره فينسب اليه فان قيل التكلم بما يوجب الاعتاق يستلزم الاتلاف فكيف ينقل احدهما
عن الآخر اجاب الشيخ بقوله لانه منفصل في الجملة محتمل للنقل باصله يعني ان الاتلاف لا يستلزم
ذلك ولا ذلك يستلزم الاتلاف لان الاتلاف منفصل في الجملة عن التكلم بما يوجب الاعتاق
وذلك لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فقد يجتمعان كاعتاق العاقل البالغ الصحيح وقد يوجد
الاتلاف بدون التكلم به كالقتل على الغير وقد يوجد التكلم به بدون الاتلاف كتكلم الصبي والمجنون
بما يوجب الاعتاق فلا يلزم منه الاتلاف واذا كان منفصلا عنه في الجملة صار الاتلاف محتملا للنقل
باصله لتصوره من المكره ابتدا فلهذا يرجع على المكره بقيمة العبد موسرا كان او معسرا لان ضمان
الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولا لغيره كما في رجوع
عن الشهادة في العتق فان الشاهد ضامن والولا للمشهود عليه بالعتق لان الولا كالنسب وليس
بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق
نفذ من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله قال رحمه الله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم
الحرمات الى قوله وبدن غيره ونفسه سواء لما فرغ من انواع الاكراه شرع في تفصيل احكام
الحرمات فقال اما القسم الاول وهو الحرمة التي لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة فهو الزنا
بالمراة وقيد بالمراة ليعلم ان المولود زنا الرجل فان زناها يحتمل الرخصة على ما يجي
والقتل والجرح فكل واحد من هذه الافعال لا يحل بعذر الكره ولا يرخص فيه مع بقاء
الحرمة كاجراء كلمة الكفر لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره به والمكره عليه

في ذلك سواء فدليل الرخصة في المكره والمكره عليه سواء واذا استويا في خوف التلف استويا
في استحقاق الصيانة فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض فلا يحل له الاقدام
عليه اصلا وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم
يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب
النفقة عليه ولم يكن لها قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا
كالقتل حكما فلا يثبت الرخصة به للتعارض حتى ان من قيل له لنقتلنك او لنقطعن يدك حل له ذلك
لوجود المرجح فان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والاصل
راجح على التابع فان فيه اتلاف البعض لابقاء الكل وهو اولى من اتلاف الكل لا محالة لمن وقعت في يده
الاكلة يباح قطع يده ليندفع به الهلاك عن نفسه فان قيل فعلى هذا علقه محمد رحمه الله بالمشية حيث
قال في المبسوط وسعه ان شاء الله اجيب بانه ليس في الاكلة من كل وجه فان حرمة الطرف الصحيح لحرمة
النفس فلهذا احترز عن الاثبات وعلقه بالمشية واما اذا قيل لنقتلنك او لنقطعن يد فلان فلا يحل له ذلك
لان يد الغير ونفس المكره سواء ولا ترجيح ويجوز ان يكون معناه ويد غيره ونفس غيره في استحقاق الصيانة سواء
الا ترى انه لا يحل للمضطر قطع طرف الغير للاكل كما لا يحل له قتله ولو اباح له القطع لا يحل له ذلك كما لا
[illegible] على قتل الغير لا يحل له الا قدام عليه لا يقال الاطراف تلحق بالاموال فينبغي ان يرخص في قطع يد الغير
بالاكراه التام كما في اتلاف الاموال لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق غيره لان
الناس يتبدلون اطرافهم صيانة لنفس الغير ويبذلون اموالهم فان قيل الزنا انما يكون في معنى القتل اذا لم يكن
للمراة زوج واما اذا كانت فالولد ينسب الى الفراش وان خلق من ماء الزنا لقوله صلى الله عليه وسلم
الولد للفراش وللعاهر الحجر فكيف يكون في معنى القتل اجيب بان الاصل ان ينسب الولد
الى من يخلق من مائه ويجب نفقته عليه لا الى زوجه فلما انقطع عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر
الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب هذا الولد عن نفسه فيؤدي الى الهلاك ايضا قيل
فيه نظر لانه ان انقطع عن الزاني فقد الحق الى من هو خير منه فلا يكون اهلاكا قوله وقد ينفي صاحب
الفراش نسب مثل هذا الولد غير مفيد لانهم جعلوا الزنا في حكم القتل مطلقا والاهلاك اللازم من
هذا الدليل امر محتمل الوجود والعدم فلا يثبت به الامر الكلي ويمكن ان يجاب عنه بان الزنا
اهلاك في صورة مطلقا وفي صورة اخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك غالبا فاعتبر
اعتبارا للغالب ودفعا للفساد قال رحمه الله والحرمة التي تحتمل السقوط هي حرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير الى قوله ولم نظفر بشبهة القسم الثاني من الحرمات وهي التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان الاكراه الملجي يوجب كل واحد من هذه الاشيا لان حرمة هذه الاشيا لم تثبت بالنص الا
عند الاختيار ولا اختيار في حالة الاكراه فلا حرمة في حالته والمراد بالاختيار ههنا ما يقابل
الاضطرار اما الاول فلقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم وقوله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثنى الاضطرار من التحريم والاستثناء من التحريم اباحة فيكون خارجا
عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي يضطر الى اكل الميتة والخنزير وشرب الخمر لجوع او عطش

واستوضح لو تحريم في اباحة الاصنيا بقوله الا ترى ان رفع التحريم يعود الى المتناول من حيث في الماكول
والمشروب بحسبه بدنه ودينه فان في شرب الخمر زوال العقل وهو داع عن ذكر الله قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله
وعن الصلوة فهل انتم منتهون وفي اكل الميتة والخنزير عدم الطبع الى الاكل قال الله تعالى ويحرم عليهم
الخبائث الاية وذكر التحريم في معرض المنة عليهم بوضع الاصر والاغلال وذلك على عود المنفعة
اليهم فان الله تعالى وتقدس غني عن العالمين لا يحتاج الى الارتفاق واذا آل التحريم الى فوات
كل البدن فابقا التحريم لا يكون حكمه لعوده على موضوعه بالنقض وسقط التحريم وان لزم فوت
البعض لان فوت البعض اهون من فوت الكل على قولنا ليقطعن يدك او ليقتلنك يحل واذا
اسقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو المكره مضيعا لدمه فصار اثما يعني اذا كانت
سقوط الحرمة اما من لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما لانه قصد حق الشرع في التحرز عن الحرام في
زعمه لان الحرمة مما لا يعلم بالضرورة ودليلها الدال عليه خفي فيعذر بالجهل كما ان عدم وجوب
الخطاب اليه قبل الشهرة يجعل عذرا في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوب الفرائض
ثم ان سقوط الحرمة انما يكون عند تمام الاكراه بكونه ملجئا فاما اذا قصر كالاكراه بالحبس
مدة او مؤبدا او بالقيد من غير ان يمنع عنه طعام او شراب لم يحل له التناول لعدم الضرورة
لان كل واحد منها يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه تلف الا ان المكره بالاكراه القاصر اذا شرب
الخمر لم يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في الاباحة فصار وجوده
كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل اوجب الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف ما لو اكره
على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل لكن القتل اسقط عنه في حق الحكم فاذا
قصر لم ينتقل الى المكره ولم يؤثر في اباحته فلم يصر شبهة في اسقاط القود عن القاتل
قال رحمه الله واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجرا كلمة الكفر على اللسان
والقلب مطمئن بالايمان فان ظلم في الاصل فقد يرخص بالادنى صيانة للاعلى القسم الثالث
من الحرمات هو الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة مثل اجرا كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان
فان هذا يعني الاجرا ظلم في وضعه لان الظلم وضع الشي في غير محله وان الكفر مطلقا بهذه الصفة قال
تعالى والكافرون هم الظالمون لكن رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكف عنه عزيمة
بحديث خبيب رضي الله عنهما وقد ذكرنا قصة خبيب في باب العزيمة والرخصة وذلك اي
الفقهي في جعل الاجرا رخصة والكف عزيمة ان حرمة اجرا كلمة الكفر لا يحتمل السقوط بحال
صورة والكفر حرام صورة ومعنى وفي هتك الظاهر باجرائها على اللسان مع قرار القلب
جناية لفوات صورة التوحيد الواجب لا معناه لبقاء الاصل وهو اعتقاد القلب لكن هذا الضرب
من الجناية دون قتل المكره ويجوز ان يكون معناه لكن هذا الضرب من هذه الجناية دون الجناية
التي تحصل بقتل المكره المكره عليه فاحتملت هذه الجناية الرخصة دونها ولعل هذا اوضح ليحصل
المعنى الفارق بين هذا القسم والذي قبله في احتمال احدهما الرخصة دون الآخر وان كان
هو المذكور في الشروح وذلك لان اجرا كلمة الكفر هتك صورة ومعنى والاول دون الثاني

بالضرورة فوجبت وبقي الكف عنه عزيمة ليقا الحرمة نفسها ويوضحه ان حق الله وحق العبد اذا اجتمعا
متساويين يرجح حق العبد لحاجته اذا غلب حقه فاذا صبر فقد بالنفس لاعزاز دين الله فكان
شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى قال رحمه الله وكذلك هذا في سائر
حقوق الله تعالى حتى اذا افسد الصلاة والصيام الى قوله فصار شهيدا اي وكما بينا ان الحكم في
الاكراه على الكفر الحكم في سائر حقوق الله تعالى مثل افساد الصلاة والصيام وقتل صيد الحرم
او في الاحرام لما قلنا ان حق الله لم يسقط عنه بالاكراه وفي الصبر اعزاز دين الله بالجهاد
البدني حينئذ فاذا صبر باذلا نفسه كان شهيدا الا اذا كان المكره على الافطار مسافرا فاصبر
حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر فكان في الامتناع كالمضطر في الميتة وكذلك
اي مثل افساد حقوق الله لا يستهلك اموال الناس فانه رخص فيه بالاكراه التام وهو الملجئ
لان حرمة النفس فوق حرمة المال وهو فوق في الحرمة جاز ان يرقى عما دونه فاستقام ان يجعل المال للنفس
وان كان مال الغير لان المال متبذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا يباح بالاباحة اما الاولى
فظاهره واما الثانية فلان فيها ترخصا بالادنى صيانة للاعلى ومن المسلمات فان قيل فعلى هذا
ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في مال نفسه لانه في اصل الخلقة للابتذال اجاب الشيخ بقوله ولكن
لما كان اخذ المال واتلافه ظلما وعصمة صاحبه فيه قائم لان العصمة للحاجة والحاجة قائمة في هذه الحالة
والعصمة باقية بقي حراما في نفسه لبقاء دليله واذا كان دليل الحرمة قائما كان استهلاكه لصيانة
الاعلى رخصة فان الرخصة ما يستباح لعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه
لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا والحق محمد الاستثناء في هذا الجواب فقال كان
ماجورا ان شاء الله تعالى قال شمس الائمة انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد نصا بعينه وانما
قاله بالقياس على الايمان والصلاة والصوم وليس هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع من الكفر
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده بالاستثناء وفيه نظر اما اولا فلان المقيس لا يلزم ان يكون
في معنى المقيس عليه من كل وجه بل اذا كان ركن القياس وهو ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص
وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده مع شرائط القياس موجودا جاز القياس واما ثانيا فلا نسلم ان
الامتناع من الاصل ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين لان الحرمة اذا كانت قائمة بدليلها فالامتناع
عما هو المحرم شرعا اعزاز لا محالة قال رحمه الله وكذلك المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل
او بالقطع يرخص لها في الاول بخلاف الرجل اي من هذا القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالاكراه
التام فانها يرخص له اي لاجل الاكراه او يعود الضمير الى المرأة على تاويل المذكور في التمكين من الزنا
حتى يسقط الحد والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت ماجورة لان تمكينها من الزنا يعرض لحق محترم في الحل
لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه فكان حراما قائما احتمل الرخصة ولم يكن كزنا الرجل لعدم معنى
القتل الذي هو المانع عن الترخص في تمكينها لان معنى القتل في انقطاع النسل ونسب الولد عنها لا ينقطع
وعورض بان ما ذكرتم وان دل على انتفاء معنى القتل لكن عندنا ما ينفيه وهو ان المرأة ان كانت ذات
زوج فيبتغي الزوج الولد فيفضي الى الهلاك وان لم يكن لا يمكن من تربية الولد فيفضي الى الهلاك

ايضا فلا فرق بين فعلها وفعله واجيب بان الهلاك المدام في الحالين انما هو بفعل الرجل لا بفعلها
لان الرجل صاحب البذر والقا البذر في غير ملكه سببا لانقطاع النسب عنه وهو المفضي
الى الهلاك فاما التمكين فما يتعلق به هو لا اضافة الى الام وهي نائبة فيحقق الفرق بين الفعلين
وثبت لها الترخص بالاكراه الكامل ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا تحد
لان الكامل اذا اوجب الرخصة صار القاصر اي الاكراه بالحبس القيد شبهة في سقوط الحد
عنها واما الكامل منه هل يصير شبهة اولا ففي القياس وهو قول ابي حنيفة اولا لا يصير شبهة
وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك دليل الطواعية وفي الاستحسان
يصير شبهة ويسقط الحد وهو ما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة
اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا وقصده بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير
ذلك شبهة في درء الحد وانتشار الالة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولة في الرجال
فان النائم تنتشر آلته طبعا بلا قصد فلا يدل ذلك على الطواعية وعدم الخوف قال رحمه الله فصار
هذا القسم قسمين قسم حق الله تعالى في الايمان القائم لا يحتمل السقوط الى قوله فلذلك هاهنا والله
اعلم يعني اذا علم ما ذكرنا علم ان هذا القسم قسمين قسم حق الله تعالى في الايمان القائم لا يحتمل
السقوط اصلا بحال وقسم من حقوق الله تعالى وحقوق العباد يحتمل السقوط باصله لكن عند الاكراه
لم يوجد دليل السقوط حتى يحكم به اما الاول فما ذكرنا من الايمان القائم اي الموجود في الشخص احترز
بذلك عما لم يوجد فيه فانه معدوم لا يوصف باحتمال السقوط ولا بعدمه او الثابت في الشرع فيكون
صفة مادحة فانه لا يحتمل السقوط اصلا الا ترى ان الركن الذي هو العقيدة لما لم يتصور فيه العوارض
الداعية الى الترخص وهو التعدي عن الشرع لم يحتمل الرخصة بالتبديل واذا لم يحتمل الرخصة فلان
لا يحتمل السقوط اولى واما الاداء فقد تحققت الضرورة فيه ويندفع بالرخص فلا حاجة الى اسقاط
الحرمة وهذا لما سبق ان اصل الشرع التوحيد والايمان والاصل في الايمان الاعتقاد والاداء فيه
ركن زايد ضم الى الاعتقاد فصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط والتعدي
من البشر بحمد الله تعالى فصار عين الاعتقاد وهو الاقرار عرضة للعوارض وعلى هذا التقدير يكون
قوله ولما سبق كالتفسير بالواو وللتوضيح المذكور بقوله الا ترى ويجوز ان يكون الفا
في فصارت زايدة وهو معلول لما وتقريره ولما سبق ان اصل الشرع التوحيد الذي هو الايمان الاعتقاد
والاداء فيه ركن زايد ضم الى الاعتقاد فصارت العقيدة عمدة الشرع واساس الدين لا يحتمل السقوط
والتعدي من البشر لانه لا يطلع عليه فيجبر على تبديله لا يحتمل السقوط ولا التعدي من البشر لا يطلع عليه
فيجبر على تبديله كالاقرار بحمد الله تعالى وعلى هذا يكون ابتدا الكلام تمهيدا للتحميد وعلى كلا الوجهين
والحمد لا يجوز ان يرجع الى عدم احتمال السقوط لان الدين من اجل النعم والاعتقاد اصله وعدم
احتمال سقوط ما هو اصل الدين نعمة فيجوز بل يجب ان يحمد على ذلك ويجوز ان يرجع الى عدم التعدي
من البشر فان ذلك نعمة عظيمة لعدم اقتدار شخص على الاطلاع عليه لتفصيل تبديله بالجبر ويجوز

ان يرجع اليهما وهو الاولى والله اعلم واما الثاني فما كان من حقوق العباد ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله
تعالى كترك الصلوة والصوم فانها يحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة الحيض وحرمة حقوق العباد فانها
تحتمل السقوط بالاباحة لكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه وعارضه بقي هذا القسم امرا فوقه وهو تلف النفس
وحتى العمل بذلك الامر باثبات الرخصة لكن مع وجوب العمل باصل الحق بانها الحرمة وحصله عزيمة وهذا اي
ابقاء العزيمة واثبات الرخصة بالاكراه فيما ذكرنا مثل ابقاء العزيمة واثبات الرخصة في حالة المخمصة
فان من اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة مطلقة طعام نفسه حتى اذا ترك
كان شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل
تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم انه يرخص له ويضمن الجزا فكذلك هذا

والحمد لله على التمام وعلى رسوله سيدنا محمد افضل
افضل الصلاة والسلام وعلى اله واصحابه
البدر الكرام فرغ من تعليقه في الثالث
والعشرين من شهر جمادى الاخر